

SPIRITUS

**medellín - puebla
santo domingo**

chances pour l'Église et la mission

Medellín, Puebla, Santo Domingo

Victor Codina	Le chemin de Medellín à Santo Domingo	235
Virgil Elizondo	Nouvelles solidarités dans le continent <i>Le synode des Amériques</i>	243
Faustina Teixeira	Les C.E.B. au Brésil <i>Exigences d'œcuménisme et d'inculturation</i>	247
Pierre Diarra	Rencontre de deux courants théologiques <i>Échanges Afrique – Amérique latine</i>	256
Jacob Kavunkal	À l'origine d'une théologie contextuelle <i>Impact sur la théologie asiatique</i>	265
Benigno Beltrán	«La montagne qui fume» <i>Une approche des pauvres aux Philippines</i>	277
François Houtart	Un juste retour des choses <i>Un apport décisif à la pensée occidentale</i>	284
Jean-François Zorn	La réception de Medellín et Puebla <i>dans le monde œcuménique et missionnaire</i>	291
Patrick Simonnin	Théologie de la libération et modernité <i>Controverse et débat</i>	304
Abel Pasquier	Vivre en liberté. Les théologiens de la libération <i>en Asie. Un livre de M. Amaladoss</i>	318
	Faire Église autrement, en Amérique latine et en France. <i>Interview de J. Lancelot</i>	326
<i>forum de Séoul</i>	Le rôle de l'Église dans la crise économique en Asie	332
	notes bibliographiques	336

erratum: dans le numéro 155, l'auteur de l'article: «*Autonomie du chrétien et autorité civile chez saint Paul*» est Christophe RAIMBAULT et non pas RIMBAULT comme nous l'avons orthographié par erreur.

Il en est des grands événements d'Église comme de toute autre conjoncture qui touche l'humanité de près : c'est l'histoire qui en jugera. Elle en décortiquera les tenants et les aboutissants et en analysera les influences sur la postérité. À ce point de vue, Medellín et Puebla manquent encore de recul pour être jaugés à l'aune de l'histoire. Il est pourtant possible de repérer et d'étudier les premières vagues soulevées par l'impact de ces deux conférences. Elle se manifestent dans tous les continents: il en est de très pratiques, il en est de plus théoriques.

Reconnaissons que ces deux événements majeurs ne constituent pas un commencement absolu. La méthode Voir, Juger, Agir, initiée par le prêtre belge Cardijn, avait fait ses preuves dans l'Action Catholique en Europe; la théologie de la libération faisait ses premiers pas en Amérique latine; le nord du continent sentait bouillonner en lui les premiers balbutiements de la «black theology». En Afrique, pour paraphraser un livre célèbre, «les prêtres noirs s'interrogeaient» et, dans le vaste continent asiatique, des Églises, pourtant minoritaires, se lançaient dans une quête d'identité qui leur apparaissait comme une question de vie ou de mort.

C'est en Amérique latine que le courant s'est officialisé, que les évêques l'ont reconnu et largement approuvé dans des textes qui, de conférence en conférence, ont respecté sa dynamique propre tout en favorisant cette «cross-fertilisation» avec tout ce que l'Église universelle comportait d'aspirations semblables. Cela n'a pas été sans heurts; il a fallu, il faudra encore lutter contre les incompréhensions, chercher à l'harmoniser par le dialogue de charité des sensibilités différentes.

Aujourd'hui, l'arbre a grandi et porte des fruits qui, à leur tour, sont appelés à la fécondité. Non pas des lendemains qui chantent, mais le combat pour la vie, la lutte pour que s'épanouisse la Vie que nous avons reçue en abondance.

Spiritus

LE CHEMIN DE MEDELLÍN À SANTO DOMINGO

par Victor Codina

Victor Codina, jésuite espagnol, est titulaire d'un doctorat en théologie. Depuis 1982, il vit en Bolivie où il enseigne la théologie et accompagne de nombreux groupes dans leur réflexion sur l'ecclésiologie, la vie religieuse et la spiritualité. Parmi ses publications, il faut mentionner «Para comprender la ecclesiologia desde America Latina», Estella, 1994.

Medellín, accueil de Vatican II par l'Amérique Latine dans le contexte qui lui est propre. Puebla, confirmation et actualisation de Medellín. Santo Domingo, ouverture du mouvement au culturel. Victor Codina synthétise pour nous cette évolution.

tout commence avec Vatican II

Medellín (1968) et Puebla (1979) sont impensables sans le concile Vatican II (1962-1965). Vatican II a été la naissance d'un vent impétueux et d'un feu ardent qui allaient ensuite s'étendre à toute l'Église: une véritable Pentecôte, ainsi que le bon Pape Jean XXIII l'avait rêvé et demandé. Vatican II a ramené l'Église aux sources de la vie chrétienne et l'a ouverte au monde moderne. Le concile a rompu avec le schéma de la chrétienté qui s'était imposé durant seize siècles et retrouvé l'ecclésiologie de communion de l'Église primitive.

Après plusieurs siècles d'une position anti-moderne, anti-protestante, anti-révolution, anti-Lumières, anti-libérale, Vatican II discerne les signes des temps et reconnaît **les signes de la présence de Dieu** dans l'histoire moderne. Mais cette modernité avec laquelle Vatican II dialogue, est la modernité européenne et nord-atlantique, la modernité du progrès, de la sécularisation, de la démocratie et du bien-être. Malgré le désir de

Jean XXIII que l'Église, avec le concile, soit «l'Église de tous et particulièrement l'Église des pauvres» (11 sept. 1962), Vatican II ne réussira pas à dialoguer avec ce qu'on a appelé les «secondes Lumières», avec la modernité du Tiers-Monde et ses aspirations révolutionnaires à la justice. À Vatican II, les évêques du Tiers-Monde ont essentiellement joué un rôle de témoins, mais leur témoignage ne s'est pas reflété dans les textes conciliaires, mis à part quelques allusions au thème des pauvres, comme dans *Gaudium et spes* 1, *Lumen Gentium* 8 et *Ad Gentes* 5.

Pour ces raisons, le pape Paul VI a voulu que le concile soit appliqué aux autres continents et il a convoqué en 1968 la rencontre de Medellín pour l'Amérique Latine, en 1969 celle de Kampala pour l'Afrique et en 1970 celle de Manille pour l'Église d'Asie. Medellín est né dans la foulée de Vatican II et a pris pour thème de réflexion : «L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique Latine à la lumière du Concile».

MEDELLÍN

contexte socio-politique et ecclésial

Les années 60 sont, pour l'Amérique latine, une période de changements sociaux inaugurée dès 1959 par la révolution cubaine. Partout s'ouvrent des espaces d'espérance. Les changements sociaux et politiques veulent être «progrès» et «développement». La science économique prétend expliquer la réalité sociale des peuples pauvres par le concept de «sous-développement». Kennedy fonde son «Alliance pour le Progrès», mais les Etats du Nord exigent que ce progrès se fasse non pas sous le signe de la révolution, comme à Cuba, ni sous le signe de la dictature, comme au Brésil, mais sous celui de la démocratie, comme au Chili.

Mais on n'arrête pas l'histoire. D'autres transformations sociales voient le jour comme au Pérou et de nouveaux bouleversements populaires s'annoncent au Chili, en Equateur, en Argentine, en Bolivie où, en 1967, meurt assassiné Che Guevara qui avait atteint au rang de mythe latino-américain. La théorie «développementiste» du progrès est remplacée par *la théorie de la dépendance*. Au Brésil, des chercheurs en sciences sociales : Theotonio dos Santos, Celso Furtado, Cândido Mendes, Fernando Henrique Cardoso, et d'autres démontrent que le Tiers-Monde n'est pas simplement dans une situation de sous-développement mais de **dépendance** et, face à la dépendance, c'est de **libération** qu'il s'agit.

Pendant ce temps, en 1968, les étudiants en quête d'une nouvelle utopie sociale se révoltent en France, en Allemagne et aux USA. Au Mexique, la révolte des étudiants est réprimée dans le sang sur la place de Tlatelolco. En Tchécoslovaquie qui réclamait une plus grande liberté, les chars russes écrasent le Printemps de Prague. Un vent de liberté souffle sur le monde entier.

Au niveau ecclésial, en 1967, Paul VI publie l'encyclique *Populorum Progressio*, où le progrès apparaît comme le nouveau nom de la paix. Les pays pauvres, jusqu'alors absents dans les documents conciliaires, font entendre leur clameur. *Populorum Progressio* jouera un grand rôle dans les documents de Medellín.

En Amérique Latine, durant ces années, surgissent les «Communautés Ecclésiales de Base». Il se produit une irruption du pauvre dans la société et dans l'Église; des mouvements chrétiens (d'universitaires, de prêtres, d'ouvriers) qui visent à la libération du peuple apparaissent. Camilo Torres tombe en luttant pour la justice en Colombie. En divers lieux, on commence à réfléchir sur **le rapport entre christianisme et libération**. La théologie de la libération, qui apparaîtra au début des années 70 avec Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Rubem Alvez est déjà en gestation durant cette décennie 60. Parallèlement, se produit le boom de la littérature latino-américaine. Quelque chose de nouveau est en train de naître dans le sous-continent. C'est dans ce contexte qu'a lieu Medellín.

nouveauté et actualité de Medellín

Medellín voulait être une application de Vatican II à l'Amérique latine. Mais ce fut bien plus. C'est une **réception créative de Vatican II** à partir de l'Amérique Latine. C'est un acte de maturité de l'Église d'Amérique Latine qui, prenant conscience de son identité humaine et ecclésiale, discerne les signes des temps dans sa propre histoire.

Pour cela, elle part de la réalité de l'Amérique latine: réalité de «douloureuse pauvreté, très souvent proche d'une misère inhumaine» (*Pauvreté de l'Église*, § 1), «misère, comme fait collectif, qui est une injustice qui crie vers le ciel» (*Justice*, § 1), tout cela étant le fruit d'une injustice qui constitue une «situation de péché» (*Paix*, § 1). L'Église ne peut rester «indifférente devant les immenses injustices sociales qui existent en Amérique Latine» (*Pauvreté de l'Église*, § 1).

On entend la clameur des pauvres pour «une libération qui ne vient de nulle part» (*Pauvreté de l'Église*, § 2). La cause de cette pauvreté réside dans les structures injustes qui sont un péché social ou structurel, qui génèrent une violence structurelle.

Face à cette réalité, l'Église se convertit et invente *un nouveau langage*. Elle exprime le souhait «que l'Église présente toujours plus clairement en Amérique Latine un visage réellement pauvre, missionnaire et pascal; qu'elle soit libre de tout pouvoir temporel et audacieusement engagée dans la libération de tout l'homme et de tous les hommes.» (*Jeunesse*, § 15).

À Medellín, l'Église d'Amérique Latine prend conscience de *son identité et de sa mission*: marcher vers la libération pleine et entière de l'Amérique Latine, «en lui offrant la richesse d'un salut plénier dans le Christ Seigneur» (*Catéchèse*, § 6).

À partir de ce moment, la marche de l'Église latino-américaine aura un cap fixe que le temps concrétisera et enrichira, mais dont elle ne déviara pas malgré toutes les difficultés internes et externes. Medellín n'est pas seulement le point d'arrivée de tout un processus, c'est **le point de départ** de l'Église en Amérique Latine. À 30 ans de la tenue de cette conférence, «l'esprit de Medellín» est toujours en vigueur et d'actualité¹.

PUEBLA

le contexte

Malgré ce que l'on pouvait espérer, les années 70 sont le temps des dictatures dans le Cône Sud, en Amérique Centrale et dans les Caraïbes: Strössner, Pinochet, Bánzer, Videla, Somoza, Duvalier. Des mouvements de guérilla surgissent, qui sont réprimés de manière brutale au nom de la doctrine de la Sécurité Nationale. La seule lueur de liberté sera en juillet 1979, après Puebla, le triomphe des sandinistes au Nicaragua, sous le patronage de la doctrine des droits de l'homme du président Carter. Au plan économique, la crise du pétrole permet l'afflux de capitaux étrangers en Amérique Latine, ce qui sera à la racine de la grave crise ultérieure de la dette extérieure.

1/ Voir «Vigencia y novedad de Medellín», *Páginas* (Lima) t. 23, n° 152, août 1998; et «A treinta años de Medellín», *Revista*

Latinoamericana de Teología (San Salvador) t. 15, n° 45, sept-déc. 1998.

Au niveau ecclésial, le synode de 1971 sur la justice déclare que cette dernière fait partie intégrante de l'évangélisation. Les évêques du Tiers-Monde font entendre leur voix au synode de 1974 sur l'évangélisation, et l'exhortation post-synodale *Evangelii nuntiandi* (1975) parle d'une étroite relation entre évangélisation et libération.

Pendant ce temps, **la réalité sanglante du martyre** irrigue d'un témoignage de foi la terre latino-américaine. Il s'agit d'une réalité nouvelle, puisque ce sont des gouvernements officiellement catholiques qui assassinent des prêtres, des catéchistes, des laïcs, des femmes, des enfants, et même des évêques, au nom de la Civilisation chrétienne occidentale. La théologie vit un moment d'exil et de captivité. C'est un temps de passion pour toute l'Amérique Latine.

C'est dans ce contexte que se tient l'assemblée de Puebla. Elle aurait dû se tenir en 1978 pour les dix ans de Medellín, mais a été retardée en raison de la mort de Paul VI et de Jean-Paul I. Jean-Paul II la convoquera pour janvier 1979.

Puebla, sereine confirmation de Medellín

Si Medellín surgit dans le contexte de Vatican II et de *Populorum Progressio*, Puebla prend pour thème : « Le présent et l'avenir de l'évangélisation en Amérique Latine » à la lumière de *Evangelii nuntiandi*. Bien qu'inaugurée par Jean-Paul II, cette assemblée se situe dans la ligne de la réflexion sur l'évangélisation mise en route par Paul VI. Ses trois axes de recherche sont les suivants :

- le défi de la réalité latino-américaine, dont le cri monte vers le ciel, un cri qui s'est aggravé depuis Medellín, et qui constitue un scandale et un péché contraire à la volonté de Dieu.
- la communion et la participation comme horizon du plan de Dieu, le Royaume de Dieu qui contraste avec la dure réalité latino-américaine.
- dans cette situation de contraste, les évêques réunis à Puebla font « l'option préférentielle pour les pauvres », un choix prophétique en continuité avec Medellín.

On a pu dire que si Medellín avait été comme la Pentecôte de l'Amérique Latine, Puebla fut comme le concile de Jérusalem : une sereine confirmation de Medellín.

Avant Puebla et pendant l'assemblée elle-même, on a livré de dures batailles théologiques dont l'enjeu était de définir quel était le plus grand défi pour l'évangélisation; pour certains, il s'agissait de la sécularisation et de l'athéisme; pour d'autres, de la misère du peuple. Les deux tendances se reflètent dans les textes de Puebla, mais la réception qui en a été faite en Amérique Latine a laissé dans l'ombre les autres thèmes pour se concentrer sur **l'option pour les pauvres**, option qui, après Puebla, est passée dans le magistère universel de Jean-Paul II (par exemple, dans *Tertio adveniente millenio*, 51). 20 ans après Puebla et bien que beaucoup de choses aient changé, son message reste en vigueur. Les visages douloureux des pauvres d'Amérique Latine (31-39) continuent de refléter les traits souffrants du Seigneur qui nous interrogent et nous interpellent.

LE CHEMIN DE PUEBLA À SANTO-DOMINGO

le contexte socio-politique

Tandis que dans presque toute l'Amérique Latine, de fragiles démocraties se frayent difficilement un chemin, sous la tutelle des militaires et de l'oligarchie économique, en Europe, c'est le mur de Berlin qui tombe (1989) et le socialisme d'État qui disparaît. La guerre froide se termine et la tension se joue désormais entre le Nord et le Sud.

Au niveau économique, tout se globalise et le néolibéralisme se présente comme le système universel hors duquel il n'y a point de salut. La conséquence de ce système d'idolâtrie du marché est l'augmentation de la pauvreté, l'exclusion de millions de pauvres qui constituent les « masses en excès » de l'humanité. Se joint à cela le poids de la dette extérieure, qui devient de plus en plus insupportable pour les pays endettés. D'autre part, l'économie informelle, le narcotrafic et la violence augmentent, surtout au Pérou (Sentier Lumineux) et en Colombie (guérilla, paramilitaires, militaires).

Une nouvelle ambiance, appelée **post-modernité**, commence à flotter dans l'atmosphère. La pensée devient « light »; les grands récits et les utopies tombent et cèdent la place aux petits récits de la quotidienneté. Mai 68 est loin. D'un autre côté, surgissent en force des mouvements de défense de la femme, de l'écologie, des cultures et des droits de l'homme.

Au niveau ecclésial, ces années sont marquées par la forte personnalité du pape polonais Jean-Paul II, qui unit à une grande sensibilité sociale le désir de maintenir la cohésion et la force de l'Église. Ses encycliques sociales (*Laborem exercens*, 1981; *Sollicitudo rei socialis*, 1988; *Centesimus annus*, 1991) constituent une forte critique tant du socialisme que du capitalisme sauvage et libéral.

En Amérique Latine, le martyre continue et les sectes se développent. La théologie de la libération reçoit de sévères avertissements de Rome au travers de la Congrégation pour la doctrine de la foi (*Libertatis nuntiis*, 1984; *Libertatis conscientia*, 1986), mais le pape Jean-Paul II écrit aux évêques du Brésil réunis à Itaici (1986) que la théologie de la libération est adaptée et nécessaire pour l'Amérique Latine, du moment qu'elle reste conforme à la Bible et à la Tradition. C'est dans ce contexte que se réunit la conférence de Santo-Domingo.

Santo Domingo, l'ouverture au culturel

Santo-Domingo se tient en 1992, 500 ans après le début de l'évangélisation, conjoncture qui oblige à faire un bilan et à proposer de nouveaux objectifs pour l'évangélisation. Le thème : « *Nouvelle évangélisation, promotion humaine et culture chrétienne* » indique que l'évangélisation reste étroitement unie au social mais qu'elle s'ouvre au culturel.

Il n'a pas manqué de voix, dans la conférence et au-dehors, qui voulaient que le thème de la culture remplace celui des pauvres. Il n'en fut pourtant pas ainsi et Santo-Domingo réaffirme les lignes de Medellín et de Puebla : « *Nous faisons nôtres le cri des pauvres. Nous assumons avec une ardeur renouvelée l'option évangélique préférentiel pour les pauvres, en continuité avec Medellín et Puebla. Ce choix, non exclusif ni excluant, éclairera, à l'imitation de Jésus-Christ, toute notre action évangélisatrice* ».

Ainsi, Santo-Domingo s'ouvre à d'autres réalités (les cultures, la femme, la terre, l'écologie, les jeunes, les droits de l'homme...) sans pour autant faire marche arrière, mais en confirmant le chemin tracé par Medellín et Puebla².

2/ V. CODINA & J. SOBRINO, *Santo Domingo '92. Cronica testimonial y análisis contextual*. Sal Terrae, Serie *Aquí y ahora* n° 22, Santander 1993.

conclusion

Le chemin commencé par Vatican II a été fécond. À l'aube du troisième millénaire l'Église d'Amérique Latine possède une trajectoire propre, irriguée par le sang des martyrs (Romero, Angelelli, Gerardi, pour ne citer que des évêques), éclairée par le témoignage de pasteurs exemplaires et proches de leur peuple (Larrain, Landázuri, Proaño, pour ne citer que le nom des morts), soutenue par la foi de millions d'hommes et de femmes croyants, qui avance vers le Royaume comme le Peuple de Dieu de l'Exode.

« De même qu'Israël, le premier Peuple, découvrait autrefois la présence salvatrice de Dieu quand celui-ci le libérait de l'oppression d'Égypte, lui faisait franchir la Mer Rouge et le conduisait en Terre promise, de même nous, nouveau Peuple de Dieu, nous ne pouvons pas ne pas voir le passage de Dieu qui sauve, quand s'effectue 'le développement véritable, qui est le passage, pour chacun et pour tous, de conditions moins humaines à des conditions plus humaines' » (Medellín, *Introduction*, 6). L'Esprit du Seigneur continue de guider son peuple en Amérique Latine.

Victor Codina

*Casilla 319
Santa Cruz
Bolivie*

NOUVELLES SOLIDARITÉS DANS LE CONTINENT

LE SYNODE DES AMÉRIQUES

par Virgil Elizondo

Virgil Elizondo, recteur émérite de la Cathédrale San Fernando, enseigne au Centre Culturel Américano-Mexicain à San Antonio (Texas). Il a publié plusieurs ouvrages, notamment : L'avenir est au métissage (Mame 1987). Il est membre du comité de rédaction de plusieurs revues : Concilium, la Revue latino-américaine de théologie et Achtus (Journal of Hispanic-Latino Theology).

L'auteur nous montre comment Medellin fut l'étincelle d'un processus qui, avec ses hauts et ses bas, a généré entre autres le synode de l'Église d'Amérique où les évêques des deux sous-continentes «se sont parlé».

Medellin, ce fut comme **l'explosion inattendue d'un volcan**. Le catholicisme latino-américain avait été un peu comme le géant endormi dans l'univers de la famille catholique. Elle apparaissait comme totalement dépendante de l'Europe et de l'Amérique du Nord en ce qui concerne la pensée, le personnel missionnaire et la pratique pastorale. On aurait pu appliquer à l'Amérique Latine la fameuse remarque de Nathanaël quand il apprit que le Messie venait de Galilée: «Que peut-il sortir de bon de l'Amérique Latine?»

A Medellin, les évêques adoptèrent une nouvelle méthode comme base de la pratique pastorale et de la réflexion théologique: «Voir, juger, agir». Le point de départ de tout travail d'Église devait être la réalité du continent, les structures d'oppression qui avaient généré la misère massive et persistante des masses populaires. Au milieu de ce peuple, l'Église se devait d'être non seulement pacificatrice mais surtout promotrice de la vie. Dans ces circonstances concrètes, vie signifiait libération de toutes ces situations déshumanisantes.

L'explosion de Medellin eut rapidement **des répercussions dans le monde entier**. Pas seulement dans l'Église, mais aussi dans les cercles politiques, économiques et militaires. Je ne connais pas d'autres événements d'Église, avec ce qui en a découlé, qui aient saisi le monde aussi rapidement. Medellin est devenu rapidement la pierre angulaire et la référence d'une nouvelle manière de connaître et d'être l'Église, l'Église des pauvres. La théologie de la libération, avec son « option pour les pauvres » si controversée, et les CEB furent envoyées comme des missiles dans l'espace ecclésiastique de la planète. Une toute nouvelle orientation était née; la théologie et les pratiques pastorales qui en sont issues continuent aujourd'hui à améliorer la vie de millions de personnes. Les conclusions de cette conférence ne se sont pas limitées à l'Amérique Latine ni même au catholicisme. Elles font partie de la panoplie des protestants et des catholiques à travers le monde, surtout le Tiers-Monde.

On pensait que **la conférence de Puebla** (1979) allait s'opposer à cette ligne. Après beaucoup de chauds débats, elle fut pourtant confirmée avec son option pour les pauvres et ses CEB. Mais Puebla ajouta une dimension: *l'importance et la légitimité des expressions de la religion populaire*. Il révisa aussi l'option préférentielle pour les pauvres en disant qu'il ne s'agissait pas d'exclusion.

LE SYNODE DES AMÉRIQUES

A Santo Domingo (1992), Jean-Paul II comprit que ces conférences ne suffisaient pas pour aborder vraiment les questions sociales et ecclésiales du continent américain. *La solidarité de l'hémisphère tout entier était nécessaire pour y faire face*. C'est ainsi qu'il convoqua à Rome un synode de toute l'Amérique. En novembre 1997, pour la première fois dans l'histoire, des évêques représentant toute cette région se rassemblèrent pour réfléchir en tant que pasteurs sur « l'Église en Amérique ». Beaucoup parlaient « des Amériques ». Mais le pape insista sur « l'Amérique ». Il apporta plusieurs raisons pour cela: toutes les Églises locales du continent sont de jeunes Églises, toutes furent fondées dans la foulée de la colonisation européenne, toutes sont confrontées aux oppositions entre autochtones et immigrants, toutes ont été pour l'esclavage, la dimension chrétienne a été présente dès le début et, géographiquement, elles sont reliées les unes aux autres. Dans ce sens, le pape lança aux évêques le défi de penser et de travailler ensemble pour une Amérique unie car l'Église ne peut tolérer les frontières qui divisent.

Contrairement à la conférence de Medellin qui avait été très animée, le synode romain fut très lourd (260 discours en 12 jours, et sans débats!). Il n'y eut pas de place pour de vraies discussions ouvertes. *La présence dominante de la Curie en fit un synode plus romain que souhaité.* Il chercha pourtant une manière créative de répondre aux besoins brûlants et vraiment alarmants des populations. Tout le monde est d'accord, par exemple, sur le caractère central et donc sur l'importance de l'Eucharistie pour les catholiques. Mais qui va alors circuler partout pour aller la célébrer dans des paroisses où il n'y a qu'un seul prêtre pour 60 ou 80 mille personnes? Qui ira le faire dans les villages éloignés qui ne reçoivent jamais la présence d'un prêtre ordonné? On discuta aussi de la dette extérieure mais sans préciser aucune direction claire. Aucune place non plus pour une expression culturelle latino-américaine. Les célébrations liturgiques y furent aussi très romaines. Ce fut un synode romain dans toutes ses composantes.

une réelle recherche en commun

Mais malgré toutes ces limites, l'Esprit y a vraiment travaillé. Les stéréotypes ont rapidement volé en éclats lorsque les évêques se sont mis à parler amicalement entre eux de leurs pays respectifs avec leurs problèmes et leurs défis. Ils ne discutaient pas d'idéologies mais des réalités humaines. Ils ne parlèrent pas non plus de l'option pour les pauvres ni des CEB: tout cela faisait déjà partie de l'enseignement ordinaire de l'Église. En 1968, il y avait la tendance à considérer les USA et l'Europe comme des grands frères dominateurs et oppresseurs. Cette fois, on se retrouvait tous ensemble pour une recherche commune.

La question de **la mondialisation de l'économie** recelait des implications et des défis pour tout le monde; il était clair qu'il n'y avait pas d'accusés à blâmer ni de solutions-miracles à espérer. Ce phénomène était là: ce n'était ni le temps ni le lieu de s'en réjouir ou de le condamner. Il fallait de toute urgence discerner et découvrir comment gérer au mieux cette situation.

L'immigration apparut rapidement aussi comme une des questions-clefs qui se posait à l'Église en matière de pastorale. C'est le plus pauvre d'entre les pauvres qui ose courir les risques et les nombreux dangers de l'immigration. Dans notre monde, la division entre ceux qui possèdent d'énormes richesses et ceux qui ne disposent même pas du

minimum vital se fait toujours plus criante; c'est elle qui nourrit l'immigration. Les pauvres n'ont pas d'autre choix: c'est émigrer ou mourir! C'est une question de droit à la vie! Pour l'Église, la «migration illégale» n'existe pas. Elle ne voit que le pauvre qui chemine péniblement vers une terre promise. Elle se doit de trouver des moyens efficaces pour les aider, surtout au moment où ils arrivent et commencent à s'installer dans un environnement urbain ou même dans un autre pays, toutes des situations nouvelles pour eux.

La dette étrangère fut aussi un souci permanent: «Qui prête quoi à qui?», telle fut la question de base. «Où est passé cet argent?» Les autorités officielles qui l'ont volé ne devraient-elles pas être mises en demeure de le restituer? A la base de ces questions, il y a la réalité brute que ce sont les pauvres qui souffrent des conséquences de cette injustice au niveau du prix dérisoire auquel on leur achète leurs produits. Ces derniers doivent en effet être exportés et les populations locales continuent à souffrir de la faim et de la misère alors que l'on paie des intérêts astronomiques à des banquiers anonymes, lesquels continuent à satisfaire leur soif inextinguible de richesses en écrasant les pauvres comme on presse des citrons.

L'exhortation post-synodale «*Ecclesia in America*» appelle à la construction d'une culture de la solidarité et c'est exactement ce qui a vu le jour au synode. La balle est dans le camp des Églises locales: c'est à elles d'inventer des moyens créatifs pour bâtir cette solidarité à tous les niveaux. Medellín, c'était l'étincelle qui a fait démarrer le processus. A certain moment, on a eu l'impression que le feu mourait. Mais il renaît sans cesse avec une force nouvelle. L'Église d'Amérique s'est engagée à travailler avec toutes ses populations et à tous les niveaux de la société; elle veut faire surgir ce changement indispensable aux plans personnel, structurel et culturel. C'est cela qui libérera le peuple de ces situations déshumanisantes qui dévastent toujours une grande partie de l'hémisphère.

Virgil Elizondo

*3019 West French Place
P.O. Box 28185
San Antonio Texas 78228
USA*

LES C. E. B. AU BRÉSIL

EXIGENCES D'ŒCUMÉNISME ET D'INCULTURATION

par Faustino Teixeira

Medellin, Puebla, Santo Domingo: l'option pour les pauvres ne pouvait pas éviter la question de l'inculturation et du dialogue interreligieux. La IX Interecclésiale l'aborde la même année que la Conférence de Santo Domingo et la considère comme un défi incontournable pour les CEB.

NDLR: Suite de l'article de F. Teixeira publié dans Spiritus n° 155, pages 182-191.

la IX^e Interecclésiale et le défi de l'accueil interreligieux

Certains événements au cours de l'Interecclésiale de Santa Maria ont marqué la dynamique de la préparation de la IX^e Interecclésiale. Les thèmes sensibles abordés à Santa Maria, les tensions fréquentes au cours des débats et surtout la teneur du document final ont incité l'évêque du diocèse, Dom Ivo Lorscheider, à écrire à ses frères dans l'épiscopat pour leur faire part de ses impressions sur la Rencontre¹. Dans une lettre datée du 16 septembre 1992, il leur propose quelques sujets de réflexion et soulève, entre autres, la question d'une révision profonde des Rencontres Interecclésiales: «Quelle est leur véritable but? Qui doit y participer et avec quelle responsabilité? Comment procéder à l'élaboration et à l'approbation des documents, messages et motions? Comment assurer un œcuménisme et un dialogue interreligieux corrects au cours d'une rencontre de communautés catholiques?»². Dans cette lettre, Dom Ivo suggère la reprise d'une étude théologique et pastorale sur les CEB par quelques instances de la CNBB.

les défis en jeu

Accueillant la proposition de Dom Ivo, le Conseil permanent de la CNBB, réuni en novembre 1993, a adressé une lettre aux CEB. Cette lettre souligne **l'importance de la communion ecclésiale**, caractéristique essentielle des CEB ; elle énumère quelques-uns des défis qu'elles ont à relever : leur caractère de masse, l'ouverture à la religiosité et à la culture populaire, leur spiritualité et les liens qui les unissent entre elles et avec les autres instances ecclésiales. Les évêques rappellent aussi la nécessité de préparer les communautés au dialogue avec les autres Églises et religions. Ils redisent à ce propos qu'il est important d'approfondir le thème de l'ecclésialité des CEB (leur identité catholique, leurs célébrations liturgiques, l'exercice de leurs ministères et charismes, etc.) et proposent d'entrer en dialogue avec des représentants des CEB pour discuter de ces questions et d'autres jugées importantes pour l'avenir des CEB³.

Avec l'appui de la CNBB, une Commission épiscopale créée par son Conseil permanent s'est réunie deux fois avec des représentants de la Coordination nationale dans le but d'ouvrir le dialogue entre la CNBB et les CEB et de traiter des questions touchant ces dernières et les Interecclésiales. Ces réunions eurent lieu en juin 1994 et en avril 1995.

à la fois catholique et œcuménique

Lors de la première réunion, on traita surtout de l'identité des CEB et des Interecclésiales. Les conclusions furent très nettes : « Les CEB et les Interecclésiales sont catholiques et ouvertes à une pratique œcuménique » et la responsabilité ultime de l'organisation des Interecclésiales revient à l'Église catholique qui compte sur la collaboration d'autres Églises⁴. On souligna dès lors la nécessité d'approfondir la dimension œcuménique des CEB et les questions touchant au dialogue interreligieux : la matrice

1/ Voir TEIXEIRA F., *Os Encontros...* op. cit. p. 205.

2/ Ibidem, p. 206.

3/ CNBB, *Cartas as Comunidades Eclesiais de Base*. In TEIXEIRA F., *Os Encontros...* p. 208-214.

4/ *Ata do primeiro encontro da comissão de dialogo*. In TEIXEIRA F., *Os Encontros...* op. cit. p. 217. Comme le rappelle C. Boff, si, jusqu'à la VIII^e Interecclésiale la question de « la catholicité institutionnelle

des CEB » manquait de clarté théologique et pratique, le dialogue inauguré par la lettre de Dom Ivo balise le terrain de l'identité des CEB et de leur relation aux autres Églises, tranquillisant ainsi les milieux épiscopaux inquiets, suite aux rumeurs « d'autonomisation » des CEB. Cf BOFF C., *CEBs: a que ponto esta e para onde vao*. In Varios, *As comunidades de base em questao*, op. cit. p. 269.

pluriculturelle du catholicisme, le dialogue avec la religion afro-brésilienne et le défi de l'inculturation (liturgique, théologique et pastorale).

un appel à plus d'inculturation

La seconde réunion aborda plus particulièrement les défis de l'inculturation et de la liturgie et la question des ministères, en mettant l'accent sur la participation de la femme. Les participants purent constater les signes significatifs des progrès du cheminement des CEB dans le domaine de l'inculturation. L'insertion populaire des CEB a favorisé leurs progrès remarquables aussi bien dans le domaine de la liturgie, grâce à l'intégration d'expressions culturelles populaires (inculturation liturgique), que dans le domaine œcuménique en encourageant une meilleure compréhension des autres modes de vie religieuse. Quant aux ministères, les CEB ont contribué à une prise de conscience toujours plus grande du sacerdoce commun du Peuple de Dieu et de son caractère missionnaire. Il convient ici de souligner la participation des femmes qui assurent un plus grand dynamisme, un climat de joie et de créativité dans la pratique des ministères. La participation collégiale au niveau de multiples services constitue une contribution importante dans l'affirmation de la citoyenneté ecclésiale des pauvres bien que, dans le domaine des ministères, de nombreux défis restent à relever : la concentration des ministères entre les mains du clergé, le caractère nettement supplétif et instable des ministères laïcs, le refus de reconnaître la compétence et la dignité des laïcs dans les différents ministères.

Quelques suggestions furent faites au cours de cette seconde réunion en vue de la IX^e Interecclésiale : veiller à une plus grande participation féminine, maintenir un climat de dialogue, d'entraide, de confiance et de responsabilité, mieux préparer les célébrations sans perdre de vue la dimension œcuménique, accorder à la participation eucharistique toute son importance et assurer un accompagnement plus direct de la CNBB dans la préparation de la Rencontre⁵.

Ces réunions furent très importantes pour lever des malentendus et favoriser un climat de sérénité en préparation de la IX^e Interecclésiale. Elles répondirent de façon pleinement satisfaisante à leur objectif : **créer un lieu de dialogue entre CNBB et CEB**. La participation de Dom Paulo Ponte, archevêque de Sao Luis (MA), chargé d'accueillir l'Interecclésiale, fut décisive : elle

5/ Ata do 2º Encontro da Comissão de Diálogo. In TEIXEIRA F., Os Encontros... op. cit. p. 221-231.

confirma sa volonté d'assumer la Rencontre en dissipant quelques-uns de ses doutes personnels et en le rassurant face à de très nombreuses interpellations à propos de son intention d'accueillir l'Interecclésiale dans son diocèse.

LA IX^e INTERECCLÉSIALE

Après une période féconde de préparation aux niveaux locaux, diocésains ou des états, Sao Luis do Maranhao accueille la IX^e Interecclésiale du 15 au 19 juillet 1997. Elle réunit 2 359 délégués de la base, originaires de 240 diocèses, 57 évêques, 66 représentants d'Églises évangéliques, 53 représentants de 33 communautés indigènes, 53 organisateurs et organisatrices, et des invités venus du monde entier. Un climat d'accueil régna dès l'arrivée des délégués reçus dans des familles et il se maintint durant toute la Rencontre. La célébration d'ouverture fut placée sous le signe de **l'hospitalité interreligieuse** : la prière a réuni l'archevêque, le pasteur évangélique, la « mae de santo » et le « pajé » indigène sous un grand calicot qui disait : « Nous prions tous ensemble, fraternellement, comme notre Père le veut »⁶.

Le thème de la Rencontre : *les CEB, vie et espoir des masses* fut traité selon 6 grands axes dans les différentes sections de travail : les CEB et le catholicisme populaire ; les CEB et les religions afro ; les CEB et le pentecôtisme ; les CEB et la culture de masse ; les CEB, les exclus et le mouvement populaire ; les CEB et la question indigène.

œcuménisme et dialogue interreligieux

Cette question fut surtout traitée dans trois sections. Dans la section des religions afro-brésiliennes, on remarqua la force du témoignage de la **valeur des rites afro** et la signification que leur donnent ceux qui les pratiquent. Les participants manifestèrent le désir de mieux connaître « le monde religieux afro-brésilien et ses diverses expressions, des 'congadas' aux 'terreiros', en dépassant une vision purement folklorique »⁷. Le problème afro fut également soulevé à d'autres occasions, particulièrement au cours de certaines célébrations.

6/ *Carta de Sao Luis, 9º Encontro Intereclesial: CEBs: vida e esperança nas massas. Conjuntura social e documentação*

eclesial. Encarte do Boletim da CNBB – 24/07/1997, p. 1.

7/ *Ibidem* p. 2.

Un autre appel a été lancé par la section des communautés indigènes. Les frères et sœurs indigènes ont souligné l'importance de **la conservation de la nature** et ont tout particulièrement attiré l'attention sur la grande diversité et la richesse des cultures et des rites jusqu'ici peu intégrés dans la liturgie des communautés.

Quelque chose de nouveau a été vécu dans la section du pentecôtisme. Pour la première fois dans leur histoire, les CEB ont débloqué le dialogue avec les pentecôtistes. L'assemblée plénière de la section a témoigné d'une nouvelle sensibilité et ouvert de nouvelles perspectives de dialogue: «favoriser le dialogue grâce à de petits gestes; respecter et valoriser l'autre en lui offrant la possibilité et en l'encourageant à assumer un leadership; approfondir le dialogue grâce à des rencontres et aux invitations à des événements vécus ensemble ou à des célébrations communes; souligner le travail social de base en faveur de la vie; ne pas trop vouloir officialiser l'œcuménisme; cultiver l'humilité, la solidarité et l'hospitalité».

La «Lettre de Sao Luis» met en évidence cette nouvelle sensibilité: «Il nous faut vaincre certains préjugés à l'encontre des membres des Églises pentecôtistes et, à l'intérieur de l'Église catholique, à l'encontre du Renouveau charismatique. Pour entrer en dialogue, il convient de partir du vécu quotidien et des initiatives concrètes prises dans la lutte en faveur du peuple et qui s'enracinent dans la Bible. C'est ainsi que s'ouvrira un chemin nouveau de dialogue œcuménique et de coopération vécue»⁸.

apport des exégètes

Cette vision d'un accueil interreligieux a été largement développée dans les interventions des biblistes au cours de l'assemblée plénière du second jour (Carlos Mesters, Milton Schwantes, Marcelo Barros). Ils ont montré de façon très concrète comment la relation du christianisme aux autres traditions religieuses doit être caractérisée par une réelle ouverture précisément parce que **le Dieu de Jésus est accueil**. Ils ont présenté la Bible comme un livre qui nous aide à être les hôtes les uns des autres, à

8/ Ibidem p. 3. Malheureusement, cette attitude d'accueil ne fut pas celle de certains milieux du Renouveau charismatique catholique qui, après la Rencontre, ont envoyé une note à la CNBB condamnant la présence d'une «mae de santo» pendant les célébrations d'ouverture et de clôture. Les charismatiques dénonçaient surtout le

danger de «synchrétisme» dans les CEB et la mise en péril de leur identité catholique. Il s'agit d'une réaction typique d'un mouvement qui n'a pas réussi à progresser dans la réflexion théologique et la sensibilité dialogique qui puise son dynamisme dans Vatican II lui-même.

accueillir l'autre et à être accueillis par lui. La Bible n'est pas un outil qui sert à diviser, mais un miroir qui nous invite à découvrir l'autre. Commentant les textes de Mathieu et de Marc, un des intervenants a rappelé que les disciples envoyés en mission ne doivent rien emporter, ni or, ni argent, ni manteau, ni tunique de rechange, ni sandales. Ils doivent être porteurs de paix : « En entrant dans une maison, saluez ceux qui s'y trouvent ». Et que la paix soit sur eux (Mt 10,9-13). Ils ne doivent pas non plus emporter de provisions. Jésus leur a recommandé de « ne rien emporter pour la route », pas même du pain, et de manger ce qu'on partagera avec eux (Mc 6,8). La Bible est un livre de paix et de patience. C. Mesters la compare à une maison populaire dont la porte s'ouvre largement sur la route où circulent les gens. Les passants peuvent entrer, ils seront bien accueillis et se sentiront chez eux.

La IX^e Intereclésiale a conclu ses travaux dans la célébration d'un au-revoir et d'un envoi. Tous se sont engagés de manière résolue à poursuivre leur cheminement dans la voie des communautés et des Intereclésiales, sans violence mais avec fermeté, au service de la vie à l'aube du nouveau millénaire.

UNE DOUBLE RÉOLUTION

Cette Intereclésiale a mis en évidence un thème qui devient de plus en plus important dans l'évolution des communautés, celui de **l'inculturation libératrice et de l'élaboration d'un projet œcuménique d'Église ouvert aux diversités et au dialogue dans un monde pluriel.**

identité et tradition dans un monde pluriel

Le processus actuel de globalisation modifie les contextes locaux et personnels de vie sociale et provoque l'émergence d'un « ordre social post-traditionnel »⁹ dans lequel les traditions, sans perdre leur identité, changent de statut : elles sont dialectiquement obligées de s'exposer. Dans une société « post-traditionnelle » comme la nôtre, les identités

9/ GIDDENS Anthony, *Para alem da esquerda e da direita*. Sao Paulo, Unesp. 1975, p. 13 : « Un ordre social post-traditionnel n'est pas celui dans lequel la tradition disparaît. Bien au contraire, c'est

celui dans lequel la tradition change de statut. La tradition doit pouvoir s'expliquer et s'ouvrir aux questions comme aux discussions ».

religieuses sont continuellement mises au défi de se déclarer, d'affronter les différences et de s'enrichir. Il n'y a plus moyen d'échapper à ce processus permanent de redéfinition d'identité et de réinvention de la tradition (d'une redécouverte du sens) dans une société plurielle. «Le monde est en mutation et les circonstances dans lesquelles nous vivons évoluent, remettant en question les 'certitudes' de foi codifiées au cours des époques passées. Cette remise en question n'exige cependant pas qu'on abandonne la tradition, mais qu'elle soit réinterprétée pour qu'elle puisse répondre aux situations actuelles»¹⁰.

Dans cette nouvelle perspective, les traditions sont confrontées à une double option : ou le refus d'engagement dialectique et de recherche, ou l'ouverture dans le dialogue. La première option conduit au fondamentalisme qui consiste en « une défense de la tradition dans ses expressions traditionnelles »¹¹ en réaction face aux situations nouvelles dans une conjoncture de globalisation. Pour le fondamentaliste, sa tradition possède déjà sa propre vérité, sans aucun besoin de justification. On assiste donc à un refus radical de toute ouverture au dialogue ou de processus herméneutique. Cette attitude est caractérisée par une violence potentielle qui, en certaines circonstances, peut exploser en intolérance active, animosité, amertume ou violence déclarée.

La seconde option, celle de la communication dialogique, s'impose aujourd'hui comme un des défis majeurs de l'humanité à l'aube du troisième millénaire. Il est vrai que la différence peut conduire à l'hostilité, mais elle peut également être condition d'accord et de solidarité. Le partage d'horizons différents rend possible l'enrichissement de chacun d'entre eux, c'est-à-dire une meilleure auto-compréhension qui, à son tour, élargit la communication¹².

10/ AMALADOSS Michael, *Pela estrada da vida; pratica do dialogo inter-religioso*. Sao Paulo, Paulinas, 1996, p. 164.

11/ GIDDENS Anthony, *Para alem da esquerda e da direita*, op. cit. e tb p. 59, 100 e 142.

12/ Lors d'une interview récente, le grand penseur français Paul Ricoeur, âgé de 93 ans, a souligné l'importance du «devoir d'hospitalité» qui doit caractériser les religions. De même que le langage ne peut

être compris indépendamment des langues, ainsi la religion ne peut exister hors des religions. La relation avec la vérité ne peut se concevoir comme une relation de possession mais comme une relation d'appartenance. Gabriel Marcel a bien résumé cette problématique en déclarant qu'il « espérait se situer dans la vérité ». Cf MACEIRAS M., *Entrevista com Paul Ricoeur*. Moralia (20): 100-101, 1997.

un chemin difficile et incontournable

Le cheminement des CEB doit s'orienter dans cette direction en posant des signes visibles d'ouverture et de sensibilité œcuménique et interreligieuse. Compte tenu de la complexité du monde religieux brésilien, les CEB se trouvent confrontées à des situations inhabituelles: formes singulières d'inculturation chrétienne, identités multiples ou pluralité d'appartenance. Certains auteurs soulignent la nécessité d'approfondir et d'élargir la portée du principe d'identité du catholicisme à partir de la pratique courante de plusieurs CEB. La vie quotidienne des CEB a suscité une réflexion plus sérieuse sur la question du syncrétisme dans le monde religieux brésilien. Il est vrai que le terme fait peur, surtout dans les milieux théologiques plus traditionnels et dans certains cénacles ecclésiastiques, parce qu'on le confond avec «mélange», «amalgame indifférencié», «assemblage délétère» ou «contamination». Dans ces milieux, il n'y a place que pour une conception monolithique de l'identité.

syncrétisme et inculturation

On constate un certain écart entre le langage théologico-pastoral traditionnel et les théories anthropologiques récentes qui s'efforcent de rendre compte du phénomène du syncrétisme. Pierre Sanchis, anthropologue qui a étudié le phénomène de manière approfondie au Brésil, déclare qu'il faut dépasser une réflexion purement descriptive du contenu du syncrétisme, conditionnée par un jugement de valeur, pour se livrer à une réflexion plus analytique. Il propose dès lors de considérer le phénomène comme «l'élaboration d'un nouveau champ sémantique du sens». «C'est là une tendance universelle qui se manifeste dans tout groupe humain qui entre en contact avec un autre: utiliser les relations perçues dans le monde de l'autre pour réexprimer réalités et relations de son propre univers. En d'autres mots, une tendance des sociétés humaines à entrer dans un processus de redéfinition de leur propre identité dès lors qu'elles sont confrontées à un autre univers symbolique»¹³.

13/ In LESBAUPIN Ivo, *Igreja: comunidade e massa*, op. cit. p. 155-156. Pour Pierre Sanchis, la question du syncrétisme est en relation avec la réflexion en cours dans le monde catholique sur l'inculturation, dans le cadre plus large d'une recherche sur la diversité dans l'unité. Il ajoute qu'on utilise de préférence le terme de «macro-œcuménisme» jugé plus acceptable par les auteurs catholiques que le terme syncrétisme. Cf. *O repto pentecostal à «cultura*

catolico-brasileira». In ANTONIAZZI A. et alii, *Nem anjos nem demônios*, op. cit. p. 49. Dans un article sur l'Intereclésiale de Santa Maria, J.B. Libânio a rappelé qu'au Brésil, en particulier dans le vécu des CEB, la question du syncrétisme est plus à l'ordre du jour que celle du dialogue interreligieux. Cf. LIBÂNIO J.B., *VIII Encontro Intereclesial das CEBs* (eventos no evento), art. cit. p. 793-794.

Ce processus implique la transformation d'un univers particulier et la redéfinition de l'identité sociale. Dans le domaine théologico-pastoral, on préfère parler d'inculturation, ce terme étant plus largement accepté et suscitant beaucoup moins de réticences que le terme syncrétisme. Le processus d'inculturation implique, lui aussi, «l'élaboration d'un nouveau champ sémantique du sens». L'identité religieuse ne perd pas sa raison d'être mais, dans la rencontre avec d'autres cultures, elle entre réellement dans un processus de «réinterprétation créatrice». On ne peut réduire l'inculturation à une simple adaptation du langage. Il serait naïf de croire qu'exprimer un contenu de foi dans une autre langue n'aboutisse pas à une réinterprétation de ce même contenu. Il n'y a donc pas moyen, dans ce domaine, d'éviter «le risque» d'une certaine réinterprétation.

des pistes pour l'avenir

Le défi de l'inculturation du christianisme en cette fin de millénaire est celui de l'accueil et du dialogue, et il apparaît comme une exigence de ré-actualisation de l'expérience chrétienne fondamentale dans la rencontre de la singularité d'autres cultures. Dans ce dialogue, le christianisme est porteur d'une bonne nouvelle libératrice mais il faut qu'il reste ouvert aux «surprises» de Dieu découvertes dans l'univers de l'autre qui, par son altérité, invite à souligner et à développer des aspects inédits de la vérité. Les nouvelles expériences d'inculturation sont révélatrices de la richesse multiforme du mystère de Dieu ¹⁴.

L'expérience concrète vécue aujourd'hui par les CEB et les réflexions qu'elle suscitent, en particulier au sujet des défis de l'inculturation de la foi dans le contexte latino-américain, constituent une importante contribution à la formation du nouveau visage historique du christianisme à l'aube du troisième millénaire.

Faustino Teixeira

*rua Antonio Carlos Pereira, 328
Condominio Tiguera
36071-120 Juiz de Fora-MG,
Brésil*

14/ Pour un développement de la question, voir GEFFRÉ Claude, *La rencontre du christianisme et des cultures*. Revue d'Éthique et de Théologie morale – Le

Supplément (1): 69-91, mars 1995 ; AMALADOSS Michael, *Théologie indienne*, Études (3783): 341-350, mars 1993.

RENCONTRE DE DEUX COURANTS THÉOLOGIQUES ÉCHANGES AFRIQUE – AMÉRIQUE LATINE

par Pierre Diarra

D'origine malienne, Pierre Diarra est docteur en Théologie (Institut Catholique de Paris), en Histoire des religions et Anthropologie religieuse (Paris-Sorbonne). Il est responsable du Service de la Documentation des O.P.M. - Coopération missionnaire et enseigne à l'Université de Bamako et à la Sorbonne Nouvelle (Paris III).

La rencontre des théologiens du Tiers-Monde par le truchement de l'EATWOT a élargi les conclusions de Medellín et Puebla aux dimensions du monde entier et, en particulier, à l'Afrique où, pourtant, la soif de libération avait généré des initiatives depuis longtemps.

Les réflexions menées à Medellín (1968) et à Puebla (1979) ont suscité un grand espoir en Amérique latine même si elles ont soulevé quelques craintes en Occident. Aujourd'hui, les Églises d'Afrique peuvent tenter de mesurer, pour leur part, l'impact et les retombées de ce qui s'est passé lors de ces deux conférences générales de l'Épiscopat latino-américain.

Il faut rappeler que la véritable problématique de ce qu'on appelle aujourd'hui les « théologies de la libération » trouve ses origines en Afrique. En 1955 déjà, sous l'impulsion de M. Alioune Diop, la revue « *Présence Africaine* » permit à des prêtres noirs de s'interroger¹. C'est seulement dans les années 1960 que l'Amérique latine s'oriente vers ce qui deviendra bientôt une théologie de la libération². Et c'est sous l'impulsion de prêtres africains qu'est née, en 1976 à Dar es-Salaam, l'« *Association œcuménique des théologiens du Tiers-Monde* ». Elle est aujourd'hui le principal porte-parole des théologies de la libération.

Nous disposons de fait de textes de théologiens³ et d'évêques⁴ africains, de documents liés à la pratique pastorale ou à la vie des communautés chrétiennes d'Afrique nous permettant de dire que l'essentiel de la réflexion des communautés chrétiennes de l'Amérique latine, rendue officielle à Medellín et poursuivie à Puebla, est parvenu jusqu'en Afrique, et qu'il est possible d'y déceler une influence appréciable.

Les Africains venus en Europe dans les années 1980 pour y poursuivre des études de théologie ou d'autres sciences religieuses n'ont pas eu de peine à entendre parler des théologies de la libération. Et sans doute ont-ils été séduits, compte tenu de leurs origines et de la soif de liberté qu'ils avaient avant de quitter l'Afrique.

Dès les années 1960, Jean-Marc Ela s'était engagé dans la FEANF (Fédération des Étudiants d'Afrique Noire en France) et dans l'UECA (Union des Étudiants Catholiques Africains en France). De retour au Cameroun, il dénonça la culture de la violence et de la mort et organisa sa prédication, son enseignement et ses écrits autour des luttes de libération, conscientisant les uns et provoquant la colère des autres.

La naissance de certaines Églises indépendantes et leurs interprétations de la Bible sont des signes de protestation populaire contre le colonialisme et ses manifestations religieuses. Les premiers discours du kimbanguisme de l'Église de Jésus-Christ sur terre par le prophète Simon Kimbangu (E.J.-C. s. K.) révèlent cette tendance. S'inspirant des mouvements qui ont conduit aux indépendances politiques, certains théologiens souhaitent plus de liberté dans l'Église; d'autres proclament la révélation du « Dieu des Noirs » et plusieurs pensent que le concile Vatican II encourage dans ce sens la recherche et la quête de liberté.

1/ *Des prêtres noirs s'interrogent* (sous la direction de «Présence Africaine»), Paris, Cerf, 1956.

2/ Engelbert MVENG et B. L. LIPAWING, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, – Yaoundé/Paris, CLE/Présence Africaine, 1996, p. 30.

3/ Cf. KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise - Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993, pp. 103-111.

4/ Maurice CHEZA, Henri DEROITE, René LUNEAU, *Les évêques d'Afrique parlent*, Paris, Centurion, 1992, pp. 52-57; 160-169; 277; 335; 393.

EATWOT ET AOTA

L'Assemblée constituante de l'« Association œcuménique des théologiens du Tiers Monde » (EATWOT: *Ecumenical Association of Third World Theologians*) s'est tenue à Dar es-Salaam, en Tanzanie, du 5 au 12 août 1976. Les théologiens latino-américains étaient présents à cette assemblée et, bien sûr, ils ont parlé de leurs préoccupations. Sans doute ont-ils été écoutés par les participants africains. Ceux-ci conçoivent alors l'idée de créer une association exclusivement africaine, laquelle voit le jour l'année suivante à Accra, au Ghana, à l'occasion de la première rencontre de l'EATWOT, sous le nom d'« Association œcuménique des théologiens africains » (AOTA). Il ne semble pas qu'au point de départ, ils aient été influencés par les Latino-Américains, puisque le désir d'élaborer une théologie africaine de la libération se manifestait de fait depuis les années 1955-1956.

déclaration de l'AOTA (Accra)

La déclaration de l'AOTA ne compte pas la théologie de la libération parmi les sources de la théologie africaine. En effet, les cinq sources énumérées sont: la Bible, les religions traditionnelles, l'anthropologie africaine, les Églises indépendantes⁵ et le patrimoine culturel africain. On peut remarquer que le rapport que les théologiens de l'AOTA établissent avec ces sources ressemble à celui que les théologiens latino-américains ont avec la Bible et leur contexte socio-économique. Ainsi, le lecteur africain de la Parole de Dieu rencontre le Dieu libérateur de la Bible avec son message de salut et de libération pour les faibles, les pauvres, les opprimés. Référés à la servitude d'Égypte et à l'exil, le racisme et le colonialisme vécus en Afrique permettent aux couches les plus déshéritées d'accéder à une compréhension de l'Exode et du mystère de l'intervention libératrice de Dieu dans l'histoire humaine.

La plupart des théologiens africains perçoivent les Églises indépendantes comme le fruit direct de l'échec du christianisme oppressif et l'expression du désir d'une libération intégrale de l'Africain. Les Églises indépendantes voulaient se donner **des espaces de liberté et de créativité** difficiles à obtenir dans la société et dans des Églises aux instincts plus

5/ Pius Ngandu NKASHAMA, *La pensée cas du Congo (Kinshasa)*. Paris, politique des mouvements religieux – Le L'Harmattan, 1998.

ou moins racistes et colonialistes. La référence au contexte d'émergence de la réflexion théologique, l'analyse de ce contexte, une lecture libératrice des Écritures et une pratique émancipatrice des communautés sont des catégories propres aux théologies latino-américaines et africaines. Ajoutons cependant que les théologiens africains et noirs américains de l'EATWOT ont protesté contre les théologiens latino-américains, notamment aux congrès de São Paulo en 1979, de New Delhi en 1981 et de Mexico en 1986, leur reprochant de ne pas prendre en compte la question raciale, et précisant que la libération ne concernait pas seulement les Blancs et les Métis, mais aussi les Peaux-Rouges et les Noirs.

CROISEMENT MEDELLÍN – PUEBLA AVEC EATWOT – AOTA

Medellín et Puebla ont représenté pour les théologiens du Tiers-Monde une grande espérance. Les évêques se mettaient de leur côté pour promouvoir les moyens de libération dans divers domaines: religieux, politique, social et économique. Pasteurs et théologiens africains comprennent mieux leur propre situation et signifient dans leur apostolat l'option préférentielle de Dieu pour les faibles, les pauvres et les opprimés. Les rencontres organisées par l'EATWOT et l'AOTA leur ont permis d'être plus sensibles à **la fonction libératrice de la religion**⁶, étant entendu que les religions africaines sont des religions de salut. Ainsi, le message de Jésus-Christ, compris comme une annonce de la libération et du salut⁷, est perçu facilement comme une Bonne Nouvelle qu'il faut traduire dans un langage que les peuples du Tiers Monde puissent comprendre.

A partir de 1977, les théologiens africains, francophones, anglophones, lusophones et arabophones essaient de travailler ensemble. Certains professeurs de grands séminaires et d'autres maisons de formation religieuse intègrent volontiers les théologies de la libération dans leur programme de formation, car ils les trouvent désormais incontournables. Bon nombre de documents, notamment ceux de Medellin et de Puebla, figurent dans les bibliographies, font l'objet de commentaires⁸ et atti-

6/ F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche – Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981.

7/ Cf. F. KABASELE-LUMBALA, *Le christianisme et l'Afrique – Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, pp. 100-102; F. EBOUSSI-BOULAGA, *A contretemps*

– *L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, pp. 142-153.

8/ L. MUSEKA NTUMBA, *La nomination africaine de Jésus-Christ: Quelle christologie?*, Louvain-la-Neuve, mai 1988, pp. 370-431.

rent effectivement l'attention des laïcs, des futurs prêtres et pasteurs. Certains d'entre eux élaborent des réflexions et des mémoires de fin d'études sur les grands thèmes des théologiens latino-américains.

apport des cadres de l'Église

L'approche des théologies de la libération s'intensifie avec les deux instructions de Rome précisant mieux dans le contexte africain la liberté chrétienne et la libération⁹. Même si l'Afrique a toujours eu des moyens pauvres pour assurer la formation des futurs pasteurs et responsables de communautés, elle a souvent bénéficié de la présence de missionnaires, de prêtres et de laïcs soucieux de tenir les Africains au courant de ce qui se passait sous d'autres cieux. Spiritains, Pères Blancs, Jésuites, Dominicains et bien d'autres familles de chercheurs de Dieu, sans oublier les prêtres *Fidei donum*, n'ont pas manqué de proposer des chemins théologiques qui prenaient en compte le sérieux des théologies de la libération. Théologiens et pasteurs africains ont donc bien accueilli ce vent latino-américain et ils ont, semble-t-il, redoublé d'efforts pour lutter pour plus de libération en Afrique. Le dialogue entre Latino-Américains et Africains a enrichi les outils conceptuels des uns et des autres.

De plus en plus sensibles aux luttes de leurs concitoyens pour la subsistance, **les cadres des Églises ont dénoncé les injustices et les oppressions**. Ainsi, à la suite d'évêques comme le cardinal Malula (Zaïre), Mgr de Souza (Bénin) ou Mgr Sidibé (Mali), engagés jusque dans les affaires politiques de leurs pays, le Synode africain de 1994 s'est largement penché sur les problèmes sociaux, économiques et politiques du continent, en ces temps où la confiance et l'espoir laissent souvent la place à la guerre, au chaos et aux incertitudes.

Dans leur message final, les Pères synodaux ont réclamé plus de justice entre le Nord et le Sud, dénoncé la dette extérieure qui humilie les nations pauvres et leur donne une conscience malheureuse d'incapables et d'assistées, et rejeté au nom de leurs peuples ce sentiment de culpabilité qu'on veut leur imposer. Les Églises africaines attendent des prophètes pour notre temps et elles considèrent certains théologiens africains de la libération comme tels, car ils travaillent pour la justice, la promotion de l'État de droit et la formation de tous à la démocratie.

⁹/ *La Documentation Catholique*, n° 1881, 7 octobre 1984, pp. 890-917.

À TOUS NOS LECTEURS

À compter du 1^{er} septembre 1999

les coordonnées des bureaux de la revue changent :

Nouvelle adresse postale :

REVUE SPIRITUS
c/o Séminaire des Missions
12, rue du Père Mazurié
94669 CHEVILLY LARUE Cedex

Nouveaux numéros de téléphone et de télécopie :

Téléphone: 01 46 86 70 30
Télécopie : 01 46 86 72 74

Adresse électronique et C.C.P. restent inchangés :

e-mail: spirifr@aol.com
C.C.P.: 16 507 10 F – Paris

Merci d'en prendre note.

un langage de plus en plus séduisant

Dès les années 1980, ces discours sur la libération apportée par le Dieu de Jésus-Christ séduisent. Le pauvre et la non-personne, eux qui considèrent cette interprétation biblique comme une bonne nouvelle, comprennent leur situation à l'intérieur d'une vision historique plus globale. Désormais, ils sont plus sensibles à la diversité des perspectives théologiques et ils prennent conscience des lieux à partir desquels se tient le discours théologique. De plus, le **Dieu de la vie**¹⁰ dont parlent souvent les théologiens de la libération semble correspondre à une certaine idée du Dieu des religions traditionnelles africaines, devant qui le pauvre ose rester en silence, en contemplation, devant qui il prie, chante et danse pour mieux prendre des engagements socio-politiques. Pour ces théologiens, l'acte premier reste l'engagement et, progressivement, celui-ci est pris très au sérieux en Afrique¹¹.

Selon Jean-Marc Ela, « pour la Bible *qui parle de Dieu et de l'homme d'un même souffle*, la libération du Peuple de Dieu inclut toujours la libération politique, économique et sociale sans pour autant s'y réduire. [...] La foi au Dieu de la Révélation nous libère d'une relation à Dieu vécue dans *l'absolu et comme en dehors des événements et des tensions qui constituent la trame de notre existence* »¹². Est-ce là l'impact de Medellín et de Puebla? C'est possible. Les Latino-Américains insistent sur la libération économique et politique tandis que les Africains mettent en relief **la libération culturelle et spirituelle**. Ce mouvement vers Dieu, le contraire de l'idolâtrie, devient donc action et conduit le croyant à un *logos*, à une parole, à une réflexion et un discours sur Dieu. Cette nouvelle façon de lire la Bible n'avait-elle pas vu le jour en Afrique du Sud¹³ puis dans les anciennes colonies d'Afrique?

option pour les pauvres en Afrique

L'option préférentielle pour les pauvres, en tant que conviction de théologiens et de chrétiens « ordinaires », est, dans le processus de libé-

10/ « Itinéraire d'un théologien de la libération – Interview du P. Gustavo Gutierrez », *Documentation Catholique* n° 1881, 7 octobre 1984, pp. 907-908.

11/ Cf. David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne – Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé, Paris,

Genève, Haho, Karthala, Labor et Fides, 1995, p. 580.

12/ Jean-Marc ELA, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980, pp. 112-113.

13/ Cf. David J. BOSCH, *op. cit.*, pp. 580-599.

ration, le point de départ d'une vie selon l'Évangile, une vie avec le Seigneur et centrée sur lui. Les Africains ne pouvaient pas rester insensibles à cette option. D'ailleurs, depuis la Conférence de Dar es-Salaam, et peut-être déjà avant, les théologies latino-américaines se sont liées aux théologies noires, à la théologie féministe et aux autres théologies du Tiers monde, et ensemble, elles se sont définies comme des théologies de la libération. Elles invitent les communautés ecclésiales de base à se prendre en charge, à créer une société humaine, juste, responsable et respectueuse des droits les plus élémentaires de la personne, spécialement le droit à la vie. Les chrétiens d'Afrique, même s'ils ne vivent pas les mêmes difficultés que leurs frères latino-américains, sont également confrontés à des problèmes liés à la dureté de la vie quotidienne, à l'injustice née de leur histoire. Où qu'il soit, le chrétien semble interpellé par les théologies de la libération à mieux croire, en Église, en un Dieu ami des pauvres et des petits, à rendre meilleures et plus efficaces sa présence et son action dans le monde, dans la réalité socio-politique, dans une fidélité toujours plus grande à l'Évangile.

En 1983 déjà, les membres des deux associations, l'EATWOT et l'AOTA, se retrouvent à Yaoundé, au Cameroun, pour réfléchir avec leurs frères de l'Afrique du Sud. La quatrième rencontre panafricaine de l'EATWOT eut lieu au Caire, en Égypte, du 24 au 28 août 1985, et il y fut clairement question de libération et de Medellin. L'Égypte n'est-elle pas symbolique à plusieurs titres ?

le paramètre égyptien

Dans l'Antiquité, l'Afrique a déjà expérimenté avec le culte initiatique d'Isis et Osiris un affrontement entre la vie et la mort, et plus encore l'art de vaincre la mort, le chemin qui conduit à la victoire de la vie sur la mort, en tant que praxis de la libération. Le récit de l'Exode est là, signe de la libération du Peuple de Dieu, souvent relu et commenté par les théologiens de la libération ! Le Dieu libérateur se révèle dans la lutte aux côtés des pauvres et des opprimés. Le Dieu présent avec Moïse est celui qui a vu la misère de son peuple : même si on ne peut l'enfermer dans des mots, lui qui s'appelle « *Je suis* » apparaît comme celui qui *est là avec et pour* son peuple, *agissant* pour sa libération, pour le salut des pauvres et des petits.

On peut citer A. Ngindu Mushete qui se réfère explicitement à l'épiscopat latino-américain¹⁴ en parlant d'une spiritualité libératrice : pour lui, la situation historique de dépendance néo-coloniale, de sous-développement, de mauvaise répartition des biens, de paupérisation ou d'exploitation doit être qualifiée de péché, parce que « *là où se trouvent des injustices criantes, au niveau social, politique, économique et culturel, il y a un refus du don de la paix du Seigneur; plus encore, il y a un refus du Seigneur lui-même* ». S'inspirant donc de Medellín, Mushete affirme la nécessité d'utiliser les croyances religieuses africaines dans la théologie africaine, « *aucunement pour aider le christianisme à s'emparer de l'esprit africain pour le dominer* », mais pour permettre à l'esprit africain d'accueillir librement le christianisme et de le renouveler¹⁵.

l'apport de Jean-Marc Ela

Dans le même sens, Jean-Marc Ela propose, dans le troisième chapitre de son livre *Le cri de l'homme africain*, « une lecture africaine de l'Exode » et, dans le sixième intitulé « Pratique de la foi et libération de l'homme », une invitation à vivre la foi dans les lieux où se prépare l'Afrique de demain. Ce théologien africain se réfère explicitement aux luttes de libération qui interpellent les théologiens du Tiers-Monde, dans la citation suivante : « *La première condition pour pratiquer aujourd'hui la parole de Dieu, dit le brésilien Paulo Freire, est, selon moi, d'être disposé à s'engager dans le processus de libération des hommes. Mais, je le répète, un tel processus exige l'engagement historique*¹⁶. »

Bien que l'Évangile n'autorise aucun impérialisme, explique Jean-Marc Ela, l'Église d'Afrique n'échappe pas à la domination jusque dans l'eucharistie où les croyants célèbrent la libération de l'homme en Jésus-Christ. « *Une Église dépendante parmi les peuples opprimés : tel est le contexte global où il convient aujourd'hui de relire l'Évangile et de*

14/ Épiscopat latino-américain, *Medellín, L'Église nouvelle*, Montevideo, 1968, p. 78.

15/ A. Ngindu MUSHETE, « Éléments d'une spiritualité libératrice », dans Engelbert Mveng (sous la direction de), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 53-63.

16/ Jean-Marc ELA, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980, pp.126-

127 ; cf. le colloque de Dar es-Salaam et ses prolongements : *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1977 ; cf. la Déclaration de la rencontre panafricaine des théologiens du Tiers-Monde, Accra (Ghana), 17-24 décembre 1977 sur *L'engagement actuel du christianisme en Afrique*.

définir les nouvelles tâches du christianisme en Afrique Noire »¹⁷. Selon cet auteur, on assiste en Afrique à une rupture avec la théologie nord-atlantique puisque la théologie africaine est travaillée par les projets de libération qui dominent les courants de pensée dans le Tiers Monde.

A la suite de Jean-Marc Ela, Meinrad Hebga pense qu'il faut envisager l'avenir des Églises d'Afrique dans un processus d'émancipation. Pour étayer sa réflexion, Hebga n'hésite pas à rappeler à la mémoire du lecteur l'œuvre de Bartolomé de Las Casas, mais aussi « *la bénédiction des théologiens de l'esclavagisme et de la colonisation, voire les encouragements de plusieurs papes* ». Pour lui, « *les Églises catholiques africaines n'accepteront plus aucun colonialisme sous le couvert de la religion* » ; « *vivre un christianisme aliéné, ce n'est pas vraiment vivre dans le Christ qui nous a libérés de toute servitude humaine* »¹⁸. Animés par un profond désir de justice et témoins des souffrances accablantes endurées par leurs peuples, les chrétiens n'hésitent plus à se rassembler pour « une marche d'espoir ». Celle qui eut lieu le 16 février 1992 à Kinshasa marqua les jeunes des chorales chrétiennes par sa référence explicite à la Bible.

Devenus très sensibles à toutes les formes de libération - de la peur, de l'ignorance, du fatalisme devant le « destin », de l'esclavage, de la sorcellerie, de la maladie et de la mort – sans doute un peu plus après Medellin et Puebla, les théologiens africains ont un rapport nouveau à la société africaine et aux textes bibliques. Ils élaborent ainsi une réflexion théologique « inculturée » qui tient davantage compte du contexte africain et du désir profond d'un christianisme qui prend en compte l'intégralité du salut de l'homme africain.

Pierre Diarra

*5, rue Monsieur
75007 Paris*

17/ Jean-Marc ELA, *op. cit.*, p. 15 et pp. 126-127 ; cf. la déclaration commune adoptée au colloque d'Accra, dans *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge*. Actes du colloque d'Accra, Paris, L'Harmattan, 1979.

18/ Meinrad P. L. HEBGA, *Émancipation des Églises sous tutelle. Essai sur le Christianisme post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976. pp.109-110 et 166-167.

À L'ORIGINE D'UNE THÉOLOGIE CONTEXTUELLE

IMPACT SUR LA THÉOLOGIE ASIATIQUE

par Jacob Kavunkal

Jacob Kavunkal, svd, est titulaire d'un doctorat en missiologie de l'Université Grégorienne de Rome. Actuellement, il enseigne à la Faculté de Théologie de l'Institut Pontifical de Religion et de Philosophie à Pune et il est professeur de missiologie dans plusieurs centres théologiques en Inde. Il a publié plusieurs livres et a fondé la « Société des Missiologues Indiens ».

Ce que Medellín et Puebla ont apporté à la réflexion théologique en Asie, c'est surtout une méthode, une manière de « faire de la théologie » en s'inspirant du vécu des populations locales éclairé par la Parole de Dieu.

L'Asie s'étend sur une surface très large. C'est un continent aux multiples facettes et aux nombreuses cultures différentes. Elle présente les plus beaux spécimens en matière d'héritage historique, spirituel et culturel. Berceau de nombreuses religions répandues dans le monde entier, entretenant en elle des formes innombrables de religions primitives, l'Asie expose fièrement ses temples splendides et majestueux. Elle se fait une gloire de ses premières prières écrites du monde ainsi que de ses anciennes performances dans le domaine des mathématiques et de la philosophie. Malgré la présence du christianisme sur les côtes de l'Asie dès l'époque apostolique, moins de 3% de la population trouve son salut dans la foi chrétienne.

Malgré sa gloire ancienne, l'Asie d'aujourd'hui abrite plus des deux tiers des pauvres du monde. La pauvreté économique y interfère avec ce que l'on peut décrire comme étant une **pauvreté anthropologique**. En d'autres termes, les êtres humains y sont dépouillés non seulement

de ce qu'ils ont, mais aussi de tout ce qui constitue leur être et leur nature propres, c'est-à-dire leur identité et leur dignité humaines. Aloysius Pieris a résumé correctement cette situation difficile: il s'agit de la pauvreté massive de populations massivement religieuses.

A part quelques exceptions, la théologie asiatique a toujours été académique, centrée sur les intérêts occidentaux et utilisant les modèles noétiques européens. Il n'y a guère eu de tentatives pour développer une théologie qui soit en contact avec la réalité locale. Une théologie aliénée et aliénante donc, dans la mesure où elle n'avait rien à apporter au contexte asiatique, ni rien à proposer en réponse aux soucis de ses populations. Beaucoup de textes n'étaient que traductions et adaptations d'une théologie supposée universelle, élaborée en Occident. A la manière européenne, le travail du théologien se réalisait dans de confortables séminaires et centres d'études, bien loin des labeurs et des larmes des masses populaires.

les débuts de la théologie de la libération

Grâce à l'impact de beaucoup de courants théologiques, philosophiques et économiques, grâce surtout à Vatican II, la divine Providence a conduit l'Amérique Latine à l'événement transformateur de Medellín en 1968. Selon Penny Lernoux, «le but de la conférence de Medellín était d'examiner la situation de l'Amérique Latine à la lumière des conclusions de Vatican II, une situation qui s'était largement détériorée depuis le début de la décennie, thème central d'un débat serré aux plans théologique et sociologique»¹.

Medellin donnait ainsi naissance à la **première théologie locale des temps modernes**, baptisée «théologie de la libération». Ce qui a donné un contenu spécifiquement latino-américain à cette théologie, ce furent sa méthodologie basée sur le phénomène de la pauvreté et de l'oppression qui constitue la réalité du continent, l'insistance sur la libération à la fois temporelle et spirituelle des êtres humains et une approche de Dieu par et dans l'humain. Clairement et sans ambiguïté, Medellín a affirmé que l'Église devait pratiquer «une option préférentielle pour les pauvres», une pensée qui, non seulement est devenue la marque même de la théologie de la libération, mais qui a aussi révolutionné la vocation évangélique de l'Église en général.

1/ Penny LERNOUX, «The Long path to Puebla» in *Puebla and Beyond*, John EAGLESON & Philip SCHARPER (Eds), Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979, p. 11.

La troisième Conférence des évêques d'Amérique Latine à Puebla en 1979 a réaffirmé l'engagement prophétique de Medellín aux côtés des pauvres et des opprimés. Elle est porteuse de «la lettre et de l'esprit de la Conférence de Medellín»². Les deux événements contribuèrent à la croissance de la théologie latino-américaine, laquelle, pour la première fois dans l'histoire du sous-continent, était vraiment incarnée dans la situation des personnes et des populations locales. Cette dernière, soumise à une réflexion en profondeur, à la lumière de la foi, par la théologie de la libération, a réorienté les théologiens et rajeuni la vocation du christianisme et toute l'Église d'Amérique Latine³. Enfin une création théologique du Tiers-Monde affichait pertinence et sens aux yeux du reste du monde, y compris l'Occident. Dans les pages qui suivent, nous nous concentrerons sur son impact sur le travail théologique en Asie.

la théologie est nécessairement locale

Commençons par là. Sur l'horizon théologique asiatique s'est levée une conscience profonde et libératrice qu'il n'existe pas de réalité du type «théologie universelle» mais que, bien au contraire, **toute théologie est locale**⁴. Les théologiens du continent ont montré comment la théologie imposée comme éternelle n'était rien d'autre qu'une théologie locale développée en réponse à un contexte historique et culturel particulier. Dans la mesure où elle était incapable de répondre aux défis spécifiques de l'Asie, elle n'y manifestait aucune pertinence. Ce dont nous avons besoin, ce n'était pas tellement d'une théologie locale parachutée d'ailleurs, mais bien d'une *théologie locale asiatique élaborée à partir des intérêts du terroir*. L'Amérique Latine nous a ainsi aidés à tracer les contours d'une théologie qui n'était plus une simple traduction ou une élaboration postérieure de la théologie européenne. Elle a poussé l'Asie à s'intéresser au développement d'une **théologie pour l'Asie**.

2/ Jon SOBRINO, «The Significance of Puebla for the Catholic Church in Latin America», in *Puebla and Beyond*, loc. cit., p. 302.

3/ Roberto OLIVEROS, «History of the Theology of Liberation», in *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Ignacio Ellacuría & Jon Sobrino (Eds), Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993, p. 3.

4/ J.R. CHANDRAN, «Development of Christian Theology in India: a Critical Survey», in *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, Sergio Torres & Virginia Fabella (Eds), Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978, p. 157.

Dans tout ce processus, la plus grande contribution de l'Amérique latine, je le formulerai ainsi, a été de nous faire découvrir **une méthode, une manière de faire de la théologie**. Leur point de départ, l'analyse de la réalité sociale, «la vue globale et pastorale du contexte socioculturel» dont avait parlé Puebla, imprima sur la théologie asiatique une marque indélébile.

Depuis 1970, la théologie asiatique s'est mise à chercher de plus en plus le contact avec la réalité du continent. Avec l'Amérique Latine, elle fait partie du Tiers-Monde; elle partage avec elle l'expérience d'une oppression déshumanisante qui menace l'existence même du peuple. Cette expérience toute nouvelle du combat pour la libération constitue le point de départ de la théologie asiatique. «Le souci de l'Église, ce ne sont pas les chrétiens, mais bien les pauvres; elle ne lutte pas pour elle-même mais pour la libération de tout homme, de toute femme maintenus en captivité» observe Samuel Rayan⁵.

le contexte historique

Un autre mérite de la théologie latino-américaine, c'est son insistance sur **le rôle de l'histoire** dans l'élaboration d'une théologie, sur l'importance du contexte historique d'une communauté qui réfléchit sur sa foi. La théologie en Asie s'est mise à développer sa sensibilité au contexte social, économique, religieux et politique. Les écrits en provenance de l'Amérique Latine trouvèrent une grande résonance auprès de nos théologiens. Ils se mirent à écouter les gémissements et les pleurs des tribus dépossédées de leurs terres, des pauvres victimes du système des castes et sujets à la marginalisation et à l'intouchabilité, des femmes souffrant de discrimination, des enfants qui ont passé leurs jeunes années à des travaux épuisants, de ceux qu'on ne considère plus comme des hommes.

Le théologien coréen Kim Chung-Choon compare la théologie chrétienne au shaman coréen dont le rôle est d'apaiser les esprits des morts. De la même manière, les théologiens chrétiens doivent s'identifier à l'humanité souffrante. Le ministre de l'Église doit insister sur l'apaisement de 'Han' de manière à ce que tous les pauvres puissent être satisfaits et se réjouir⁶. La notion coréenne de «Han» signifie une accumulation de

5/ Samuel RAYAN, «The Justice of God», in *Living Theology in Asia*, John C. England (Ed), Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982, p. 219.

6/ Kim CHUNG-CHOON, «God's Suffering in Man's Struggle», in *Living Theology in Asia*, Loc. cit., p. 20.

peines et d'oppressions. Ceux qui sont sous le poids de Han, ce sont les «minjung»; ceux-ci ont donné naissance à ce que l'on appelle la «*théologie minjung*», celle qui sourd de leurs luttes pour les droits fondamentaux de la personne. Les minjung, ce sont les «non-possédants». Ils sont cultivateurs, pêcheurs, laboureurs, chômeurs, soldats, policiers, petits boutiquiers, etc. Ils souffrent de la répression politique, de l'exploitation économique, de l'humiliation sociale et de l'aliénation culturelle. La théologie minjung incorpore la tradition shamanique coréenne et se construit à partir de la vie de la population rurale. Théologie typiquement asiatique, elle a surgi grâce à l'impact de la théologie de la libération.

une nouvelle herméneutique biblique

En Asie, les théologiens ont acquis la conviction qu'une lecture actuelle de la Parole de Dieu s'élève en réaction contre l'histoire du continent avec ses blessures béantes, ses morts prématurées dues à la faim, à la malnutrition, à la violence, aux déficiences sanitaires, etc. L'Église d'Amérique Latine est en quête d'une libération qui s'oppose à l'oppression économique et politique. Pour nous s'ajoute aussi la lourde tâche de mettre en route un processus de libération de la pernicieuse distinction des castes.

Les théologiens se sont mis à utiliser de plus en plus *le contexte de la pauvreté et de la marginalisation comme source d'interprétation de la Parole de Dieu*. Des biblistes comme George Soares-Prabhu ont écrit sur la manière dont la théologie de la libération a sensibilisé les exégètes aux dimensions sociale, économique et politique de la Bible et les a rendus conscients de l'ampleur avec laquelle leur exégèse scientifique est inévitablement colorée par les préjugés de cultures et de classes⁷. Appliquant les mêmes principes à la situation de l'Inde, il a affirmé que «les pauvres de la Bible, ce sont tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, et donc pas seulement du point de vue économique, sont privés des moyens dont ils ont besoin pour vivre dans la dignité une existence pleinement humaine. Ce sont ceux et celles qui vivent une telle situation d'impuissance qu'ils sont conduits inexorablement à la privation de ces moyens. Les pauvres de la Bible sont donc 'les damnés de la terre', marginalisés, exploités, opprimés aujourd'hui ou demain»⁸. Dans la Bible, la pauvreté

7/ George Soares-PRABHU, «Class in the Bible: The Biblical Poor a Social Class?», in *Liberation in Asia: Theological*

Perspectives, S. AROKIASAMY & G. GISPERSAUCH (Eds), Delhi: Vidyajoti, 1987, p. 65.
8/ Ibid. p. 76.

n'est jamais un phénomène naturel mais bien le résultat, les conséquences indésirables et évitables de l'injustice et de l'exploitation.

L'herméneutique contextuelle du texte biblique développée par Jean-Louis Segundo a eu beaucoup de succès en Asie⁹. Pour citer encore Soares-Prabhu: «Une lecture indo-chrétienne de la Bible sera celle d'un interprète sensible à la situation des habitants du pays et en même temps fidèle au texte lui-même. Elle sera, elle est une lecture qui colle au texte, mais abordée avec une pré-compréhension indienne et une volonté de rencontrer les soucis locaux»¹⁰. Il ne s'agit naturellement pas d'une reproduction servile de l'herméneutique latino-américaine, mais bien d'une interprétation du texte qui corresponde aux problèmes sociaux de l'Asie et réalisée avec une sensibilité asiatique, c'est-à-dire avec beaucoup de respect pour l'orientation cosmique et l'attitude inclusive de la mentalité locale. L'interprétation de la Bible s'est donc progressivement située au carrefour de la réalité sociale asiatique et des religions du continent. La première partage avec l'Amérique Latine les caractéristiques de sa théologie de la libération; les secondes mettent l'accent sur la libération personnelles des atavismes psychologiques.

un contexte de pluralisme religieux

Contrairement à l'Amérique Latine et les Philippines mises à part, les chrétiens constituent en Asie une petite minorité entourée par des gens que d'autres traditions vivantes inspirent. La théologie a considéré cet héritage religieux riche et varié avec un nouvel éclairage. Elle essaie d'intégrer la richesse de foi de ces voisins en dialoguant avec eux. Ce dialogue est attentif aux facteurs de libération que contiennent ces traditions; il cherche à découvrir dans sa propre tradition biblique de nouvelles intuitions qui pourraient être éveillées par les rencontres avec ces religions vénérables.

Les théologiens réfléchissent sur l'humanisation d'une société dans laquelle la plupart des gens découvrent Dieu en dehors de la révélation chrétienne. Cela ne les décourage pas, ils savent que Jésus n'était pas un «chrétien» et que, à parler strictement, il n'a pas donné naissance à une nouvelle religion. Non seulement Jésus, mais aussi la communauté de ses disciples dans son premier stade, étaient juifs et pratiquaient une religion centrée sur le temple

9/ Juan Luis SEGUNDO, *The Liberation of Theology*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976.

10/ In Keith D'SOUZA, «George M. Soares-

Prabhu: A Theologian for Our Times», in *The Dharma of Jesus*, Francis X D'Sa, Ananad: Gujrat Sahitya Prakash, 1997, p. 4.

et sur la synagogue (Ac 3,1-3). La seule chose qui les différenciait, c'était que la nouvelle secte croyait en Jésus comme le Messie promis, déjà présent alors que les Juifs l'attendaient toujours. Selon les évangiles, ce que Jésus désirait, c'était que chacun vive correctement sa religion dans la lumière d'une expérience de Dieu qui en soit la source intime et pleine d'amour. C'est pourquoi les théologiens asiatiques préconisent une théologie de la mission qui soit centrée sur le service et sur l'incarnation. En cela, ils sont sur la même longueur d'onde que leurs collègues d'Amérique Latine car ces derniers plaident pour que la réflexion théologique change de cap: qu'elle passe du médiateur à la médiation que Jésus a apportée dans son ministère.

une nouvelle prise de conscience

La théologie asiatique a pris conscience du grand nombre des pauvres et des religions. Il ne serait pas exagéré de dire que ces deux questions résonnent dans la plupart des productions depuis les années 70. Ce n'est pas qu'elle n'en était pas consciente auparavant. De fait, une grande partie de l'effort missionnaire était dirigé contre les tenants des autres religions pour les gagner à l'Église et les sauver. Ce qui est nouveau, c'est que l'Église aujourd'hui réalise que ces deux réalités doivent être abordées de concert: **voir le pauvre comme un religieux et le religieux comme un pauvre.**

Comme l'a montré Aloysius Pieris, nous ne pouvons pas aborder le problème de la pauvreté sans le faire dans le contexte du dialogue interreligieux. En même temps, il ne peut y avoir d'authentique rencontre interreligieuse qui ne manifeste son souci pour les pauvres¹¹. Alors que l'approche globale de la spiritualité, de l'engagement dans le monde et de la liturgie à partir du Jésus historique et de son humanité est une contribution de la théologie latino-américaine, la théologie asiatique de la libération se constitue à partir de la rencontre chrétienne des autres religions. Dans un autre passage, Pieris insiste sur le besoin d'inclure les autres religions dans notre projet théologique. La christologie de l'Asie n'est donc pas «un Christ contre les religions» mais bien un «Christ des religions» qui réunit tous les membres de toutes les religions dans une même quête de libération de toutes les oppressions, qu'elles soient politiques, sociales, économiques, raciales, sexuelles ou spirituelles¹².

11/ Aloysius PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, Edinburgh: T & T Clark, 1988, p. 3.
12/ Aloysius PIERIS, «Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-

Cultural Guideliness», in *Asia's Struggle for Full Humanity*, Virginia Fabella (Ed), Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1980, p. 75.

les religions unies contre l'injustice

Un autre théologien, le Sri-Lankais Tissa Balasurya écrit : «Asiatique, je ne peux pas accepter que soit divin et authentique un enseignement qui commence avec le présupposé que d'innombrables générations de mes ancêtres aient été damnés par Dieu pour l'éternité à moins qu'ils n'aient été baptisés dans une des Églises institutionnelles chrétiennes ou qu'ils aient vécu en relation avec elle»¹³. De fait, partant du concept biblique du Dieu libérateur, Tissa préconise un œcuménisme de toutes les religions en vue de combattre toutes les formes d'injustice à partir d'un socle commun. Il parle de même d'un Christ cosmique dont le message annonce «une libération intégrale des personnes, de la société et du monde dans la vérité, l'authenticité, la justice sociale et la paix»¹⁴.

Tout ceci nous montre que, contrairement à la théologie de la libération de l'Amérique Latine, l'Église d'Asie est consciente qu'elle n'est pas seule à réclamer la libération. Les autres religions locales le font aussi ; le nirvana des bouddhistes en est un exemple classique, pour ne pas parler de tous les éléments touchant au même sujet et compris dans les traditions Bhakti en Inde.

Au début du siècle déjà, le grand poète Rabindranath Tagore a exprimé les aspirations de l'Asie : «Voici, Seigneur, la prière que je t'adresse. Elle monte des racines de mon indigence dans mon cœur. Donne-moi la force de ne jamais rejeter les pauvres, de ne jamais plier les genoux devant la force insolente»¹⁵. Pour son combat politique contre la puissance coloniale, le Mahatma Gandhi puisait son inspiration dans le *Bhagavat Gita* ; elle en devenait une action religieuse. La non-violence active, c'était pour Gandhi le *Satyagraha*, la lutte pour la vérité. Il préconisait un retour aux temps anciens de Rama Rajya, le héros mythique, Rama, qui symbolisait la justice, la paix et l'égalité. Dans ce but, il voulait unir les Indiens divisés par la politique coloniale du «diviser pour régner» ; il lui fallait aussi libérer les masses populaires de la peur de la violence qui les avaient réduites à la soumission. Tout cela, il le réalisa par le mouvement de désobéissance civile inspiré du *Bagavat Gita*.

13/ Tissa BALASURIYA, «Towards the Liberation of Theology in Asia», in *Asia's Struggle for Full Humanity*, loc. cit., p. 19.

14/ Tissa BALASURIYA, *Planetary Theology*,

Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1984, p. 117.

15/ Rabindranath TAGORE, *Gitanjali*, New Delhi: McMillan, 1918, p. 36.

un engagement pour la transformation de la société

C'est le but de la théologie de la libération en Amérique Latine. Les théologiens asiatiques ont aussi commencé à prendre en compte les problèmes brûlants d'aujourd'hui et ils veulent changer la situation de péché dans laquelle nous vivons. Beaucoup réalisent que notre engagement de foi doit avoir un impact sur les aspirations des gens, quelles que soient leur religion, leur sexe, leur caste ou leur classe. Pourtant, comme l'a dit clairement Félix Wilfred, l'Église d'Asie, dans son ensemble, s'est tenue à l'écart des mouvements de libération et est restée attachée à ses activités traditionnelles que sont l'éducation, les soins médicaux, les œuvres de bienfaisance, etc. ; les théologiens, eux, se sentent attirés et influencés par l'expérience latino-américaine¹⁶. Alors que l'exploitation a toujours été présente dans l'histoire de l'Asie, ce n'est que récemment que l'Église a pris des positions prophétiques et développé une action dans ce sens.

Les auteurs mettent en exergue le caractère très concret de l'enseignement de Jésus, spécialement ce qu'il dit sur le Royaume de Dieu. Il n'y va pas seulement d'une décision personnelle, mais bien d'une intervention libératrice et définitive de Dieu dans l'histoire des hommes et du monde. Il conduit cette dernière à son accomplissement dans la communauté des derniers temps dans laquelle toute aliénation sera dépassée et toute exploitation vaincue¹⁷. Selon Soares-Prabhu, l'enseignement de Jésus « c'est une pédagogie des opprimés associée à un engagement total pour la libération de la société »¹⁸.

En Asie, il ne s'agira pas seulement du socio-économique, mais aussi d'une émancipation de l'être humain individuel de son conditionnement psychologique. Il lui faut se libérer du « *kama* » (désir passionné de plaisir), du « *krodh* » (agressivité qui vient d'une ambition frustrée) et du « *lobha* » (besoin maladif de posséder). Ces éléments sont décrits comme les portes de l'enfer par le *Bhagavat Gita* (XVI,21). La personne libérée est en état de « *sama* », c'est-à-dire égalité d'âme, sérénité en présence des binômes de contraires présents dans toute vie. La libération définitive ne peut advenir que par un processus de prise de

16/ Felix WILFRED (Ed), *Leave the Temple : Indian Paths to Human Liberation*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992, p. 186.

17/ George SOARES-PRABHU, « The

Liberative Pedagogy of Jesus: lessons for an Indian Theology of Liberation », in *Leave the Temple*, loc. cit., p. 111.

18/ Ibid., p. 112.

conscience qui conduit à «voir le Moi dans le moi» (B.G. VI,20). Elle est à la fois macrocosmique (conscientisation) et microcosmique (méditation) et constitue la base de la théologie de la libération en Asie. C'est vers elle que, selon Soares-Prabhu, l'enseignement de Jésus nous conduit¹⁹.

Ces efforts vers la libération ont donc en Asie une dimension en plus : la marginalisation sociale. Au moins 95% des pauvres appartiennent au groupe des parias ou aux tribus primitives. Il y a donc plus qu'une exploitation économique. Leur libération s'apparente davantage à la reconnaissance et l'affirmation de leur dignité humaine et de leur droit à participer aux prises de décision.

l'Église locale d'Asie

Les théologiens asiatiques essaient donc d'intégrer leur expérience de pluralisme dans leur foi et dans leur mission. Leur théologie devient l'espace commun au pluralisme religieux et culturel et à l'Évangile. Toute suggestion qui en limiterait l'impact à un seul univers culturel serait vue comme du snobisme théologique. Il y a bien sûr la crainte du syncrétisme et de l'horizontalisme qui empêche l'Église d'Asie de donner ses chances à la théologie locale. Mais, depuis les années 1970, les théologiens comprennent que la pluralité d'expression révèle à la fois la richesse du mystère et la diversité des contextes. Beaucoup de nouveaux éléments en ont surgi dans la compréhension du mystère de Jésus-Christ²⁰.

quelle inculturation ?

Cette théologie de la libération a amené l'Église à comprendre que la maturité d'une communauté locale, ce n'est pas d'abord d'avoir un clergé et un épiscopat indigène. Il s'agit avant tout d'un engagement dans la culture et dans l'histoire du continent et dans la proposition qu'on lui fait. Ce processus a souvent été décrit en termes d'inculturation, mais dans un sens restreint : il s'agissait surtout de la tradition vue comme un système de symboles et de sens. Sous l'impact des

19/ Ibid., p. 114.

20/ Jacob KAVUNKAL, « Elements of an Indian Christology », in *Blossoms From the East : Contribution of the Indian*

Church to World Mission, J. Mattam & K. Marak (Eds), Mumbai : St Paul, 1999, pp. 90-111.

théologies contextuelles, le concept de culture s'est élargi et inclut aujourd'hui tout ce qui touche à la manière de vivre et de mourir d'un groupe déterminé de population : leurs joies, leurs espoirs, leurs aspirations, leurs combats, leurs angoisses, leurs peurs, etc... Ce n'est que lorsqu'elle a pris en compte pour elle-même ces aspects de la vie que l'Église peut être appelée l'Église locale qui est en Asie. Ce n'est qu'alors qu'elle peut prétendre produire une théologie qui reflète une pratique asiatique de la libération.

Naturellement, cela suppose que l'Église prenne aussi en compte le caractère religieux des pauvres et œuvre à leur libération par le moyen des communautés de base dans la mesure où leurs membres sont **à la fois pauvres et religieux**. Comme l'a suggéré Aloysius Pieris, c'est une telle pratique qui donnera naissance à une véritable Église locale en Asie²¹. Le théologien philippin Carlos Abesamis insiste sur le besoin de se libérer des modèles théologiques occidentaux mais aussi des manières de penser de la classe moyenne asiatique. Les théologiens devraient se mettre à l'écoute de la théologie véhiculée par les prières, la liturgie, les rêves, les chants des paysans chrétiens. C'est là que résident les indicateurs d'une nouvelle culture religieuse, celle qui vit dans le quotidien de ces populations²².

Un autre théologien asiatique, Albert Widjaja explique comment, de « théologie mendicante » qu'elle était, la pensée asiatique est devenue une « théologie de mendiants » qui s'identifie à toute la misère du continent. Cette dernière exige que les appels de l'Évangile ne soient jamais séparés des cris des pauvres. Une « théologie de mendiants » comme opposée à une « théologie qui mendie » relève des réalités contextuelles de l'Asie²³.

en guise de conclusion

Medellín et Puebla ne peuvent totalement rendre compte des développements de la théologie en Asie ; pourtant, leur impact sur elle est indéniable. L'Église d'Asie n'a pas produit de théologie locale vrai-

21/ Aloysius PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, op. cit., p. 126.

22/ Carlos ABESAMIS, « Faith and Life Reflections from the Grassroots in the

Philippines », in *Asia's Struggle for Full Humanity*, op. cit. p. 138.

23/ Albert WIDJAJA, « Beggarly Theology », in *Living Theology in Asia*, op. cit., p. 154.

ment typique qui soit parallèle à la théologie de la libération en Amérique Latine. Pourtant, la pensée du continent s'exprime dans « la théologie Minjung » en Corée, dans « la théologie de la patrie » à Taiwan, dans « la théologie de la douleur de Dieu » au Japon et dans les théologies féministes du continent entier. Leur inspiration vient de Medellín et de Puebla dans des thèmes comme le combat pour le changement politique et la transformation de la société, comme le fait de comprendre que les pauvres sont les sujets et non pas les objets de leur destinée, comme la découverte de la présence de Dieu dans les combats et les souffrances du peuple, comme aussi dans une nouvelle herméneutique de la Bible qui parte de l'actualité.

On peut mesurer la vitalité et la productivité de la théologie asiatique à l'aune de la prolifération de nouvelles revues et publications. Une force infatigable de créativité a surgi des centres de théologies autrefois fermés sur eux-mêmes. Medellín et Puebla ont montré que les jours d'une théologie monoculturelle sont comptés; ils nous invitent à un esprit synodal qui se met à l'écoute mutuelle, qui respecte les situations et les problèmes de chacun et qui plaide pour le droit à la différence dans les réponses que nous donnons à la Bonne Nouvelle.

Jacob Kavunkal

*Divine Word Seminary
Pune 411 014
India*

«LA MONTAGNE QUI FUME» UNE APPROCHE DES PAUVRES AUX PHILIPPINES

par Benigno Beltrán

Missionnaire du Verbe Divin, Benigno Beltrán, est titulaire d'un doctorat en théologie. Professeur au Grand Séminaire SVD de Manille (Philippines), il s'est très vite intéressé aux habitants de «Smokey Mountain», une expérience qui va orienter son travail pastoral avec les exclus. Il vit actuellement à «Smokey Mountain» et enseigne au Grand Séminaire des SVD. L'auteur nous présente ici une expérience pastorale manifestement inspirée par Medellín et Puebla dans ses principes de base, dans ses objectifs ainsi que dans sa mise en œuvre.

LA GÉNÈSE D'UNE ACTION

la situation sociale

«La montagne qui fume» est une décharge publique au cœur de la cité de Manille. Elle est le symbole même de la pauvreté déshumanisante aux Philippines. C'était autrefois un village de pêcheurs. Ceux-ci ont continué à vivre sur le site, mais d'autres familles s'y sont rassemblées dans l'espoir de trouver un moyen de subsistance en fouillant dans les débris : déchets de plastique, de métal, de caoutchouc, de papier qui peuvent être revendus pour être recyclés. Leurrées par les lumières de la grande ville ou fuyant les zones de combat contre les rebelles communistes, les gens ont afflué vers ce dépotoir. Comme il n'y avait pas assez de déchets pour tout le monde, bien des querelles ont dégénéré en coups de crochets ou de tuyaux métalliques. L'endroit est rapidement devenu le repaire favori de tous les hors-la-loi.

A cause des moustiques, des rats, des cancrelats et de la vermine, la situation sanitaire était catastrophique et le taux de mortalité infantile et d'absentéisme scolaire très élevé. A la saison des pluies, la décharge, un véritable cloaque où étaient aussi déversés des déchets toxiques, devenait un foyer d'épidémies de choléra et de typhoïde. Pendant l'été, les particules carbonisées en suspension dans l'air provoquaient de nombreuses maladies respiratoires. En 1983, le régime de Marcos a forcé toutes les familles à quitter cet endroit où il voulait construire un golf et un orchidiarium pour Imelda et les a relogées à 50 kilomètres de là. Mais comme elles n'avaient aucun moyen de subsistance, elles sont revenues après quelques semaines.

action des CEB

En 1976, les missionnaires du Verbe Divin sont venus travailler à cet endroit et ont commencé à y organiser des CEB. En 1989, Mgr Sin, archevêque de Manille, y érigea canoniquement la paroisse du Christ-Roi. Elle comprenait le dépotoir d'environ 20 hectares et quelques quartiers avoisinants. En tout, plus ou moins 72 000 habitants dont 68 000 catholiques. Grâce à l'action des CEB, la présidente Cory Aquino engagea l'Office national du logement à étudier les possibilités d'un projet de constructions à bon marché pour les familles des chiffonniers. Mais lorsque le bruit courut d'un nouveau déplacement forcé, les responsables des CEB et d'autres organisations populaires organisèrent une manifestation de masse. A la suite de celle-ci, la présidente Aquino ordonna à l'Office national du logement de lancer le plan de développement de « La montagne qui fume » et de transformer la décharge en zone habitable. Les responsables des CEB luttèrent aussi pour le droit d'être consultés dans l'élaboration des plans. Ils demandèrent à des professeurs d'université, à des ingénieurs et à des architectes d'organiser pour eux des séminaires sur le thème de l'urbanisme. Ils exigèrent aussi des documents officiels de la part des instances compétentes car ils savaient par expérience que des logements construits pour les pauvres finissent souvent par devenir la propriété des riches.

En 1992, le Président Fidel Ramos ordonna la fermeture de la décharge et la construction sur le site rénové d'un ensemble d'habitations à loyer modéré. Les familles furent provisoirement relogées autre part et sur 80 hectares de terres conquis sur la section de la baie de Manille qui fait face à la décharge. Une trentaine d'immeubles sont prêts à accueillir 3 600 familles. Les CEB de « La Montagne qui fume » ont

montré que les plus pauvres d'entre les pauvres sont capables de prendre leur destin en mains lorsqu'ils combattent ensemble pour la paix, la justice et la réconciliation, fût-ce même sur un tas d'ordures.

à la base des CEB: Vatican II, les encycliques sociales, Medellín, Puebla

Le renouveau apporté par Vatican II et la redécouverte des encycliques sociales fournirent aux chrétiens des Philippines un langage apte à mieux rendre compte de leur situation. Sous la conduite d'une hiérarchie qui s'efforçait, elle aussi, de toucher davantage les masses populaires, beaucoup de prêtres, de religieux et de séminaristes commencèrent à vivre et à travailler avec les habitants des bidonvilles et des villages. Lorsque Ferdinand Marcos imposa la loi martiale en 1972, beaucoup d'entre eux décidèrent que seule la révolution par les armes pouvait rendre la charité chrétienne vraiment efficace. Ils rejoignirent le maquis de la « Nouvelle Armée Populaire » du parti communiste pour y tuer ou y être tués. Cette loi martiale marque le début d'une répression systématique de tous les groupes révolutionnaires, qu'ils soient marxistes ou chrétiens. Cette attitude encouragea aussi les prêtres et les séminaristes à repenser de manière plus créative et plus radicale les problèmes pastoraux de leur troupeau. Ils adoptèrent la méthode consistant à analyser les conditions sociales de la population et à les éclairer par la lecture de la Bible.

Alors que les séminaristes s'activaient sur les barricades, les Actes de la Conférence du CELAM à Medellín imprégnaient petit à petit les cours de théologie et trouvaient un écho favorable dans les cœurs des chrétiens engagés. Les évêques y avaient dit que la misère qui frappe de larges couches de la population constituait « une injustice qui crie jusqu'au ciel ». Dieu voulait que tous et toutes aient leur part des biens de la terre. Il a envoyé Jésus pour libérer tous ceux et celles que le péché a réduits à l'esclavage de la faim, de l'oppression et de l'ignorance.

des initiatives concrètes

Le travail apostolique des séminaristes de Tagaytay fut repensé et structuré sur trois niveaux : spiritualité, développement et libération. On encouragea les CEB à œuvrer dans ces trois domaines par la méthode « voir, juger, agir » et à inculturer ainsi l'Évangile dans les situations locales. Le concept de « salut intégral » élaboré par Puebla en 1979 enrichit encore cette nouvelle attitude pastorale.

En 1991, le 2^e Concile des Philippines fut convoqué pour définir la direction que l'Église allait prendre dans les prochaines décennies. Il traça pour l'Église des pauvres les lignes maîtresses d'une nouvelle évangélisation qu'il caractérisa comme suit :

- une Église qui vit dans la pauvreté évangélique caractérisée par le détachement des possessions matérielles et une profonde confiance dans le Seigneur comme seule source de salut ;
- une Église qui défend les droits des pauvres même lorsque cela signifie pour elle désaffection ou persécution ;
- une Église dans laquelle les pauvres, parfaitement «égaux en dignité avec les autres chrétiens», ne sont pas seulement évangélisés mais deviennent aussi leurs propres évangélisateurs ;
- une Église dans laquelle personne n'est si pauvre qu'il n'ait rien à donner ni si riche qu'il n'ait rien à recevoir.

UNE PASTORALE À TROIS DIMENSIONS

dimension spirituelle

Dans la paroisse de «La Montagne qui fume», des séminaristes SVD furent officiellement mandatés pour leur apostolat du week-end. La question de base était: «Que faire pour que les fouilleurs du dépotoir puissent se prendre eux-mêmes en mains?». Il fallait nécessairement que l'Église s'enracine au cœur même de la communauté chrétienne. Dans une structure ecclésiastique souvent impersonnelle, il fallait répondre au besoin largement ressenti de chaleur humaine et d'appartenance au milieu.

Les séminaristes venaient chaque week-end et vivaient au milieu des gens, animant des réunions de prière et participant aux activités paroissiales. Ils dirigeaient aussi des camps pendant l'été et y assuraient un encadrement spirituel. Mais on y incluait aussi des analyses sociales, un renforcement de la conscientisation et la mise en œuvre d'une expérience collective. Le tout approfondissait la foi du groupe qui s'exprimait dans la liturgie communautaire.

L'unité de base, c'est le « *sambahyan* », une communauté de familles structurée de façon démocratique. Sa légitimité réside dans la capacité de répondre aux besoins de ses membres. Son but est de devenir autonome dans tous les domaines. Chaque président devient automatiquement membre du Conseil de paroisse. La célébration eucharistique dominicale et le partage biblique sont au centre des activités spirituelles. Ces réunions sont très joyeuses, truffées d'applaudissements et de danses, un peu à la manière des groupes charismatiques. L'Église devient ainsi un sacrement du salut avec le Christ au centre de sa communauté qui poursuit son chemin vers la vraie liberté. Le « *sambahyan* » gère aussi des programmes en matière de santé et d'éducation des jeunes.

dimension développement

Le « *sambahyan* » cherche à élever le niveau de vie de ses membres par le moyen de coopératives paroissiales orientées vers le bien du consommateur et axées sur une forte conscience sociale. Leur devise, c'est « Le profit dans la justice ». Celle-ci est représentée par un blason imprimé sur des T-shirts qu'elles produisent elles-mêmes et proclamée sur des drapeaux et des pancartes pendant les manifestations populaires.

Le comité exécutif des CEB est bien conscient du fait que le succès de ses programmes, destinés à procurer un gagne-pain à leurs membres, dépend avant tout de leur cohésion interne. Le manque de compétence en matière de gestion est aussi un facteur important, mais pas dans la même mesure que le sens de l'appartenance au groupe et l'adoption personnelle des valeurs qui en découlent. Il n'y a que cela qui puisse renforcer la compétitivité de la coopérative et la qualité de sa force de travail qui ne vient pas uniquement de la recherche du profit mais aussi et surtout de sa détermination collective et de son intégrité. Les membres du bureau et les comités sont élus chaque année. Les coopératives sont au nombre de dix et couvrent tous les secteurs de la vie des CEB : nourriture, crédits, transports, menuiserie, couture, cuirs, conserves, alternatives écologiques, savonnerie et constructions.

dimension libération

Plusieurs autres lieux sont aussi organisés en CEB avec la même vision et les mêmes objectifs que ceux de « La Montagne qui fume ». Un comité exécutif coordonne tous ces groupes de CEB en se réunissant régulièrement, en organisant aussi des rencontres de prières et des activités cultu-

relles communes. Cette fédération à son tour s'est unie à d'autres fédérations, à d'autres groupes idéologiquement semblables comme des syndicats, des organisations féministes.

La mentalité insulaire des Philippinos et leurs révolutions avortées ont restreint et abîmé leur fidélité communautaire. Il faut lutter contre un manque endémique de confiance, contre le rejet du dialogue, le durcissement des positions personnelles et le refus de travailler avec des perspectives pluralistes. Mais l'esprit «bayanihan» (aide mutuelle pendant la moisson et les vendanges) a grandi dans les CEB et on espère qu'il aidera à maintenir la cohésion en ces temps de récession économique.

DANS UN CADRE PLUS LARGE

prêtres, religieux, séminaristes

Ils ont trouvé une nouvelle signification à leur recherche théologique : non plus se contenter d'étudier la théologie, mais l'élaborer en combinant action et réflexion. Ils ont découvert ce que cela veut dire d'être évangélisé par les pauvres en les accompagnant dans leur cheminement vers le «shalom» du Royaume. Ils ont appris que les chiffonniers de la décharge, loin d'être des auditeurs passifs, sont capables de prendre part activement aux partages de la Parole quand cela concerne leur vie et qu'ils y apportent des intuitions qu'on ne trouve pas dans les livres ni dans les salles de cours.

des gens des classes moyenne, des étudiants

Les «Couples pour le Christ» forment une communauté charismatique d'environ 20 000 familles. Ils ont décidé de choisir «La Montagne qui fume» comme lieu de témoignage. Beaucoup d'entre eux confessent avoir été confortés par la foi des fouilleurs qui se joignaient à eux dans la liturgie. Ils en ont aidé beaucoup à trouver du travail et à se former dans ce but. Ils ont organisé nombre de sessions de formation comme des week-ends «Mariage Rencontre», des séminaires «Vie et croissance dans l'Esprit» ou de formation biblique de base.

d'autres groupes religieux

Plusieurs ONG se sont aussi investies dans ce projet. La wvNZ, branche sociale de plusieurs communautés protestantes, a mis en œuvre un projet de deux ans pour renforcer les CEB dans le fonctionnement de leurs coopératives. La Commission papale missionnaire d'Autriche y a délégué une communauté qui organise aussi des activités. Les « Sternsingers du Limbourg » (Allemagne) ont collaboré pendant trois ans aux projets de la paroisse en matière de santé et d'éducation. La Conférence des évêques d'Italie a aussi apporté sa contribution.

les institutions gouvernementales

Le Département du bien-être social et du développement et le Bureau d'Assistance sociale de la ville de Manille sont intervenus aussi pour aider les résidents dans les différents programmes de formation. Une enquête réalisée sur place montre cependant que les habitants connaissent peu ou pas l'existence de ces initiatives gouvernementales qui ne sont représentées par aucun bureau sur la décharge.

conclusion

Les CEB de « La Montagne qui fume » témoignent que les plus pauvres d'entre les pauvres ont manifesté le sens de leur propre dignité en prenant activement part aux décisions qui affectent leur vie. Ils sont maintenant prêts à jouer un rôle plus actif dans la société. Partant d'un tas de débris, ils ont cheminé ensemble et acquis des habitations de standing moyen. Ils ont anticipé quelque chose du Royaume de Dieu qui se réalisera en plénitude à la fin des temps. D'une manière très réelle, ils ont rendu visible le signe que Jésus donnait aux disciples de Jean-Baptiste: « La Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres ». Ils ont aidé bien des gens à repenser la manière dont ils comprenaient et vivaient leur foi. Leur pèlerinage nous aide à garder vivante l'espérance exprimée dans l'Apocalypse: « Voyez ! Je fais toutes choses nouvelles ! ».

Benigno Beltrán

*Parish of the Risen Christ
c/o Catholic Trade Building
P.O. Box 2036
1099 Manila – Philippines*

UN JUSTE RETOUR DES CHOSES

UN APPORT DÉCISIF À LA PENSÉE OCCIDENTALE

par François Houtart

François Houtart, docteur en sociologie de l'Université Catholique de Louvain, est docteur honoris causa de Notre-Dame University (USA), professeur émérite à l'UCL, directeur du Centre Tricontinental et de plusieurs revues. Il a fait de nombreux travaux de recherche en sociologie des religions. Parmi ses derniers ouvrages : « Ruptures sociales et religion » et « Sociologie de la religion ».

L'auteur nous montre comment, en assurant la formation de la plupart des théologiens concernés, l'Europe a largement contribué à la naissance de la théologie de la libération. Comment aussi, comme par un juste retour des choses, elle en vit les retombées dans le contexte qui lui est propre.

Lorsqu'on parle de la théologie de la libération, on pense immédiatement à l'Amérique latine et éventuellement à l'Afrique du Sud, les Philippines et l'Inde. Bref, il s'agit d'une production théologique provenant de la périphérie du monde occidental, c'est-à-dire du lieu de l'économie dominante sous sa forme capitaliste. Cependant, la réalité est plus dialectique qu'elle n'apparaît à première vue. Il y a toujours eu un mouvement de va et vient dans la pensée chrétienne, entre le centre et la périphérie. Ce qui est nouveau, c'est que **la périphérie a commencé à jouer un rôle protagoniste en théologie.**

Il est malheureusement impossible dans l'état actuel des recherches de tracer une synthèse de ce mouvement dialectique. Un certain nombre de travaux sont en cours actuellement dans différents pays du monde, qui permettront un jour de retracer les interconnexions de manière

plus précise. Dans ce bref article, nous désirons seulement tracer des pistes et énumérer un certain nombre d'hypothèses de travail.

ORIGINES EUROPÉENNES DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

des facultés de théologie

Tous les théologiens de la libération d'Amérique latine, d'Afrique du Sud, des Philippines et de l'Inde ont été formés théologiquement en Europe. Leurs lieux de formation furent diverses facultés de théologie, telles que Tübingen, Louvain, Lyon, Paris, Nimègue. Si l'un ou l'autre est passé par Rome, c'est plutôt de manière accidentelle.

Dans les années qui précédèrent le concile Vatican II, il y eut en Europe une production théologique très riche dont les auteurs sont bien connus. Un certain nombre d'entre eux se situèrent dans la ligne de ce que l'on appela une théologie contextuelle. Il s'agissait d'une approche théologique qui se voulait proche des réalités de l'humanité contemporaine. Plusieurs facteurs y avaient contribué, que ce soit la démarche de l'Action catholique spécialisée et en particulier de la JOC : Voir, Juger, Agir ou la terrible expérience de la deuxième guerre mondiale. Au risque d'en oublier quelques-uns, on peut citer Jean-Baptiste Metz de Münster et la théologie politique, Gustave Thils de Louvain qui a travaillé sur la théologie des réalités temporelles, Edouard Schillebeeks de Nimègue, le père Chenu op, le père Karl Rahner sj, sans parler de Karl Barth et de Bonhoeffer, du côté protestant.

dans la mouvance de Vatican II

En construisant le curriculum académique des théologiens de la libération, on pourrait retracer une part des influences qui ont été à l'origine de leur pensée théologique propre. En effet, il ne s'agit pas de nier le caractère original de la théologie de la libération, mais simplement de la remettre dans son contexte historique et dans ses relations avec les autres lieux de production théologique.

Il faut ajouter que les théologiens de la libération ont tous été, durant leurs études ou immédiatement après, des témoins du concile Vatican II. Or, la plupart des théologiens importants de l'époque avaient été

d'une manière ou d'une autre écartés ou interdits de publication avant le Concile. Le fait qu'ils furent invités à participer à ce dernier, avait accru leur influence pendant l'élaboration des textes. Leur pensée eut donc une grande répercussion, surtout sur les jeunes théologiens.

des recherches en sociologie

En dehors du bouillonnement de la pensée théologique, d'assez nombreux travaux de sociologie de la religion avaient aussi été entrepris à cette époque. Trois lieux étaient particulièrement importants : la France avec des auteurs tels que le chanoine F. Boulard, le père Lebreton, l'abbé Ivan Daniel, etc... ; les Pays-Bas avec le Katholiek Kerkelijk Sociaal Instituut de la Haie et la Belgique avec le Centre de Recherches socio-religieuses rattaché au Centre interdiocésain à Bruxelles de 1956 à 1964 et ensuite à l'Université Catholique de Louvain. C'est ce centre qui fut chargé dans le cadre de la Fédération internationale des instituts de recherches socio-religieuses (FERES), de coordonner et de réaliser, sous la direction de l'auteur de ces lignes, la synthèse d'une recherche sur l'Église en Amérique latine qui fut publiée à la veille du Concile en une quarantaine de volumes.

Cette étude abordait des aspects très divers, depuis le contexte général du continent sur le plan agraire, urbain, syndical, démographique, classes sociales, etc., jusqu'à l'élaboration des statistiques religieuses pour chaque pays, en abordant également des problèmes spécifiques, tels que le recrutement sacerdotal ou la religiosité populaire. Une synthèse en plusieurs langues fut publiée à la veille du Concile Vatican II sur la demande du CELAM (Conseil épiscopal latino-américain) et distribuée à tous les pères du Concile.

Un tel effort de recherches en sociologie du christianisme eut un effet sur le développement d'une théologie contextuelle en Amérique Latine. Un certain nombre de données empiriques avaient été rassemblées pour l'élaboration des plans de pastorale, pour l'approfondissement de la doctrine sociale et finalement comme base d'une nouvelle démarche théologique. Tout cet ensemble devait déboucher à la conférence du CELAM de Medellín en 1968, sur une officialisation des Communautés Ecclésiales de Base d'une part et sur une consécration de la théologie de la libération, de l'autre. L'élaboration de la nouvelle pensée théologique en Amérique Latine fut évidemment surtout liée à l'expérience concrète sur le plan pastoral et social, à la fois des expressions reli-

gieuses propres et des luttes sociales dans un continent où le capitalisme international commençait à s'implanter, garanti par les dictatures militaires et où les droits sociaux, mais également individuels, étaient profondément violés. Des situations semblables existaient aussi ailleurs en Afrique du Sud et aux Philippines.

LE RETOUR DE LA VAGUE EN EUROPE

L'Europe a été un lieu important des répercussions de la théologie de la libération, principalement latino-américaine. On se rappellera que le livre de Gustavo Gutierrez, le théologien péruvien, fut publié en français par l'Institut *Lumen Vitae* de Bruxelles. Institution de formation pastorale et de réflexion théologique, l'Institut publiait une revue qui avait une réelle influence et formait à la catéchèse, à la pastorale et à la pensée théologique un grand nombre de personnes, aussi bien en provenance du Tiers Monde que de l'Europe. Gustavo Gutierrez y fut professeur pendant plusieurs années et d'autres théologiens de la libération passèrent également par ce lieu.

les lieux de formation théologique et pastorale

Il y eut ensuite une influence importante de la théologie de la libération au sein de plusieurs facultés de théologie européennes. Que l'on pense par exemple à l'Université catholique de Louvain, avec le professeur Adolfe Gesché, qui dirigea plusieurs thèses dans ce domaine, aussi bien de Latino-américains tels que Clodovis Boff ou plus récemment Ivone Gebara (*Le mal au féminin*, L'Harmattan, 1999), que d'Européens. Le même phénomène se produisit dans les Facultés catholiques de Lyon, de Paris, de Nimègue, de Tübingen.

Des centres de formation pastorale furent également influencés par la théologie latino-américaine, notamment en Angleterre et en Espagne. Dans les années qui suivirent la décennie 1950, une série impressionnante de mouvements et d'organisations tirèrent leur inspiration théologique de la théologie de la libération. Pensons, par exemple, au Mouvement Chrétien pour le Socialisme et au bulletin de liaison du CÆLI (Centre Œcuménique de Liaison). Il en est de même de *Kairos-Europe* et de bien d'autres encore tels que des Communautés de base, la JOC Internationale, le MIJARC (Coordination internationale des mouvements ruraux catholiques) etc.

La spiritualité développée par cette inspiration théologique n'eut guère d'influence, par contre, sur les nouveaux mouvements qui se sont développés au cours des dernières décennies au sein de l'Église catholique. Pour *l'Opus Dei*, c'est une évidence, mais il en est de même pour des mouvements tels que les Focolarini, la Légion de Marie, Communion et Libération, le Néo-Catéchuménat, le Renouveau charismatique.

Sur le plan de l'édition en Espagne, ce sont les éditions *Sigueme* qui ont publié le plus grand nombre d'ouvrages de théologie de la libération latino-américaine. En France, ce sont les *Éditions du Cerf*. Cependant, en langue française, la théologie de la libération produite en périphérie n'a pas eu la même couverture qu'en Espagne, aux États-unis ni même qu'en Allemagne.

Du côté protestant, un large écho a été fait en Europe à la théologie de la libération. Bien que la plupart des théologiens de la libération aient été catholiques, l'intérêt des chrétiens protestants attirés par la nouvelle production théologique ou engagés dans les actions en faveur du Tiers monde fut grandement éveillé. Le Conseil Œcuménique des Églises à Genève s'inspira dans plusieurs de ses sections de cette pensée théologique, notamment dans son programme pour combattre le racisme.

de l'Europe vers d'autres continents

Il faut ajouter que, par le biais de l'Europe, d'autres continents ou religions ont été informés sur l'existence et le contenu de la théologie de la libération. En effet, d'une part des traductions ont permis une diffusion au delà de la langue originelle et, d'autre part, des étudiants venant des divers pays du Tiers Monde dans les Facultés ou Instituts européens ont été mis en contact avec cette pensée. C'est ainsi que certains théologiens asiatiques, notamment des Philippines, tels que le père Abesamis sj ou en Inde, le père Sébastien Kappen sj, le père Tissa Balasuriya omi, parmi d'autres, furent mis en contact avec la théologie de la libération latino-américaine. Pour l'Asie, la filière nord-américaine, sur le plan des publications fut évidemment encore plus importante.

C'est aussi via l'Europe que le contact entre la théologie de la libération et l'islam s'est établi. On a vu des jeunes croyants de l'islam s'intéresser très fort à cette pensée théologique, en Tunisie où une revue en arabe a publié un certain nombre de textes, au Maroc et en Algérie. Sur le plan du travail théologique, c'est probablement la faculté de

théologie islamique du Caire en Égypte qui a répercuté, non sans difficultés d'ailleurs, certains aspects de la théologie de la libération.

En Amérique du Nord, l'effort de traduction des théologiens de la libération fut considérable. C'est *Orbis Books* de Maryknoll qui en fut l'artisan principal. De telles publications influencèrent le renouveau interne de l'Église nord-américaine, après le concile Vatican II.

Sur le plan de l'enseignement, c'est surtout du côté protestant que la théologie de la libération exerça son influence. On peut citer, entres autres, la Faculté de théologie de Berkeley en Californie ou la Faculté de *l'Union Theological Seminary* de New York. Le lien entre la théologie latino-américaine de la libération et la *Black Theology* est très frappant. Même s'il y eut certaines divergences, qui s'exprimèrent notamment lors de la dernière conférence des théologiens du Tiers monde, l'influence mutuelle a été certaine.

Il faut également noter que l'opposition à la théologie de la libération, qui prit corps dans les milieux ecclésiastiques après Vatican II et qui se développa surtout sous l'influence de la Congrégation pour la doctrine de la foi dès la décennie 1960, était importante au sein de l'Église catholique. C'est d'Europe que provinrent les fonds, destinés à appuyer des mouvements très opposés à la théologie de la libération ou même pour soutenir des initiatives telle que celle du père Roger Vekemans sj, à la fin des années 1960. Cette dernière consistait en une étude sur les lieux de production de la théologie de la libération en Amérique latine et ses canaux de communication, afin de mieux la combattre.

QUELQUES APPORTS PLUS PRÉCIS

La théologie de la libération, dont nous avons déjà dit qu'elle avait eu des liens avec le développement d'une théologie contextuelle en Europe, s'est manifestée par une **démarche essentiellement inductive**, partant des réalités de l'humanité contemporaine, pour construire un discours théologique dans un grand nombre de domaines de la discipline. En effet, il ne s'agissait pas seulement d'une réflexion d'éthique sociale, mais d'une ecclésiologie, d'une christologie, d'une théologie pastorale, etc. Une telle démarche a également inspiré un certain nombre de travaux théologiques en Europe.

Un deuxième aspect fondamental de ce courant théologique des continents d'Amérique Latine, d'Afrique et d'Asie, a été sa **référence aux pauvres**. Confrontés de plein fouet à la logique du capitalisme occidental, les théologiens de la libération ont été particulièrement sensibles à cette valeur évangélique. La référence est donc celle des peuples souffrant des répercussions du système économique, politique et culturel contemporain. Là aussi, le message transmis à l'Europe et à l'Amérique du Nord était clair : une démarche semblable est valable dans les sociétés occidentales qui, non seulement oppriment leurs périphéries mais aussi, avec le développement du néo-libéralisme, construisent une dualité sociale accrue en leur propre sein.

De telles options, à la fois théologiques et sociales, débouchèrent sur la nécessité de jeter un regard sur la réalité humaine avec les yeux des pauvres et des opprimés. C'est pour cela qu'un instrument d'analyse était indispensable. Ce dernier est implicite ou explicite mais il existe toujours. On a souvent accusé la théologie de la libération d'adopter une lecture idéologisée de la réalité sociale. Il faut répondre que c'est évidemment le cas car il n'existe aucune lecture neutre. On la fait toujours d'un lieu et d'une position précise. La théologie de la libération a explicitement pris le parti des opprimés et par conséquent elle a élaboré **sa lecture du réel à partir du regard des pauvres**. Il faut, en effet, admettre que les lectures soit-disant objectives et neutres adoptent généralement le point de vue de ceux qui dominent économiquement les sociétés.

L'adoption d'une telle grille de lecture inspira également beaucoup de démarches européennes et nord-américaines aussi bien dans le domaine de l'action pastorale et sociale d'inspiration chrétienne que dans celui de la pensée théologique. Si la théologie de la libération possède des racines européennes indéniables, son existence à son tour, a marqué la théologie européenne et nord-américaine.

François Houtart

*avenue Sainte Gertrude, 5
B-1348 Louvain la Neuve
Belgique*

LA RÉCEPTION DE MEDELLÍN ET PUEBLA DANS LE MONDE ŒCUMÉNIQUE ET MISSIONNAIRE

par Jean-François Zorn

Jean-François Zorn, pasteur de l'Église Réformée de France, a d'abord été professeur de philosophie au Collège protestant de Lomé (Togo), puis directeur du Centre Rencontre et Recherche de Pau avant de travailler pendant dix ans au DEFAP (Département Évangélique Français d'Action Apostolique). Aujourd'hui, il enseigne la théologie pratique à l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier et préside l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie (AFOM).

L'auteur traite ici de la réception de Medellín et de Puebla dans le monde œcuménique et missionnaire du COE, et évangélique du Mouvement de Lausanne. Il propose aussi une analyse personnelle de leur impact actuel dans l'opinion protestante.

Il en est dans les Églises rattachées au Conseil Œcuménique, probablement comme dans l'Église catholique, concernant des textes qui émanent des rencontres internationales : ils ne sont souvent pas connus de la base des communautés chrétiennes occidentales. Seuls les groupes militants de la mission et du développement et les responsables d'Églises qui baignent dans la culture œcuménique tentent opiniâtrement de les transmettre aux fidèles. Pourtant si Medellín et Puebla n'évoquent rien de précis pour les protestants français que je connais bien, les textes produits par ces conférences épiscopales latino-américaines de la fin des deux décennies 60 et 70, résonnent dans de nombreux lieux d'Église et entrent en consonance avec leurs préoccupations. En 1968, les termes de libération, de développement, de pauvreté qui sont les maîtres mots de Medellín sont couramment utilisés dans la catéchèse, la prédication, la diaconie, la mission des Églises protestantes. Ils sont

respectivement associés – quand ils ne les ont pas remplacés – à ceux de salut, de croissance et de misère qui appartiennent à un registre de langage plus traditionnel.

Dix ans plus tard, un certain reflux de la politisation du langage, sinon de la réalité, s'est opéré et les notions d'identité, de tradition, de culture, qu'on trouve dans le texte de Puebla sont aussi passées dans celui de la pastorale protestante. Affaire de mode et d'air du temps? Peut-être. Mais en fait, si des lieux expriment d'une manière plus brûlante que d'autres ce qu'ils ressentent et vivent – c'est le cas de l'Amérique latine dans la décennie 1970-1980 à laquelle ces textes renvoient – il y en a d'autres qui en ressentent le rayonnement à des milliers de kilomètres de là et qui en font aussi leur affaire. Ainsi se construit une conscience et peut-être une fraternité universelles.

MEDELLÍN

son ouverture œcuménique

L'événement n'est pas passé inaperçu dans la presse protestante internationale notamment française: le 5 septembre 1968, veille de la clôture de la deuxième assemblée générale de l'épiscopat latino-américain, trois observateurs protestants (un anglican, un luthérien et un réformé, frère de Taizé) participent à l'Eucharistie de la messe de clôture de cette conférence. La veille, l'ensemble des cinq observateurs protestants avaient adressé une lettre aux présidents de la conférence pour que trois des leurs encore présents à la messe de clôture puissent y communier. Leur argumentation était la suivante: en s'appuyant sur le Directoire œcuménique (n° 55) lequel admet, qu'avec des raisons suffisantes, des frères séparés puissent s'approcher des sacrements, les auteurs affirmaient que l'expérience de la vie communautaire de la conférence avait été telle qu'ils avaient souffert de ne pouvoir la parachever lors des célébrations quotidiennes en recevant l'eucharistie, et qu'en conséquence, ils la demandaient à titre exceptionnel, au moins une fois. L'autorisation leur fut donc accordée.

La revue *Christianisme Social* et le journal *Réforme*, deux organes de presse français, relatent l'événement et publient la lettre des cinq demandeurs, Frère Giscard expliquant les motivations du groupe dans *le Christianisme Social* et le pasteur George Richard Molard, respon-

sable du Bureau de presse de la Fédération protestante de France, ancien observateur au Concile Vatican II, offrant un commentaire aux lecteurs de *Réforme*¹.

Il convient de remarquer que le numéro du *Christianisme social* en question était tout entier consacré à « un geste risqué, l'eucharistie de Pentecôte 1968 » que, le 2 juin 1968, 61 chrétiens catholiques et protestants, laïcs, prêtres et pasteurs avaient célébré ensemble dans un appartement de la rue de Vaugirard à Paris. L'événement, évidemment lié à ceux de mai 1968, avait déjà fait couler beaucoup d'encre mais le point nouveau sur lequel Richard Mollard insiste dans *Réforme*, c'est le fait que Medellín « une assemblée, attachée au défi de ce temps qu'est la misère du monde, devait être spécialement ouverte pour ressentir à quel point il est insupportable au plein sens du terme de voir l'authentique communion de travail et de prière rompue à l'instant même où elle devait être consacrée dans le sacrement de communion ». Richard Mollard s'interroge, comme il se doit, sur le caractère exceptionnel d'un tel geste œcuménique, mais il en voit aussi la portée universelle dès lors qu'il est, écrit-il, « un cadeau supplémentaire fait aux croyants prêts à tout moment et au seul nom de Jésus-Christ de risquer l'aventure de la foi pour *les autres* ».

Ces quelques lignes suffiraient à répondre positivement à la question de la réception de Medellín pour « les croyants prêts à tout moment... » Même si le texte de Medellín leur restera longtemps inconnu, son esprit est passé et c'est ce qui compte le plus.

Medellín en phase avec son temps

Qu'il nous suffise d'évoquer deux événements protestants œcuméniques marquants de cette époque, l'un avant et l'autre après Medellín, pour montrer que cette conférence catholique et latino-américaine est bien un maillon dans la chaîne de la double prise de conscience des chrétiens de la place que tiennent les pauvres dans le monde et de l'obsolescence du modèle de développement en vigueur depuis le début des années 1960.

En juillet 1966, le Conseil Œcuménique des Églises convoque à Genève une conférence de sa section Église et Société sur le thème « Révolutions

^{1/} *Christianisme Social*, 1968, n° 7-10, p. 483-487. *Réforme* du 21 septembre 1968.

techniques et sociales contemporaines et engagement chrétien». Bien qu'elle attire l'attention sur le fait que des déséquilibres de divers ordres grèvent les théories du décollage économique, cette conférence ne parvient pas à penser, souligne le missiologue protestant Sud-africain David Bosch «qu'on pouvait sauver les pauvres autrement qu'en les aidant à rattraper l'Occident grâce à la technologie moderne»². Cette conférence aidera néanmoins l'assemblée générale du COE à Upsal en juillet 1968 à reconnaître que «la première décennie du développement est devenue celle des désillusions (...) et nous serions irréalistes et irresponsables si nous parlions d'une seconde décennie du développement et du rôle des Églises en ce domaine sans nous demander pourquoi l'optimisme des années 60 a fait place aux récriminations et aux déceptions»³.

Assemblée Générale de la Fédération protestante de France (1969)

Le document préparatoire qui sera adopté par l'assemblée s'intitule: «Quel développement pour quel homme?» Rédigé par Jacques Beaumont responsable du service développement de la Cimade (Service Œcuménique d'entraide)⁴, ce document se ressent de la problématique latino-américaine à trois niveaux qu'on retrouve dans le texte de Medellin:

Au plan politique: il fait une analyse des rapports mondiaux entre les peuples en termes de dépendance économique et politique et affirme que les échanges internationaux devront être réaménagés dans le sens de plus de justice si l'on ne veut pas que le développement soit un mythe⁵. Le texte de Medellín avait aussi lancé un appel aux décideurs politiques, économiques et syndicaux pour qu'une réforme politique générale en Amérique latine permette aux pays les plus faibles du continent de participer à leur intégration mondiale dans le respect des droits des personnes et en vue du bien commun⁶.

2/ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, Paris/Lomé: Karthala/Haho, 1995, p. 582.

3/ Norman GOODALL (sous la dir), *Rapport d'Upsal*, Genève: COE, 1969, p. 50-51.

4/ La Cimade a été créée en France en 1939 par les mouvements de jeunesse protestants pour accueillir dans le sud de la France des Alsaciens-Lorrains évacués. Au lendemain de la guerre, son champ d'action s'élargit aux préoccupations de solidarités internationales. Composée de

membres des Églises protestantes et orthodoxes, la Cimade deviendra le partenaire du CCFD à sa création pour les questions de développement.

5/ «Quel développement pour quel homme?», chap. 1, Le monde de 1970, *Information Évangélisation*, 1969, n° 2-3, p. 17-27.

6/ *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine*. Conclusions de Medellín, chap. Promotion humaine, 1 Justice, Paris: Cerf, 1992, p. 59-70.

Au plan ecclésial: le texte de la Fédération protestante de France procède à une critique des discours et des pratiques des Églises qui la composent en matière de développement et présente les réflexions et pistes d'action esquissées par les différentes conférences œcuméniques mondiales auxquelles il a déjà été fait allusion. S'appuyant sur une déclaration de prêtres catholiques délégués au congrès culturel de la Havane en 1968, sans doute plus radicale que le texte de Medellín, la Fédération protestante appelle ses membres à prendre au sérieux les analyses socio-économiques qui font état du contexte impérialiste et du poids des structures d'oppression en dehors desquels on ne peut pas comprendre les phénomènes de sous-humanisation. Le texte de Medellín, lui, s'appuie sur la doctrine sociale de l'Église catholique qui fait droit à une vision humaniste des problèmes et se fonde sur la capacité des hommes et des communautés à agir en conformité avec l'amour du Christ. Tout en reconnaissant la situation de violence structurelle qui prévaut en Amérique latine du fait des graves distorsions économiques, le texte de Medellín met en garde les chrétiens contre la tentation de la violence révolutionnaire, tout en admettant qu'il faut « miser sur un peuple conscientisé et organisé dans le ferme espoir qu'il se mette au service de la justice et de la paix »⁷.

Au plan théologique: « *Nous avons voulu faire précéder toute notre interrogation de celle d'hommes en prise directe avec la transformation d'un continent sous-développé, l'Amérique latine. Car l'homme nouveau n'est pas un objet de dissertation théorique, il est espérance de vie pour des hommes de notre temps qui, plus que nous, croient à sa vérité dynamique* » écrit le texte de la Fédération protestante avant de publier une longue intervention d'un pasteur cubain lors du congrès de conférence de la Tricontinentale tenue à la Havane en 1968⁸. On voit nettement dans cette déclaration l'impact de la problématique latino-américaine sur un texte français. De plus, **la notion d'homme nouveau** est commune aux textes de la Fédération protestante et à celui de Medellín.

Dans les deux textes, l'homme nouveau possède une double identité, l'une acquise, l'autre reçue. La première est celle que l'homme contemporain obtient quand il parvient à s'affranchir des servitudes traditionnelles qui l'accablaient et à déjouer les nouvelles qui risquent de l'aliéner. La seconde lui est donnée en Christ. Les deux textes se réfèrent à l'apôtre Paul. Mais alors que le texte catholique se montre confiant dans l'effort éducatif tendant à libérer les peuples du continent latino-américain à l'image du Christ (« stature de l'homme parfait », Éphésiens 4,13), le texte protestant paraît

7/ *ibidem* 2 Paix, p.81.

8/ *op.cit.* p.46.

plus dubitatif vis-à-vis de ce qu'il nomme une théologie de la création qui s'appuie sur une loi naturelle. Avant d'évoquer à son tour les textes des épîtres pauliniennes aux Éphésiens, aux Romains et aux Galates qui soulignent le rétablissement de l'identité relationnelle de l'homme en Christ, le texte de la Fédération protestante cite celui de l'épître aux Philippiens faisant état de l'abaissement du Christ. Il inscrit alors l'éthique du changement dans une tension entre l'évolution de la situation présente et la promesse du renouvellement de toute chose de telle sorte qu'on ne peut accueillir que critiquement les projets humains de transformation sociale.

Malgré des nuances qu'on pourrait encore préciser, il est notoire que la problématique latino-américaine de la fin des années 60, dont le texte de Medellín est un important témoin, a traversé les frontières du continent et habité la réflexion de nombreuses Églises sœurs, dont celles de France, membres de la Fédération protestante. Au début des années 70, avant que ne survienne le premier choc pétrolier qui devait briser la symbolique du front des pays non alignés, l'optimisme était encore de mise et l'Amérique Latine exprimait l'espoir de luttes qui aboutissent à l'établissement d'une «paix juste et durable pour tous». Vision idéologique sans doute, mais porteuse d'utopie féconde et mobilisatrice.

Dix ans plus tard, le 28 janvier 1979, s'ouvrait donc à Puebla la troisième conférence générale de l'épiscopat latino-américain en présence du pape Jean-Paul II, comme Paul VI avait également procédé à l'ouverture de la conférence de Medellín.

PUEBLA

continuité ou rupture avec Medellín ?

Dans le message qu'elle adresse au peuple de l'Amérique latine, la conférence générale souligne la continuité entre les deux conférences. La présence du pape, bien sûr, est un élément déterminant de cette continuité, mais surtout la poursuite de la réflexion amorcée à Medellín est soulignée par une dizaine de références explicites à «l'esprit de Medellín». Or, continuité ne signifie pas forcément reproduction mais, éventuellement, redéfinition, recentrage, voire tournant. Essayons d'évaluer ces mouvements à propos de deux questions particulièrement sensibles – les pauvres et les relations inter confessionnelles –, dont l'impact œcuménique international est important.

«l'option préférentielle pour les pauvres»

«L'amour préférentiel et la sollicitude envers les pauvres et les nécessiteux (n°382)» est bel et bien posé à Puebla comme un des critères et l'un des signes de l'évangélisation⁹. David Bosch estime que c'est à Puebla qu'on a forgé cette expression et Bruno Chenu relève 646 occurrences du terme «pauvre» dans le document de Puebla¹⁰. En fait, l'expression a été reçue à Puebla par l'Église catholique, mais elle faisait déjà partie du vocabulaire des théologiens de la libération notamment du péruvien Gustavo Gutiérrez qui avait été conseiller théologique de la conférence de Medellín et qu'on peut considérer comme le père de la théologie de la libération. On voit donc ici une continuité entre les deux conférences. Avant d'en préciser le contenu théologique, voyons si déjà l'option préférentielle pour les pauvres a une portée œcuménique.

concordance avec la position protestante

La réflexion et l'engagement autour de la question de la pauvreté au Conseil Œcuménique des Églises ont été confiés dès 1970 à la Commission pour la participation des Églises au développement (CPED). Celle-ci devait servir de tribune aux Églises pour leur permettre de discuter du sens du développement et du rôle des Églises dans ce domaine. Dans la suite de l'assemblée générale du Conseil œcuménique d'Upsal, la CPED a procédé à une analyse constante de la situation mondiale et a fait, comme d'autres, le constat que, malgré l'augmentation globale de la richesse dans le monde, le nombre des pauvres augmentait et que leur accès à ces richesses était de plus en plus compromis. L'assemblée générale du Conseil œcuménique suivante (Nairobi – 1975) a été mise en présence de cette situation dégradée mais elle s'est inscrite résolument dans la dynamique de l'appel lancé une année auparavant par L'ONU en faveur d'un nouvel ordre économique international. La CPED a alors été chargée de lancer un programme d'action-réflexion sur le thème «L'Église et les pauvres» qui donna naissance à plusieurs ouvrages sur la place et le rôle des pauvres dans l'histoire du christianisme¹¹. Celui qui nous concerne particulièrement s'intitule *Vers une Église solidaire*

9/ *Construire une civilisation de l'amour*, Document final de Puebla, chap. Qu'est ce que l'évangélisation? Paris: Le Centurion, 1980, n° 382, p. 97.

10/ David BOSCH, *op.cit.* p. 584. Bruno

CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes* Paris: Le Centurion, 1987, p. 43, note 39.

11/ *Good News to the poor*, Genève: COE, 1977, *Separation without Hope*, id. 1978.

des pauvres qui est le fruit d'une consultation tenue à Yaoundé en 1979 dont on retiendra l'extrait suivant: «La proclamation de l'Évangile aux pauvres est un signe de l'ère nouvelle inaugurée par Jésus Christ. Ainsi qu'en témoignent les Écritures, la situation des pauvres, et ce que le Saint Esprit peut accomplir parmi eux, constituent un lieu privilégié de la manifestation de l'amour et de la puissance de Dieu. Il en découle qu'il faut accorder la toute première place à l'évangélisation des pauvres, avec les pauvres, pour et par les pauvres».

Qui ne voit, dans ce texte une concordance frappante avec l'extrait suivant de Puebla? «Quand nous nous approchons du pauvre pour l'accompagner et le servir, nous faisons ce que le Christ nous a appris en se faisant notre frère, pauvre comme nous. C'est pourquoi le service des pauvres est le signe privilégié, quoique non exclusif, de notre marche à la suite du Christ. Le meilleur service de notre frère, c'est l'évangélisation, parce qu'elle prépare sa réalisation de fils de Dieu, le libère des injustices et assure sa promotion intégrale»¹².

Dans deux textes ultérieurs du Conseil œcuménique, le thème «La bonne nouvelle aux pauvres» fera explicitement référence au texte de Puebla. Il s'agit d'un rapport à la conférence mondiale de la Commission mission et évangélisation à Melbourne en 1980 et le document *La mission et l'évangélisation. Affirmation œcuménique* (1982)¹³.

un thème pourtant polémique

Malgré ce bel accord œcuménique, avec cependant des nuances quant au statut du pauvre dans l'économie du salut, il faut rappeler que ce thème de la pauvreté fut très polémique. Le texte de Puebla fait directement allusion à «des déviations et interprétations de certains qui ont trahi l'esprit de Medellín et... à la méconnaissance voire l'hostilité que d'autres ont manifestées», paroles prononcées par le pape lui-même. Sans doute est-il fait référence ici à deux types de dérives opposées, celle de la théologie de la libération dans le sens d'une politisation «marxisante» de certains théologiens et celle des évêques «conserva-

12/ Puebla, *op.cit.* n° 1145, p. 223.

13/ Joaquim BEATO, «La bonne nouvelle pour les pauvres: ses implications pour la mission de l'Église en Amérique latine aujourd'hui», dans *Que ton règne vienne* Conférence mondiale sur la mission et

l'évangélisation, Melbourne 12-25 mai 1980, Genève: Labor et Fides, 1982, p. 133-134.

– *La mission et l'évangélisation. Affirmation œcuménique*, Genève: COE, 1982, p. 15

teurs» ayant conduit certains d'entre eux à faire le choix de la sécurité nationale défendu par les dictatures militaires qui arrivent au pouvoir en Amérique latine dans les années 1970¹⁴.

Ainsi, en 1983, Rome adressera à la conférence épiscopale du Pérou un document comportant dix observations soulignant «l'ambiguïté extrême» d'une pensée se fondant sur une conception marxiste de l'histoire, se livrant à «une relecture sélective de la Bible» et tendant à faire du christianisme une force politique au service de la révolution¹⁵. Gutiérrez réagira en montrant que l'option préférentielle pour les pauvres récuse à la fois l'exclusivisme qui ferait des pauvres une classe révolutionnaire (option marxiste) et le caractère facultatif de l'intérêt qu'on leur porte qui perpétue les inégalités (option libérale). Les pauvres ne sont pas les seuls, mais les premiers à attirer l'attention de Dieu, soulignera David Bosch, «ils sont les nouveaux interlocuteurs de la théologie, son nouveau lieu herméneutique»¹⁶.

Ce débat qui provoque des tensions graves entre le Vatican et certains théologiens de la libération, puisque certains d'entre eux seront écartés, trouvera aussi de vastes échos dans le monde œcuménique. Déjà en 1980, le comité central du Conseil œcuménique commentait ainsi l'option préférentielle pour les pauvres: «Le fait d'opter en faveur d'une Église solidaire des pauvres ne signifie pas qu'il faille rejeter les doctrines théologiques plus anciennes... Il se peut qu'en faisant de la théologie dans une situation où l'Église se montre solidaire des pauvres, on élargisse son application, on lui donne la possibilité de se corriger et on soumette à la réflexion théologique un éventail plus large de symboles chrétiens traditionnels»¹⁷. Tel sera le cas avec la prise en compte de la culture et de la religion populaire déjà largement esquissée dans le document de Puebla et, plus généralement, l'intérêt porté à la quête de spiritualité qui réorientera les thématiques du Conseil œcuménique au cours des années 1980-90.

les relations inter confessionnelles

Quand s'ouvre la conférence épiscopale de Puebla, l'élan œcuménique du concile Vatican II est déjà passé. Le document de Puebla se fait l'écho

14/ Puebla, *op.cit.* n° 1134, p. 221

15/ Cf. Michel DAGRAS, Notice Gutiérrez, dans Gérard Reynal (dir), *Dictionnaire des théologiens*, Paris : Bayard/Centurion, 1998, p. 207-208.

16/ David BOSCH, *op. cit.* p. 584.

17/ *De Nairobi à Vancouver*, 1975-1983, Rapport du Comité central à la 6e assemblée générale du COE, Genève: COE, 1983, p. 171.

des avancées de l'œcuménisme – meilleure connaissance des Écritures, semaines de l'unité, rencontres inter confessionnelles, conseils d'Églises (n° 1107) –, mais il ne cache pas qu'une certaine méfiance persiste chez de nombreux chrétiens envers l'œcuménisme» (n° 1108). Le diagnostic est clair, il pointe essentiellement le prosélytisme et le fondamentalisme «sérieux obstacle au véritable œcuménisme», sans toutefois désigner des groupes précis, si ce n'est des «mouvements religieux libres» (n° 1102, 1109, 1122, 1124) «(communément appelés 'sectes') parmi lesquels certains restent dans les limites de la profession de foi fondamentalement chrétienne; en revanche d'autres ne peuvent plus être considérés comme chrétiens»¹⁸. De plus le document de Puebla signale une certaine désorientation des attitudes catéchétiques dans le champ œcuménique.

sectes chrétiennes et nouveaux mouvements religieux

C'est la première fois que ce problème est évoqué dans une Conférence épiscopale latino-américaine; en tout cas, celle de Medellin n'en avait pas soufflé mot. Plusieurs explications peuvent être données à cette nouvelle attitude de l'Église catholique. Il y a tout d'abord l'incontestable essor des missions protestantes en provenance de l'Amérique du nord au moment où les USA renversent les régimes démocratiques du sous-continent. Ces missions ne représentent plus le protestantisme historique (luthérien, réformé, méthodiste) minoritaire d'origine européenne que l'Amérique Latine connaît depuis un siècle. La nouvelle vague est pentecôtisante et, dans un premier temps, conservatrice sur le plan social et politique. De plus, malgré son fondamentalisme affiché, ce christianisme ne trouvera pas seulement son appui dans les classes moyennes occidentalisées mais également dans les couches populaires où le catholicisme était roi.

Trouve-t-on un écho de cette problématique dans les textes émanant du monde protestant œcuménique? Les protestants ne sont jamais à l'aise avec la terminologie «secte» que manipule assez couramment le catholicisme. Il reste chez les protestants le souvenir, particulièrement vivace en France, où «la prétendue religion réformée» était perçue par le catholicisme comme une secte. Même si tel n'est plus le cas aujourd'hui, le rapport que les protestants entretiennent avec l'ecclésiogénèse en général est beaucoup plus libre et ouvert que dans le catholicisme et pour cause: la naissance de nouvelles Églises, y compris détachées des anciennes, peut toujours être interprétée comme un signe de l'Esprit à l'œuvre.

18/ Puebla, *op.cit.* n°1102, p.214.

Cela dit, à la demande du Groupe mixte de travail du Conseil œcuménique et de l'Église catholique romaine, les Églises se sont efforcées, dès le début des années 70, d'étudier le problème de leur témoignage commun. En 1970 une première brochure intitulée «Témoignage commun et prosélytisme» a posé le problème des relations œcuméniques non pas au niveau théologique 'abstrait' mais au plan missiologique 'concret'. Au § 63 de cette brochure, on peut lire ceci: «Le témoignage commun est profondément enraciné dans notre foi; il est une exigence même de l'Évangile que nous prêchons. Son urgence est soulignée lorsque nous prenons conscience de la gravité de la situation de l'homme et de l'immensité de la tâche qui attend les Églises aujourd'hui...»¹⁹. Cet œcuménisme pratique, centré sur les tâches communes, exclut évidemment le prosélytisme comme concurrence et compétition entre les Églises alors qu'elles doivent s'unir pour témoigner. La conférence missionnaire du COE de Melbourne en 1980 reprendra ce thème en insistant sur la nécessaire conjonction des forces des Églises pour assurer une plus grande liberté au témoignage. Autrement dit, l'œcuménisme qui est proposé là n'est plus centré sur la recherche du plus petit commun dénominateur des confessions mais, au contraire, sur ce qui leur permet de témoigner ensemble de la puissance libératrice de l'Évangile²⁰.

C'est d'ailleurs exactement la même position que le document de Puebla avait adoptée en proposant de «promouvoir aux divers niveaux et secteurs où il y a déjà dialogue, un engagement commun en faveur de la défense et de la promotion des droits fondamentaux de tout l'homme et de tous les hommes, spécialement de ceux qui sont le plus dans le besoin, en collaborant à la construction d'une nouvelle société plus juste et plus libre»²¹.

CONCLUSION

Avec les années 80 qui s'annoncent, c'est à la fois l'expression de la problématique des pauvres et de celle de l'œcuménisme qui vont encore évoluer et les héritages de Medellín et Puebla être réévalués. Si Medellín fut marquée par l'inégalité économique entre riches et pauvres et Puebla par leur inégalité politique, la question des pauvres va glisser

19/ «Témoignage commun et prosélytisme» § 63, cité par *De Nairobi à Vancouver, op. cit.* p. 95-96.

20/ *Que ton règne vienne!* *op.cit.* p. 253 et s.

21/ Puebla, *op.cit.* n° 1119, p. 217.

progressivement vers une conception plus éthique de l'inégalité. C'est sans doute la prise en compte des droits de l'homme et des peuples, annoncée à Puebla, qui va contribuer à élargir les débats sur l'inégalité mondiale. Au delà des droits civils et politiques qui garantissent formellement l'égalité des citoyens devant la loi – à condition qu'ils vivent dans des États de droit! – on commence à reconnaître que le droit à la vie, à une alimentation équilibrée, au logement, à la santé, à l'éducation et à l'identité, etc., sont également constitutifs de l'égalité comme droit de l'homme. Cette vision plus large permettra aux rassemblements œcuméniques futurs de traiter la question de la sauvegarde de la création (années 80) puis de l'identité culturelle (années 90).

diversité, atout ou obstacle?

Une évolution parallèle se dessine au plan inter-confessionnel au cours des années 80. Si Medellín a ouvert les chemins de l'œcuménisme dans le sillage de Vatican II, Puebla l'a concrétisé en termes de témoignage et d'engagement communs. Mais cette ouverture incontestable aux «frères séparés» devra par la suite se moduler dès lors que la vision de l'unité nécessaire aux retrouvailles tiendra ensuite compte de l'irréductible diversité dont il faut faire un atout œcuménique et non un obstacle. D'où l'orientation de l'œcuménisme vers l'approfondissement théologique et le risque inhérent à ce processus d'un repli sur soi, sur «son» identité confessionnelle et culturelle. Alors que parallèlement, les Églises doivent prendre en compte l'altérité religieuse comme un réel défi lancé à la foi chrétienne en tant que voie unique de salut, le mouvement œcuménique doit encore tenir compte de la présence des autres religions pour élargir sa capacité de témoignage évangélique commun.

ouverture sur Santo Domingo

Ces nouvelles lignes de force – dimension éthique, culturelle et interreligieuse – n'étaient guère perceptibles ni à Medellín ni à Puebla, pas plus qu'aux assemblées et conférences du COE de la même époque. Mais la mémoire de ces deux conférences demeurera active lors de la suivante. Ainsi la 4^e assemblée de l'épiscopat latino-américain de Santo-Domingo en 1992 réaffirme-t-elle l'option préférentielle pour les pauvres. Mais elle note que «la conscience des droits de l'homme a notablement progressé depuis Puebla, en même temps que le problème de la violation de certains de ces droits s'est accrue» (n° 166). Aussi faut-il «s'employer fermement, à la lumière des valeurs évangéliques à

surmonter toute discrimination injuste pour raison raciale, nationaliste, culturelle, sexuelle ou religieuse, en cherchant à éliminer tout ressentiment, haine et esprit de vengeance, et à promouvoir la réconciliation et la justice» (n° 168)²². Déclaration qui se fait l'écho de ce que l'assemblée générale du Conseil œcuménique avait déclaré deux ans auparavant à Canberra (Australie): «Nous croyons que l'Évangile appelle les chrétiens à promouvoir et à défendre activement les droits de la personne humaine, ceux des femmes et des enfants, des minorités, de ceux qui sont opprimés par le racisme et l'injustice économique... Les chaînes de solidarité, que les Églises et les communautés chrétiennes peuvent établir ensemble, ou avec d'autres organisations, peuvent contribuer à la réalisation de ce but»²³.

Ces orientations paraissent à la fois ambitieuses et modestes: ambitieuses, car elles ne prennent pas le parti de l'injustice dont tout porte à croire pourtant qu'elle se renforce et se sophistique; modeste, car on parle moins de programme et on croit moins aux orientations positives de l'histoire, mais tout simplement à la force de l'Évangile, de ceux qui en témoignent personnellement et communautairement.

Medellin, Puebla, Santo-Domingo du côté catholique, Upsal, Nairobi, Melbourne, Canberra du côté protestant œcuménique, des noms de villes qui sont des étapes du grand pèlerinage du peuple de Dieu assemblé ici ou là pour dire l'Évangile permanent dans des contextes particuliers; et la marche continue.

Jean-François Zorn

*Les Collines d'Estanove
28, rue de l'Escoutadou
34070 Montpellier*

^{22/} *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne*. Conclusions de Saint Domingue, dans *Mission de l'Église*, n° 101, septembre 1993, p. 165 et s.

^{23/} *Signes de l'Esprit*, Rapport officiel à la 7^e assemblée générale du COE, Canberra, Australie, 7-20 février 1991, Genève: COE, 1991, p. 277-278.

THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION ET MODERNITÉ

CONTROVERSE ET DÉBAT.

par Patrick Simonnin

Franciscain, Patrick Simonnin est aumônier d'étudiants à Paris. Il est également enseignant à l'Institut Catholique de Paris et prépare un doctorat de théologie sur les christologies latino-américaines de la libération.

Cet article a pour objectif de faire apparaître ce qui est fondamentalement en cause dans la controverse romaine avec la théologie de la libération (dorénavant notée TL). Après un bref rappel historique des années 70-80, nous partirons de la controverse avec Rome, en présupposant qu'il ne s'agissait pas seulement en cette affaire d'une mauvaise compréhension, mais qu'il s'y jouait quelque chose de beaucoup plus décisif, que les seuls textes officiels ne permettent pas de mettre en évidence : le recours à la pensée théologique personnelle du Cardinal Ratzinger nous aidera à percevoir ce dont il s'agit.

RAPPEL HISTORIQUE

les années 70-80

Dans les années 70-80, la TL et le courant ecclésial dont elle est l'expression vont rapidement susciter des inquiétudes et des oppositions. Le contexte général devient plus difficile, les rêves de libération facile s'évanouissent. Cette période est marquée en Amérique Latine par une cascade de coups d'état militaires (Brésil, 1964; Argentine, 1966; Pérou, 1968; Bolivie, 1971; Uruguay, 1971; Équateur, 1972; Chili, 1973; etc.). La plupart du temps, les militaires font référence à

l'idéologie de la sécurité nationale, une doctrine forgée aux États-Unis après la seconde guerre mondiale (1947), qui justifie la présence croissante des militaires dans la politique et dans l'économie. Il s'instaure une véritable « guerre intérieure » contre toutes les forces qui s'opposent au développement du capitalisme sauvage, une guerre dans laquelle tous les moyens sont permis (tortures, assassinats, disparitions, etc.) sous prétexte de défense de la « civilisation chrétienne » et de lutte contre la « subversion communiste ». Des centaines de prêtres, de religieux et religieuses, de catéchistes sont éliminés; en 1976, c'est même un groupe de 17 évêques qui se retrouve en prison en Équateur !

Dans cette ambiance, la TL, quelques années après sa naissance, ne peut plus se montrer aussi euphorique qu'aux origines: c'est ainsi que le paradigme biblique de l'Exode, qui faisait rêver à une Terre Promise, laisse place à un autre thème biblique, plus « désenchanté », celui de la Captivité et de l'Exil.

la réaction de Sucre (Bolivie), 1972

Au plan ecclésial, la réaction ne se fait pas attendre: elle se produit dès 1972, à l'occasion de la quatorzième conférence ordinaire du CELAM (Conférence Épiscopale Latino-américaine), tenue à Sucre (Bolivie). C'est l'occasion d'un remaniement de la structure du CELAM, permettant le remplacement des hommes qui avaient fait Medellín. Le nom du nouveau secrétaire général du CELAM, Mgr Alfonso López Trujillo est resté dans de nombreuses mémoires.

Mexico, 1975

Très représentatif de cette période, également, est le congrès théologique qui se tient à Mexico en août 1975¹, rassemblant quelque 700 personnes, dont l'ensemble des théologiens du courant de la libération. Le thème de ce congrès, *Libération et captivité*, est par lui-même éloquent quant à l'état d'esprit qui caractérise cette nouvelle époque de la TL. La même année, Leonardo Boff publie un livre au titre voisin de celui du congrès de Mexico: *Théologie de la captivité et de la libération*². Dans l'introduction, l'auteur définit ainsi la tâche de la TL: « En

1/ Encuentro Latinoamericano de Teología: *Liberación y cautiverio – Debates entorno al método de la teología en América Latina*, Mexico, 11-15 agosto 1975.

2/ *Teologia do cativo e da libertação*, Vozes, Petrópolis, 1975

régime de captivité, la théologie de la libération a d'autres tâches qu'en des temps où l'on jouit des libertés que l'on a conquises. Elle doit semer, préparer le terrain, maintenir ferme l'espérance, consoler les victimes, soulager les douleurs et lutter en faveur des droits de l'homme qui sont violés».

Puebla, 1979

Ouverte par le pape Jean-Paul II, la Troisième Conférence Générale de l'Épiscopat Latino-américain se tient à Puebla, au cœur du Mexique, quelque dix ans³ après celle de Medellín. L'enjeu de cette Conférence est de taille : dans la situation politique et socio-économique que connaît le continent, la ligne pastorale et théologique de la TL va-t-elle être confirmée ou abandonnée ? On peut d'autant plus se le demander que le document préparatoire (1977) reflétait essentiellement les vues conservatrices du secrétaire général du CELAM, Mgr López Trujillo, ne disant mot sur les atteintes au droits de l'homme et sur les régimes de sécurité nationale ; ce document fera en fait l'objet d'une large réprobation de la part des évêques. D'autre part, aucun des théologiens de la libération ne fait partie des experts théologiques officiels ; ils seront toutefois présents dans les coulisses, effectuant un important travail de conseil théologique auprès d'un bon nombre d'évêques.

Pourtant, le document final de la Conférence, bien que moins original et créatif que celui de Medellín et plus soucieux d'une identité chrétienne que l'on sent menacée par la sécularisation, affirmera et maintiendra les grandes lignes de Medellín ; sa grande référence est l'encyclique *Evangelii nuntiandi* (1975) de Paul VI. C'est même cette Conférence de Puebla qui donne ses lettres de noblesse à l'option (préférentielle) pour les pauvres (cf. n° 1134), en osant donner des visages concrets aux différentes catégories de pauvres. On prend toutefois bien soin de préciser, lorsqu'il est question de libération, qu'il s'agit de promouvoir une libération intégrale, pour souligner que celle-ci doit inclure l'aspect intérieur et individuel (libération du péché personnel), et ne peut se limiter à l'aspect historique (n° 480-490). Celui-ci n'en est pas minoré pour autant : en effet, le texte emploie explicitement le terme de péché social (n° 28), et comporte de vigoureuses dénonciations de la dramatique situation économique, sociale et politique du continent.

3/ Du 27 janvier au 13 février 1979.

LE DÉBAT AVEC ROME

Les deux Instructions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi à propos de la TL (respectivement datées de 1984 et 1986)⁴ ont suscité un grand écho, bien au-delà des frontières ecclésiales. Elles avaient été précédées d'autres interventions publiques des instances romaines : on citera par exemple, le texte de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi adressé en mars 1983 à l'épiscopat du Pérou par le Cardinal Ratzinger, intitulé : « *Dix observations sur la théologie de Gustavo Gutiérrez* »⁵, un ensemble d'observations très sévères, faisant de cette théologie un marxisme déguisé ayant pour objectif de faire du christianisme un facteur de mobilisation au service de la révolution.

première Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1984)

Les médias ont souvent entendu cette première Instruction comme une condamnation sans appel de la TL dans son ensemble. Pourtant, tenant à affirmer tout de suite que l'idée même de théologie de la libération est parfaitement recevable, car elle rejoint des aspirations tout à fait légitimes d'hommes qui ressentent leur « misère comme une intolérable violation de leur dignité native »⁶, l'Instruction se proposait, sur un ton relativement mesuré, d'opérer un « discernement ». Il est vrai cependant, que tout en précisant que le courant dit de la théologie de la libération regroupe plusieurs entreprises d'orientations passablement différentes, l'Instruction évoque parfois de manière globale les théologies de la libération, portant ainsi le lecteur à généraliser le propos (critique) tenu ; et que de même, ce qui est présenté d'abord comme une « tentation » ou un « risque » apparaît peu à peu comme une franche perversion de la foi.

Cette Instruction soulève des questions réelles et fondamentales : en particulier celle de l'utilisation de catégories marxistes pour l'analyse de la réalité et celle de l'interprétation des Écritures avec des outils marqués

4/ « Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération » (connue également sous le titre latin « *Libertatis nuntius* »), *Documentation Catholique* n° 1881 (1984), 890-900, et « Instruction sur la liberté chrétienne et la libération », *Documentation Catholique* n° 1916 (1986), 393-411.

5/ Texte reproduit dans la revue *DIAL*, n° 925 (1984); également dans *Théologies de la libération. Documents et débats* (Cerf/Centurion, 1985), [ouvrage désormais noté : *TLDD*] pp. 117-120.

6/ in *TLDD*, p. 157.

par la modernité critique. Les autres griefs soulevés, pour spectaculaires qu'ils soient (le prétendu encouragement à la violence, le concept d'Église populaire, l'abandon de la dimension personnelle du péché, etc.), sont d'envergure secondaire par rapport aux précédents, et ont été de fait assez facilement éclaircis par les théologiens de la libération.

Le problème de l'emprunt d'outils d'analyse sociale au marxisme a soulevé de nombreuses et violentes passions; il ne faut pas oublier qu'à cette époque, la chute des régimes des pays de l'Est de l'Europe ne s'était pas encore produite, et que le système de pensée marxiste jouissait encore d'une aura certaine. Le reproche de l'Instruction peut se résumer ainsi : le marxisme se présentant comme une conception totalisante du monde, l'utilisation de certains de ses éléments, même si elle se veut déliée de la référence athée et déshumanisante, conduit nécessairement à adopter cette dernière (alors même qu'on prétend faire de la théologie!).

la seconde Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1986)

La première instruction n'avait pas pour but de « *traiter pour lui-même le vaste thème de la liberté chrétienne et de la libération* »; elle annonçait la publication ultérieure d'une seconde instruction, « *qui mettrait en évidence, d'une façon positive, toutes les richesses tant pour la doctrine que pour la pratique* ». Celle-ci allait effectivement paraître un an et demi plus tard, avec pour titre les mots mêmes qui l'avaient annoncée : *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération*. Son ton nettement plus serein que la précédente a pu faire dire à certains médias qu'elle reflétait un total changement de cap de l'autorité romaine : c'est là une interprétation par trop simpliste, puisque cette seconde instruction insiste sur le « *rapport organique* » qui existe entre les deux documents.

S'appuyant sur un véritable petit traité de la liberté, l'instruction ne répugne pas à employer le terme de libération qui court tout au long du document (sans que soit pour autant explicitement mentionnée la théologie du même nom). Affirmant clairement que « la libération la plus radicale, qui est libération du péché et de la mort, est celle accomplie par la mort et la résurrection du Christ », le texte n'oublie pas de préciser que la promesse du Royaume « concerne directement notre vie en ce monde ». Au fond, c'est la liberté qui met en route un processus de

libération, en vue d'une réalisation des conditions – politiques, sociales, économiques et culturelles – pour l'exercice de cette liberté. Une libération intégrale présente donc deux dimensions inséparables : la première est la dimension sotériologique, et elle fonde la seconde, la dimension socio-éthique, comme une tâche et une exigence.

Tout en se situant dans la suite de celle qui l'avait précédée, cette seconde Instruction fait donc preuve d'un état d'esprit assez nettement différent. Faisant référence au Concile Vatican II et à la Doctrine Sociale de l'Église, elle dépasse la tentation dualiste, pour tenir un discours sur la libération qui, sans manquer d'en dessiner les mé-compréhensions et les impasses, laisse ouverte la possibilité du dialogue, ainsi que celle d'une application des principes généraux aux situations locales, souvent hélas rien moins qu'iréniques.

Toutefois, il est aisé de percevoir dans cette seconde Instruction une irréductible différence de point de vue d'avec celui des théologiens de la libération : prétendant, d'une certaine manière, se situer « au-dessus de la mêlée », dans un idéal unanimiste, ce document préfère parler d'amour de préférence pour les pauvres que d'option pour les pauvres, qui risque toujours d'être entendue comme un choix « partisan et de nature conflictuelle ».

En outre, faire découler la libération socio-économique de la libération sotériologique comme une pure tâche éthique, ne fait pas véritablement droit à la particularité théologique de la TL, qui consiste à faire œuvre théologique *à partir de*⁷ l'expérience de libération « mondaine ». On peut développer le même genre de remarque à propos du thème fondamental de cette Instruction, le rapport liberté / libération : si le raisonnement n'est plus véritablement dualiste, ainsi qu'il l'était clairement dans la première Instruction, il n'en est pas moins clairement « descendant » et déductif, faisant procéder la liberté de la vérité, et la libération de la liberté (selon le schéma : vérité – liberté – libération). Il reste dans ce texte une méfiance viscérale par rapport à tout mouvement de libération « purement humain » : « Parce qu'il a été contaminé par des erreurs mortelles sur la condition de l'homme et de sa liberté, le profond mouvement moderne de libération demeure ambigu » : il peut toujours être suspecté de s'appuyer sur l'idée que « entre l'affirmation de Dieu et la liberté humaine, il y aurait une radicale incompatibilité » (n° 18).

7/ C'est le fameux *desde* espagnol, qui court comme un leitmotiv dans toute la TL.

RECOURS AU CARDINAL RATZINGER

L'examen des deux Instructions ne permet donc pas à lui seul de faire clairement apparaître l'enjeu véritablement décisif dans la TL. Nous aurons donc recours à la pensée théologique personnelle du Cardinal Ratzinger⁸, qui s'est montré durement critique du courant de la TL. Notre idée est que le Cardinal Ratzinger a fondamentalement bien perçu ce qui était en jeu dans ce courant théologique, même si c'est pour s'y opposer de manière décidée. Pour tenter de saisir cet enjeu, nous ferons d'abord un saut dans le « futur » par rapport à 1984 (date de la première Instruction), pour ensuite faire retour à cette année-là.

en 1996: le « relativisme »

Dans une conférence donnée en mai 1996, à Guadalajara (Mexique), aux présidents des Commissions pour la Doctrine de la Foi des conférences épiscopales d'Amérique Latine⁹, le Cardinal affirme que le danger que représente la TL, tout en n'ayant pas totalement disparu, est moins grand qu'il y a quelques années, car elle est désormais moins à la mode. **Le danger vient, dit-il, du relativisme**, qui serait maintenant le ressort du dialogue interreligieux. Il dit exactement ceci : « La TL avait tenté de donner au christianisme, fatigué de ses dogmes, un nouvel ordre pratique grâce auquel la Rédemption devait devenir événement. Mais cette praxis a laissé des ruines derrière elle au lieu de construire la liberté. Il n'est donc resté que le relativisme et la tentation de s'y conformer. » (p.133). Cette phrase peut s'entendre, à première écoute, comme l'affirmation que la TL est elle-même la cause de ce relativisme : à avoir incorporé dans le christianisme la vision messianique de l'histoire propre au marxisme, elle serait responsable de ce que la désillusion provoquée par l'échec de ce dernier n'ait pas épargné le christianisme.

Il est cependant une autre manière d'entendre cette affirmation du Cardinal Ratzinger : la TL serait une fille du relativisme, elle en serait l'ultime masque, avant qu'il n'apparaisse sans fard. Sous des allures de messianisme politico-religieux, ce serait déjà le relativisme qui serait à l'œuvre. Le recours de la TL au marxisme, certes très grave, ne serait

8/ On y fera donc référence, non pas en tant que Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, mais en tant qu'individu, et théologien de grande perspicacité.

9/ RATZINGER J., « La foi et la théologie aujourd'hui », *Esprit et Vie*, 107/6 (1997), 128-136.

au fond qu'une conséquence conjoncturelle : celle de la séduction qu'exerçait cette idéologie dans les années de naissance de la TL, sur des esprits déjà débilisés par le relativisme.

le document de travail de 1984

L'intuition qui vient d'être développée est corroborée par les réflexions que déployait le Cardinal dans un document de travail de 1984¹⁰. Il nous semble que ce texte - qui, pour n'être pas destiné à la publication, ne fut néanmoins jamais désavoué - expose sans détour la pensée du Cardinal quant à la TL, et permet de mieux comprendre les tenants et aboutissants du discours malgré tout plus mesuré de la première Instruction. On retrouve d'ailleurs dans cette Instruction un bon nombre des affirmations présentes dans ce document de travail, dont la conviction centrale qui suit : « *On se trouve devant un véritable système, alors même que certains hésitent à en suivre la logique jusqu'au bout. Comme tel, ce système est une perversion du message chrétien tel que Dieu l'a confié à son Église. Ce message se trouve donc remis en cause dans sa globalité par les 'théologies de la libération'* » (IX, 1).

le marxisme ?

On a souvent focalisé l'attention sur la question du marxisme. De fait, dès les premières lignes du document, le Cardinal parle d'une « option marxiste fondamentale ». Il nous semble pourtant qu'il s'agit là d'un arbre médiatique cachant la forêt théologique. L'opposition décidée du

10/ RATZINGER J., « Les conséquences fondamentales d'une option marxiste », *Documentation Catholique* 1881, 1984, 902-917. Bien que certains observateurs parlent de ce texte comme d'une interview accordée à la revue italienne *Trenta Giorni*, la plupart d'entre eux tiennent ce texte pour un document de travail (qui aurait été publié sans l'assentiment du Cardinal), en préparation de la Première Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui serait publiée le 3 septembre 1984. On considère souvent que la première publication de ce document de travail a été le fait de la revue *Trenta Giorni* dans sa livraison de mars 1984. Il a été également publié à la même période sous forme plus condensée dans un autre journal

italien, *La Vanguardia* (édition du 28 mars 1984). Ce sont certainement ces deux publications qui ont donné au texte sa notoriété. Cependant, Norbert Greinacher, dans la présentation de la traduction allemande de ce document, en fait remonter la première apparition publique au 23 janvier 1984, dans la revue péruvienne *Oiga* : il s'agissait effectivement là d'un texte signé par le Cardinal lui-même, intitulé « *Presupuestos, problemas y desafíos de la Teología de la Liberación* ». Cf. la présentation de : RATZINGER J., « *Die Theologie der Befreiung* », GREINACHER N. (éd.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung - Diskussion und Dokumentation*, Zürich, Benziger, 1985, 133-145; p. 133.

Cardinal à la TL procède, nous semble-t-il, de racines théologiques beaucoup plus profondes qu'une simple allergie politico-philosophique. Cela d'autant plus qu'en 1984, date de rédaction de ce document et de la première Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, la TL avait déjà notablement modifié son positionnement par rapport au marxisme : même si elle restait encore sensible aux instruments d'analyse « marxienne », elle avait déjà depuis quelques années (sur une histoire encore courte) renoncé aux visions messianiques de l'histoire, passant du paradigme de l'Exode à celui de l'Exil (cf. supra). La question du marxisme était donc en 1984 beaucoup moins d'actualité qu'à l'époque des premiers vagissements de la TL ¹¹. Il nous semble donc que le motif de la persistance de l'opposition du cardinal Ratzinger à la TL doive être recherché ailleurs, ou plus profondément.

ce qui est en cause : une nouvelle herméneutique

Dès l'introduction du même document de travail de 1984, il est dit que la TL se conçoit elle-même « *comme une nouvelle herméneutique de la foi chrétienne, autrement dit comme une nouvelle forme de compréhension et de réalisation du christianisme dans sa totalité* » ¹². Et un peu plus loin, il est précisé que ce qui rend si difficile le combat contre cette théologie, c'est précisément « *qu'elle n'entre dans aucun schéma d'hérésie ayant existé à ce jour : sa position de départ se trouve en dehors de ce qui peut être saisi par les schémas traditionnels de discussion* ». Il est donc clair que l'un des principaux reproches adressés à la TL, c'est sa nouveauté et son caractère non traditionnel.

Ensuite, cherchant à retracer l'étiologie de « cette orientation complètement nouvelle de la pensée théologique qui trouve son expression dans la théologie de la libération », le Cardinal avance un faisceau de trois causes : la première étant la situation théologique nouvelle consécutive au Concile Vatican II ; la seconde, le « vide sensible de signification » qui affecte le monde occidental à la même période, un tel vide consti-

11/ Dans l'interview donnée en septembre 1984 à la revue italienne *Trenta Giorni*, Jon Sobrino faisait remarquer que « si l'on examine dans l'ordre chronologique les écrits des théologiens que j'ai cités (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Ronaldo Muñoz), on constate que ce type de références au marxisme se fait de plus en plus rare ».

Texte français : SOBRINO J., « L'irruption des pauvres dans l'Église », CHENU B., LAURENT B. (éds.), *Théologies de la libération. Documents et débats*, Paris, Cerf/Centurion, 1985, 209-217 ; p. 213.

12/ RATZINGER J., « Les conséquences fondamentales d'une option marxiste », p. 902.

tuant comme un appel d'air destiné à être comblé par la fascination des diverses formes du néo-marxisme; et la troisième résidant dans le «défi moral constitué par la pauvreté et l'oppression»¹³.

Il reste à expliquer la convergence de ces trois causes: comment a-t-il été possible que l'on aille «chercher la réponse (à ce défi de la pauvreté et de l'oppression) dans un christianisme qui se laisserait guider par les modèles d'espérance, fondés scientifiquement en apparence, des philosophies marxistes»? Pour quelle(s) raison(s) la pensée théologique de cette époque a-t-elle pu céder au chant des sirènes? Quels liens, tels ceux qui attachaient Ulysse au mât de son navire, avaient donc été dénoués ou dissous, et comment?

l'héritage de Bultmann

La réponse se trouve dans la partie II du document, intitulée: *La structure gnoséologique fondamentale de la théologie de la libération*¹⁴. Il va donc y être question, comme l'annonce le texte, des «*éléments structuraux qui portent la théologie de la libération*». Une telle analyse n'apparaissait d'ailleurs pas véritablement dans la première *Instruction*. Or, ce dont il est question dans cette deuxième partie, ce n'est pas de Marx, mais de Bultmann! Pour le dire en quelques mots, selon le Cardinal Ratzinger, la TL a pu se développer parce que Bultmann avait préparé le terrain. La critique bultmannienne avait creusé un abîme entre le «Jésus historique» et le «Christ de la foi», et avait eu pour effet que «*la crédibilité historique des Évangiles se trouvait ébranlée*». Conséquence: «*il fallait chercher pour la figure de Jésus une nouvelle interprétation et une nouvelle signification*». On retrouve ici la qualité de nouveauté, qui constitue, on l'a vu, l'un des reproches adressés à la TL.

Mais un autre terme important apparaît également dans ce texte: «interprétation», qui va faire l'objet d'un développement important. L'entreprise bultmannienne a produit «la dissociation entre la figure de Jésus et la tradition classique» et, conséquence logiquement nécessaire, «l'idée que l'on puisse et doive transférer cette figure dans le présent à travers une nouvelle herméneutique»¹⁵, idée qui ne peut produire que des errements, ainsi que l'illustrerait dramatiquement la TL.

13/ On doit accorder ce point au Cardinal, contrairement aux caricatures un peu faciles qui en ont été parfois dessinées, que son opposition à la TL ne relève pas

d'un cynisme politico-religieux s'accommodant facilement de la misère du monde.

14/ RATZINGER J., *ibid.*, pp. 904-905.

15/ RATZINGER J., *ibid.*, p. 904.

Tout le reste découle de ce point capital. La conjoncture philosophique et politique des années soixante, constituant de manière inévitable l'aujourd'hui dans lequel il fallait effectuer cette herméneutique, conduisait inmanquablement à adopter l'analyse marxiste comme cadre de pensée, d'autant que la « confusion entre l'image biblique de l'histoire et la dialectique marxiste » était facilitée par l'interprétation du concept biblique du « pauvre » à travers l'idée du prolétariat au sens marxiste. Autre conséquence : l'intervention du magistère est d'avance disqualifiée, puisque « au cas où il s'opposerait à une telle interprétation du christianisme, il démontrerait seulement qu'il est du côté des riches et des dominateurs, et contre les pauvres et ceux qui souffrent, autant dire contre Jésus lui-même, et dans la dialectique de l'histoire, il se rangerait du côté du négatif. »¹⁶

la TL, une théologie herméneutique

Leraionnement semble imparable. On peut cependant émettre une première remarque assez fondamentale : en restant dans la logique de l'analyse déployée par le Cardinal Ratzinger, on voit mal comment des théologiens, s'ils ont vraiment pris la leçon de Bultmann au sérieux, continueraient à s'intéresser à la figure de Jésus, ce que fait précisément le volet christologique de la TL ; ils devraient plutôt être définitivement prémunis contre cette tentation. À moins de supposer qu'ils n'aient pas véritablement mesuré la portée de l'entreprise de Bultmann, on doit donc envisager la possibilité qu'une autre manière de comprendre la postérité de celle-ci soit à l'œuvre dans la TL, et même dans une bonne partie de la théologie post-conciliaire.

Car depuis Bultmann, les choses ont évolué ; ainsi que l'écrit Joseph Doré : *« L'époque n'est plus où l'on se déclarait soit impuissant soit méfiant en ce domaine. Depuis les contestations bultmaniennes, la recherche exégétique a beaucoup progressé (E. Käsemann, E. Fuchs, G. Ebeling, H. Schlier, H. Schürmann...). Et, si les théologiens s'accordent à considérer que ne peut être tenu pour christologie authentique que ce qui peut valoir du Jésus de l'histoire, événement pascal compris, ils tendent aussi à admettre que ce que la science historique peut établir par elle-même a suffisamment de consistance pour faire apparaître la base, historique elle aussi, à partir de laquelle les disciples ont pu en*

16/ RATZINGER J., *ibid.*, p. 904.

venir (et être fondés) à professer (dans une foi où ils peuvent toujours être suivis) résurrection, rôle salvifique et divinité de Jésus-Christ.»¹⁷

L'irrecevabilité de la TL, aux yeux du Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, réside précisément dans son identité de théologie herméneutique. Or, la réflexion théologique des trois dernières décades l'a amplement mis en évidence, ce caractère herméneutique de la théologie constitue la marque au fer rouge que la modernité a imprimée sur la pensée croyante. L'opposition à la TL, tout du moins chez le Cardinal Ratzinger, semble au bout du compte procéder d'une fin fondrière de non-recevoir opposée à la modernité.

Une telle interprétation trouve un appui dans l'ouvrage que René Marlé a consacré à la TL¹⁸. Dans le dernier chapitre intitulé : « La théologie de la libération en face des instances officielles de l'Église catholique », il relève explicitement le caractère de nouveauté que revêt la TL et pose la question de savoir s'il ne faudrait pas de préférence mettre l'accent sur la « nouveauté de la situation à l'intérieur de laquelle il est parlé de la foi aujourd'hui » – cette nouveauté résidant bien sûr dans le contexte latino-américain, mais plus encore dans celui de la modernité : « *N'est-ce pas cette modernité, avec sa double composante de critique et d'insistance sur la pratique, sur le 'faire de l'homme et de l'histoire, sur le principe de vérification, qui rend inopérants, parce que décalés, les critères classiques de l'orthodoxie ?* »¹⁹

Cette mise en évidence du problème du rapport à la modernité, René Marlé n'en a pas fait le centre de son plaidoyer en faveur de la TL : sans doute par prudence, il faisait cette remarque « comme en passant », au milieu d'une argumentation plutôt axée sur l'idée d'une caricature que dessineraient de la TL les textes du Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

Juan Luis Segundo, par contre, a de son côté pris moins de précautions, consacrant tout un livre à la question de la critique développée à l'encontre de la TL par le Cardinal Ratzinger²⁰. Dans le troisième chapitre (sur quatre

17/ DORÉ J., art. « Christologie », *Encyclopaedia Universalis* (CD ROM, v. 3), 1997.

18/ MARLÉ R., *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

19/ MARLÉ R., *ibid.*, p. 153.

20/ SEGUNDO J.L., *Teología de la liberación – Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985.

qui constituent l'ouvrage) intitulé « Libération et herméneutique »²¹, il affirme nettement qu'il s'agit de la mise en cause de « toute l'histoire de la théologie de ces derniers temps, celle de la période post-conciliaire »²². Et d'entrée, en première page de ce chapitre, afin que l'enjeu soit bien clair, il précise que seraient bien ingénus les théologiens européens et nord-américains qui ne se croiraient pas concernés par cette Instruction: « La majorité des théologiens nord-atlantiques pourront lire cette Instruction tranquillement, comme quelque chose de lointain et qui ne les concerne pas... Ils peuvent la lire ainsi, mais je crois qu'au fond ils commettraient une erreur. (...) Tout ce document constitue un 'avis à l'Église' tout entière. »²³

une théologie aux prises avec la modernité

Il semble donc bien que ce qui apparaît comme inacceptable dans la TL pour le Cardinal Ratzinger, c'est le fait qu'elle soit fondamentalement une herméneutique, une herméneutique de la figure de Jésus dira le Cardinal, herméneutique de la foi disent plus globalement les théologiens de la libération. Et un tel caractère herméneutique serait à comprendre comme l'empreinte de la modernité sur ce courant théologique. Cette influence décisive de la modernité sur la TL est à vrai dire très plausible, et cela pour deux raisons complémentaires. Premièrement, on doit se rappeler que la plupart des grands noms de la TL ont fait leurs études en Europe, et que d'autre part l'Amérique Latine elle-même, dans ses élites intellectuelles, a toujours été profondément influencée par la pensée européenne.

Au bout du compte, c'est donc bien le caractère herméneutique de la TL qui rend raison de son « desde América Latina » et également de son « desde los pobres », ou même de son « desde la liberación »²⁴, et non pas purement la revendication plus ou moins anti-occidentale d'une identité latino-américaine ayant quelque difficulté à se trouver.

Il est ainsi envisageable de comprendre l'entreprise de la TL (en diversifiant les compréhensions que l'on peut avoir de « l'homme moderne » en fonction des différents contextes) selon ce que dit Claude Geffré de la tâche de la théologie: « *On peut définir la tâche de toute théologie,*

21/ SEGUNDO J.L., *ibid.*, pp. 113-174.

22/ SEGUNDO J.L., *ibid.*, pp. 136-137.

23/ SEGUNDO J.L., *ibid.*, p. 113 (corps du texte et note n° 1).

24/ « à partir de l'Amérique Latine », contexte

géographique; « à partir des pauvres », contexte social, ce qui sous-entend, davantage qu'une situation, une *prise de parti*, traduite dans l'expression *option pour les pauvres*; « à partir de la libération ».

à chaque époque de l'histoire de l'Église, comme l'effort pour rendre plus intelligible et plus parlant le langage déjà constitué de la révélation. Ce langage est privilégié et normatif pour la foi de l'Église, mais il doit être assimilé de façon vivante en fonction d'une situation historique nouvelle et selon des catégories culturelles différentes. La théologie assume donc une fonction herméneutique, mesurée à la fois par la fidélité au témoignage scripturaire et par la nécessité de rendre parlante pour aujourd'hui la Parole de Dieu. »²⁵

Reste alors la question fondamentale: toute entreprise herméneutique est-elle immanquablement vouée à faire de l'Évangile la force d'appoint, l'otage ou le masque de telle ou telle idéologie du moment? Pourtant, dans un article datant de 1989 intitulé «L'interprétation de la Bible en conflit»²⁶, le Cardinal reconnaît qu'il est impossible de revenir en deçà de Bultmann et que la théologie est pour ainsi parler «condamnée» à l'herméneutique. À quelles conditions *une nouvelle herméneutique de la foi chrétienne*, c'est ainsi que Ratzinger qualifiait de manière très négative la TL dans le document de travail de 1984, sera-t-elle alors recevable? Comment allier *nouveauté* de l'interprétation et *fidélité* à la Tradition?

L'entreprise herméneutique peut-elle être une ré-interrogation de l'héritage de sens que recèle la tradition chrétienne, à partir de la nouvelle compréhension du monde et de l'histoire se faisant jour dans une époque donnée? La TL répond-elle en fin de compte en contexte latino-américain au cahier des charges que dressait Georges Kowalski: « *Mettre en évidence les possibles réels ouverts par la foi à la vie humaine [...] Utilisation non utopique de l'utopie chrétienne*²⁷, mais sans prétendre réduire un jour l'horizon du Mystère par une thématization achevée des champs possibles de la praxis humaine. »²⁸

Patrick Simonnin, ofm

7, rue Marie-Rose
75014 Paris

25/ GEFFRÉ C., § 2: «La théologie, science de la foi», in DUMERY H., GEFFRÉ C., POULAIN J., art. «Théologie», *Encyclopaedia Universalis*, CD-ROM v. 3, 1997.

26/ RATZINGER J., «Schriftauslegung im Widerstreit», *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, Freiburg/ Basel/Wien, Herder, 1989, 15-44.

27/ Si l'on arrêta ici la citation, l'accusa-

tion de réductionnisme serait sans doute justifiée, c'est la seconde partie de la phrase, centrée sur le principe théologique de la «réserve eschatologique», qui fait la différence avec une instrumentation de l'Évangile.

28/ KOWALSKI G., Et la scientificité?, DORÉ J., (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, Desclée, coll. «Manuel de théologie», t. 2, 1992, 620-634.

VIVRE EN LIBERTÉ

LES THÉOLOGIENS DE LA LIBÉRATION EN ASIE

Michael Amaladoss – Lumen Vitae, B-1050, Bruxelles, 1998

Une présentation du livre de M. Amaladoss trouve bien sa place à la suite du dossier consacré aux retombées de Medellín et de Puebla. La semence a trouvé une bonne terre en Asie.

Ce livre, de 255 pages, présente, le plus succinctement possible, l'ensemble des problèmes relatifs aux théologies asiatiques de la libération. On ne trouve nulle part en langue française une synthèse aussi ouverte et exhaustive sur cette question en Asie. Il suffit pour s'en rendre compte de mesurer l'ampleur de la bibliographie. L'ouvrage comporte deux sections :

- la première introduit aux divers mouvements de libération où des chrétiens et chrétiennes sont engagé(e)s : Minjung en Corée, lutte aux Philippines, Dalit en Inde, féminisme en divers pays.
- la deuxième traite de l'engagement des différentes confessions en matière de libération : Hindouisme, Bouddhisme, Islam, Confucianisme, Christianisme et religions cosmiques.

En me conformant à la pensée du Père Amaladoss, je présenterai d'abord les quatre théologiens chrétiens les plus reconnus ; puis j'évoquerai très brièvement l'aspect évangélique de certains engagements féministes ; j'aborderai enfin trois théologies d'inspiration chrétienne.

Aloysius Pieris

Sri Lankais, en dialogue étroit avec le Bouddhisme, il souligne l'originalité de la théologie asiatique de la libération, dès 1979, à la troisième conférence de l'Association œcuménique des Théologiens du

Tiers Monde. Les pauvres sont en Asie des êtres profondément religieux : pauvreté et religiosité sont inséparables et la libération doit mobiliser les deux composantes à la fois. « *Le chrétien est une personne qui a fait le choix irrévocable de suivre Jésus : ce choix coïncide nécessairement avec l'option d'être pauvre ; mais celle-ci ne devient véritablement 'suite de Jésus' que dans la mesure où elle devient aussi option pour les pauvres.* »¹ Toute la vigueur de son argument théologique tient dans le rappel de deux axiomes bibliques : « *l'irréconciliable opposition entre Dieu et la richesse* » et « *l'irrévocable Alliance entre Dieu et les pauvres* ». Jésus lui-même est cette Alliance.

A. Pieris montre comment cet itinéraire spirituel est suivi par des croyants non-chrétiens et se démarque vigoureusement des traditions qui rejettent la religiosité asiatique, comme le font les marxistes par exemple. Même si les religions asiatiques ont nettement identifié la racine de la pauvreté des opprimés dans le désir des biens, il revient à la Bible de nous faire découvrir « *le pas ultérieur vraiment libérateur* » (p.158). En Jésus, Dieu opte pour les pauvres et mène la lutte avec eux. Jésus est au cœur du combat permanent entre Dieu et Mammon qui est à la source de toutes les oppression. Vue dans ce contexte évangélique, la lutte des pauvres a un portée messianique.

Georges Soares-Prabhu

Exégète indien centré sur le thème biblique de la libération et soucieux d'inspirer de nombreux groupes militants, il s'est attaché au *Dharma* de Jésus. Ce terme a un sens prégnant difficile à préciser par un seul terme. Il désigne tout ce qui caractérise la droiture du comportement vraiment humain, respectueux des autres et du cosmos.

Le *Dharma* de Jésus tient son origine de son expérience de Dieu comme Père. De là vient sa souveraine liberté par rapport aux attaches néfastes à Mammon qui asservit les êtres et à Satan qui est l'auteur du mal structurel. Jésus est poussé par l'Esprit d'Amour au partage avec tous et lutte contre l'esclavage de l'esprit de consommation, de l'érotisme et de l'appétit de puissance. Touchée par cette révélation de l'Amour de Jésus, l'humanité s'engage dans « *un mouvement puissant de libération personnelle et sociétale. La perspective de Jésus nous*

1/ A. PIERIS, *An Asian Théology of Libération*, Maryknoll, Orbis, 1988, p. 15

convie ainsi à une lutte incessante contre les structures démoniaques de contraintes érigées par Mammon et, dans le même temps, à un permanent effort de créativité pour produire de nouveaux modèles de sociétés davantage conformes à l'idéal évangélique de la personne humaine.»²

Dès lors, les miracles manifestent la puissance de Celui qui détruit les structures asservissantes des êtres humains et du cosmos. Jésus «mendiant» témoigne toute sa vie d'un compagnonnage constant et d'une lutte en solidarité avec les hors-castes, lépreux, collecteurs d'impôts, pécheurs impurs et autres personnes mises au ban de la société. Son conflit ne cesse que sur la croix et une espérance habite depuis sa résurrection ceux qui pratiquent son *Dharma*.

Sebastian Kappen

Né au Kérala, après sa thèse sur *Pratique et aliénation religieuse dans les écrits économiques et philosophiques de Marx*, au contact de militants sur le terrain, il est vite déçu par le marxisme et se lie aux «socialistes indépendants». Il engage alors une réflexion sur la force humanisante et libératrice de Jésus en qui il voit un prophète de contre-culture. Grâce à son expérience du Dieu libérateur, Jésus prend conscience de l'oppression dont souffre le peuple palestinien et propose le «Règne de Dieu», une vision nouvelle qui conteste le système de valeurs existant, l'option pour les pauvres face à la richesse, la faiblesse de l'Amour devant le pouvoir politique, la sagesse populaire et non l'érudition des scribes et pharisiens, le respect des femmes et des enfants dans une société où seuls les hommes et les adultes sont reconnus.

Poussant plus loin son analyse, il décrit ce qui, dans l'Inde contemporaine, s'oppose à ce courant prophétique. Il s'attache ensuite à détecter les éléments de contre-culture susceptibles de faire progresser la vision évangélique du Règne de Dieu, en particulier la religiosité cosmique et un sens très vif de l'harmonie avec la nature. Une seule visée oriente toute sa recherche. «*Le message de Jésus doit se réapproprier ce sens de l'unité et de la totalité, tandis que l'Inde à son tour doit faire sien le rêve du Galiléen pour l'Homme complet.*»³ Pour être efficace, le

2/ G. SOARES-PRABHU, *The Kingdom of God: Jesus' Vision of a New Society*, dans D.S. AMALORPAVADASA, *The Indian Church in the Struggle for a New Society*, Bangalore, NBCLC, 1981, p. 601 et 607

3/ S. KAPPEN, *Jesus and Cultural Revolution. An Asian Perspective*, Bombay, Build Publications, 1983, p. 71

courant prophétique issu de Jésus doit s'incarner dans des communautés vivantes capables de prendre position et de s'engager dans une action autant politique que culturelle. C'est à elles d'actualiser aujourd'hui le projet libérateur de Jésus.

Mammen Thomas

D'une famille chrétienne du sud-ouest de l'Inde, Mammen Thomas s'est engagé très jeune dans des activités sociales et politiques, soucieux du développement de son pays et de la promotion de son Église. Il devient en 1961 président du Comité central du COE et en 1975, à l'appel d'Indira Gandhi, il sert comme gouverneur d'un des États de l'Inde. Son intérêt constant pour les mouvements socio-politiques et religieux de libération le conduit rapidement à percevoir que l'essentiel du problème est celui de « la relation entre la destinée spirituelle ultime et la restructuration de la société humaine ». ⁴ Ces mouvements charrient des éléments destructeurs car le péché y est aussi à l'œuvre ; il est donc urgent d'y pallier par une recherche de sens et de transcendance.

Et c'est là que la présence du Christ devient déterminante: « *Le Christ est engagé dans un dialogue incessant avec les personnes et les nations, revendiquant un pouvoir royal sur elles à travers sa loi et son amour. Dès lors la mission de l'Église n'est pas de se protéger des éventuelles révolutions, mais de discerner en elles les promesses et le jugement du Christ et d'y témoigner du Royaume, dans l'attente du jour de la consommation finale.* » ⁵

Salut du Christ et humanisation vont de pair car la libération intégrale est l'incorporation finale à l'humanité glorifiée du Christ. Ce processus eschatologique est déjà à l'œuvre sur cette terre et dynamise la liberté et la créativité des êtres humains soucieux de justice. Courant le risque perpétuel de se laisser vicier par le pouvoir et le péché, les mouvements de libération doivent dépasser leur propre succès et leur prétention à construire seuls l'histoire. Rien ne les autorise à se présenter comme Providence et Messie. Une vulnérabilité incessante les habite qui doit les conduire à se tourner vers le Christ, seul Libérateur transcendant. Ni le pouvoir moral de Gandhi ni la lutte marxiste des classes

4/ M. THOMAS, *Salvation and Humanization*, Madras, Christian Literature Society, 1975, p. 21

5/ M. THOMAS, *Towards a Theology of Contemporary Ecumenism*, Madras, Christian Literature Society, 1978, p. 77

ne sauraient y suppléer. Le Christ est la seule ultime réponse à la recherche d'une humanité accomplie. Un tel projet eschatologique dépasse le seul christianisme: il est à l'œuvre dans tous les mouvements de libération humaine, quelle qu'en soit l'inspiration croyante.

théologies féministes

De nombreux mouvements féministes sont nés en Asie en réaction contre diverses oppressions de la femme. Un certain nombre de chrétiennes s'engagent avec tout le dynamisme de leur foi. Elles s'efforcent de valoriser la place de la femme en faisant appel à l'Évangile. Plusieurs thèmes reviennent fréquemment dans leur réflexion: l'image de Dieu, masculine et féminine; l'exemple de Jésus: sa Seigneurie évince toute forme de domination, son comportement respectueux à l'égard des femmes, les responsabilités qu'il leur donne, le lien étroit entre le sang de la croix et le saignement des femmes⁶. Marie, comme modèle de la femme nouvelle. Peu à peu, à travers ces combats et ces appels à l'Évangile, la dignité de la femme se trouve réaffirmée et reconnue.

mouvements de libération d'inspiration chrétienne

Le Père Amaladoss classe dans cette catégorie trois courants théologiques. Il suffit de les évoquer pour donner aux lecteurs l'envie d'aller voir plus avant dans le texte.

Minjung de Corée

Le terme Minjung signifie originellement « *le petit peuple commun* » mais, dans l'usage théologique, il désigne le peuple victime d'oppressions de toutes sortes mais qui n'est pas pour autant spirituellement et culturellement démuné. L'expérience d'oppression engendre chez lui une tension entre des sentiments de rejet, de colère, d'impuissance, et un ardent désir d'un avenir meilleur. Jésus lui-même s'est identifié aux Minjung qui l'entouraient: une foule désemparée de collecteurs d'impôts, de pécheurs, de malades. Jésus mangeait avec eux et les guérissait, leur prêchant leur prochaine libération dans le Royaume, allant pour eux jusqu'à la mort sur la croix. À son contact, ils reprenaient espoir. Comparant Moïse et Jésus, Suh Nam-Dong écrit: « *Dans le cas de Moïse, la révolution a lieu une*

6/ Voir G. DIETRICH, *The Blood of a Woman*, cité dans Jeevadhara 17, 1987, pp. 220- 222

seule fois, en un moment ponctuel de l'histoire, tandis que le couple événementiel Crucifixion-Résurrection vise une révolution permanente. Dans le second – par la révolution permanente – les minjung deviennent sujets du salut (un salut auxquels ils prennent part). Moïse répond aux cris du peuple; Jésus, par ailleurs, est lui-même le véritable cri du peuple... Jésus est donc une personnification des minjung et leur symbole.»⁷

théologie de la lutte, aux Philippines

Cette théologie est née en réaction à la situation socio-économique et politique des quinze dernières années. Le fossé entre riches et pauvres se creuse de jour en jour. Éveillés par la théologie sud américaine et la participation à l'Association Œcuménique des Théologiens du Tiers Monde, certains religieux fondèrent des communautés de base. L'expression «théologie de la lutte» est due au P. Louis Hechanova. C'est une théologie populaire dont la liturgie est le véhicule privilégié. On l'appelle *koreo*, fruit de la prière spontanée des communautés de base: ensemble de chants, mimes, lectures et danses, qui s'exprime davantage sur les places publiques que dans les églises. L'inspiration première en est la révolte contre l'oppression subie.

Jésus-Christ y occupe une place privilégiée car sa passion, sa mort et sa résurrection deviennent le symbole par excellence de la lutte à mener. Sa vie et son combat provoquent les travailleurs et paysans à s'engager dans leur propre libération. Une confession de foi populaire en parle en ces termes: «*Je crois que notre pays - à la suite du Christ - est lui aussi crucifié par les propriétaires égoïstes. Même si notre patrie a été créée au profit de tous, car tel était le souhait du créateur, notre lot de paysans est celui d'hommes et de femmes sans terre. Je crois que le Christ est ressuscité d'entre les morts. C'est aussi ce qui attend les opprimés. Ils vont se dresser, ils rêveront des projets. Tous entreront dans la lutte. La lutte se poursuivra. Ils n'y ont qu'un désir: qu'ils puissent à leur tour rejoindre la réalisation et le succès du Royaume.*»

La contestation qui naît d'une telle foi est vigoureuse mais sans amertume. Le sens de la solidarité communautaire y est intense ainsi que la joie de vivre: le peuple philippin aime les célébrations où le chant et la danse ont une place du choix et l'expression communautaire lui apparaît indispensable pour donner à ceux qui luttent une raison d'espérer.

⁷ SUH NAM-DONG, *Historical References for a Theology of Minjung*, dans *Minjung Theology*, p. 159

L'objectif visé par la lutte est « *le salut biblique et la vie éternelle, plénitude de vie dans un âge à venir, où avec tous les humains ayant vaincu la mort, nous participerons à une nouvelle histoire de justice pourvoyeuse de vie, de joie, de compassion, où nous verrons Dieu, où nous serons enfants de Dieu et où Dieu sera tout en tous. Aujourd'hui, œuvrer pour la vie éternelle c'est travailler à cette plénitude pour chaque être humain, et pour l'humanité tout entière, au long de notre marche vers l'âge-à-venir.* »⁸ Une telle vision n'est pas sans engendrer un mouvement de contestation interne à l'Église pour faire advenir en elle une dimension plus prophétique.

théologie Dalit en Inde

Le terme *dalit* veut dire « brisé », « piétiné », « opprimé ». 125 millions de personnes sont de fait meurtries ainsi en Inde par le système des castes. Au bas de l'échelle sociale, pauvres entre les pauvres, voués à tous les travaux serviles, sans terre, ils connaissent tous les genres d'exploitation et d'exclusion. Des religions comme l'islam et le christianisme n'ont pu y mettre un terme; elles finissent même par accepter parfois ce système discriminatoire d'une façon plus ou moins avouée, sans pour autant le justifier.

De nombreuses voix chrétiennes se font entendre pour promouvoir un nouvel humanisme enraciné dans la kénose du Verbe Incarné et proposé à toutes les personnes de bonne volonté dans toutes les religions et idéologies. Pour A.P. Nirmal, un des principaux représentants de cette théologie en voie d'élaboration, Dieu est Dalit car il est un Dieu qui sert. Jésus est aussi un Dalit. Sa généalogie est entachée de personnages aussi peu recommandables que Tamar. Sans pierre où reposer sa tête, il connaît la mort d'un criminel du temps. Il est en constante compagnie avec les marginaux et les exclus, il mange et boit avec eux. Il est de la Galilée des Nations et fait partie de ces métis méprisés par les élites de Judée et du Temple. S'en remettant totalement à son Père sur la croix, il est ressuscité. Désormais son Esprit va redonner vie aux squelettes desséchés, il va recréer les Dalits et leur faire recouvrer leur dignité. Une communauté nouvelle prend naissance autour de l'Eucharistie, banquet auquel tous sont invités, sans tabous ni interdits. Toute différence de statut y est abolie : les hors castes sont chez eux

8/ *Where are we Going?*, Manila, CFA, 1983, pp. 38-39

comme les publicains , les pécheurs et les gentils. Dieu a choisi les Dalits pour les acheminer dans cette convivialité nouvelle de l'assemblée eucharistique et des relations communautaires qui en résultent. Les Dalits se doivent de défier leurs oppresseurs en ne défendant pas que leur propre cause et leurs seuls droits. « *Le problème Dalit doit être envisagé comme celui d'une possible mutation de la condition humaine, et non pas comme une affaire de caste. C'est le droit de toute personne humaine dans le monde à vivre dans la dignité, conformément à son humanité. Le Royaume de Dieu qui est au cœur de chaque être humain doit être manifesté.* »⁹

conclusion

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce livre et la richesse qu'il représente. D'un bout à l'autre, les pauvres y ont la parole. Ils disent qui ils sont, leurs souffrances, leur quête de dignité. Ils prennent progressivement en mains leur propre destinée, comptant sur la force du Christ Ressuscité qui les habite. En maintes pages, on retrouve le dynamisme, l'élan et la force contestatrice de certains prophètes d'Israël.

Loin de s'appuyer sur le cadre conceptuel marxiste du modèle latino-américain, la théologie de la libération asiatique insiste plutôt sur l'implication du spirituel et du religieux dans la lutte pour la libération. La lecture de l'Évangile auquel on se réfère constamment est conduite et approfondie par les peuples asiatiques eux-mêmes, en référence à leurs cultures et à leurs traditions religieuses. La libération prônée ici apparaît souvent comme un projet interreligieux. Le « Règne de Dieu » dont il est question dépasse le cadre d'une Église particulière : il s'adresse à toutes les personnes de bonne volonté qui œuvrent pour le recouvrement de la dignité de tous et de toutes. Nul n'a le monopole de l'action salvifique de Dieu et de la construction de l'humanité nouvelle. Le père Amaladoss écoute ses interlocuteurs aussi loin qu'il peut et manifeste un respect profond pour leur réflexion. Cela ne l'empêche pas de soulever quelques ambiguïtés et de mesurer en maintes circonstances l'ampleur du chemin qui reste à parcourir pour certains mouvements encore en gestation.

Abel Pasquier

Spiritus

9/ MASSEY, *Indigenous People : Dalit Issues*, in *Today's Théological Debate*, Delhi, ISPCK, 1994, pp. 270 et 274

FAIRE ÉGLISE AUTREMENT *EN AMÉRIQUE LATINE, EN FRANCE*

Collectif, Cerf, Paris 1999, 194 pages

Ce livre, patronné par le Comité Épiscopal France Amérique Latine et préfacé par Bruno Chenu, a vu le jour sous la responsabilité du Père Jacques Lancelot, actuel secrétaire du CEFAL. Nous présentons, sous forme d'interview, la partie de l'ouvrage consacrée au Continent latino américain (pp. 15 à 137).

Spiritus: Vous êtes responsable du CEFAL après avoir vécu 6 ans 1/2 au Chili et autant au Mexique. Vous avez également beaucoup voyagé en Amérique Latine et vous connaissez pratiquement tous les pays de ce vaste continent. Aujourd'hui nous voulons vous interroger sur ce que ce continent vous a personnellement apporté. En quoi vous a-t-il enrichi pour votre action pastorale en France ?

J. Lancelot: J'ai vécu là-bas au temps de la dictature Pinochet et j'ai été très marqué par la vie d'une Église qui a lutté pour le respect des droits de l'Homme. Au Mexique, j'ai expérimenté la lutte quotidienne dans le cadre des communautés ecclésiales de base. C'est pour moi l'acquis essentiel de mon expérience sur ce continent.

La communauté n'est pas une formule magique et bon marché pour tous les lieux et tous les temps. Elle ne dispense pas d'affronter la difficulté des relations inhérentes à tout milieu humain. Le besoin de communautés vivantes n'est pas hors de propos dans l'Église de France implantée dans un monde qui exalte l'individualisme et connaît le caractère éphémère de beaucoup d'engagements. Il y a pénurie de prêtres, de religieux et religieuses. Le quadrillage séculaire des

paroisses ne répond pas suffisamment aux exigences actuelles et les fidèles sont de plus en plus appelés à se prendre en charge eux-mêmes. L'Amérique Latine a beaucoup misé sur les relations de proximité au niveau des villages et des quartiers. Ces réalisations communautaires peuvent nous stimuler en notre contexte de chrétienté qui éclate et qui cherche à rénover le tissu d'Églises.

Spiritus: Pouvez-vous préciser davantage ?

J. Lancelot: J'insisterai d'abord, et c'est à mon avis le plus important, sur la place de la Bible dans les CEB. Celles-ci se reconnaissent convoquées et nourries par la Parole de Dieu. Chaque pâté de maisons choisit un jour et un horaire de rencontre et lance l'invitation pour se retrouver autour de l'Évangile. C'est là que le groupe trouve son identité et puise l'essentiel de son inspiration. Un long temps de silence précède souvent le partage. On raconte au sujet de Mgr Proano de l'Équateur l'anecdote suivante. Un prêtre supportait mal ce silence du début et suppliait l'évêque d'intervenir. La réplique fut immédiate: «Cela fait cinq cent ans qu'ils se taisent, on peut bien encore attendre un peu, non!»

Les gens ne sont pas des intellectuels. Il leur faut du temps pour écouter la Parole, la répéter puis la ruminer. Et le miracle finit par se produire: l'un des assistants se lance et, à sa suite, d'autres prennent la parole et se mettent à parler. Ce sont des pauvres qui se sont toujours tus devant les puissants. L'Évangile leur donne confiance en eux-mêmes et la prise de parole qu'il provoque est déjà une libération. Une fois la glace rompue, le texte est décortiqué, commenté, reconstruit, actualisé. C'est alors que l'Évangile féconde le groupe et engendre de multiples réalisations dans la vie de tous les participants: visite des malades, gestes de solidarité pour la reconstruction d'une maison brûlée, naissance d'une organisation pour la promotion des femmes, création d'un club de jeunes, etc.

Le témoignage de Bernadette, une laïque missionnaire française engagée en Argentine est éloquent à ce sujet. Elle raconte: «La Parole de Dieu change le regard. La parole d'Évangile qui a le plus marqué le groupe l'an dernier fut la parabole des talents, avec cette certitude: le plus grand péché, c'est de ne rien faire. Pour ces femmes, mères célibataires ou séparées qui se heurtent trop souvent aux exigences morales de l'Église locale, la découverte est de taille! Après plusieurs mois de cheminement, c'est une grande joie de voir ces femmes accepter de quitter

régulièrement leurs maisons pour rendre visite à leurs nouveaux voisins et leur proposer de mettre en route à leur tour une petite communauté de prière. L'année démarre. Thérèse, une des mamans catéchumènes, accepte d'être catéchiste. Une autre, Sumy, a proposé à sa communauté d'attendre la fête patronale du mois d'août pour baptiser tous les enfants et d'ici là, une fois par mois, de réfléchir ensemble sur le sens du baptême. Le groupe de catéchèse d'adultes va se transformer en groupe biblique. Un autre groupe de catéchumènes adultes va se mettre en route. Plusieurs couples ont demandé à se préparer à la célébration de leur mariage. Et une ou deux fois par mois, les communautés veulent réunir les voisins pour un temps d'échange et de prière.» (p. 24)

La Bible devient ainsi le livre de famille de la communauté, ou mieux encore, sa charte. Comme le raconte Joana du Brésil, il arrive même que «la Bible ouverte est passée de main en main, chacun l'embrasant, reconnaissant ce Dieu qui était avec nous et le sera pour toujours».

Spiritus: Vous avez déjà plusieurs fois fait allusion à la vie fraternelle. Est-ce aussi facile de la faire naître ?

J. Lancelot: La vie fraternelle est inhérente à toute communauté chrétienne latino-américaine. En France, les églises se vident souvent parce que l'on vient prendre sa messe individuellement, dans l'intimité pourrait-on dire. En Amérique Latine, d'emblée, l'accueil est convivial. Les personnes se réunissent et prient parce qu'elles sentent la nécessité de chercher des solutions pour des problèmes concrets qui se posent. Le cas de Monica du Mexique est très parlant à cet égard.

Un jour Rosita, animatrice de communauté, raconta à son groupe qu'une petite fille de huit mois, Monica, restait attachée au pied d'une table la journée entière. Sa mère, obligée de travailler dehors, la laissait ainsi à la garde de ses frères et sœurs. La communauté se rendit alors compte qu'il ne suffisait pas de méditer la Parole de Dieu, il fallait aussi la recevoir dans sa vie et la mettre en pratique. Au conseil pastoral la décision fut prise de trouver un local pour un jardin d'enfants. Un comité s'organisa; en frappant de porte en porte on proposa à chacun d'acheter une parcelle de terrain d'un mètre carré. Très vite la superficie désirée fut atteinte. On se mit tous à l'œuvre: une fourmilière de femmes, d'hommes, de jeunes et même d'enfants eut tôt fait de construire la «Maison du Soleil». (pp. 26-27) Elle reçoit aujourd'hui près de soixante-dix petits.

Spiritus: Avez-vous un exemple précis montrant la naissance d'une telle solidarité?

J. Lancelot: Le témoignage de Gérard, prêtre français qui accompagne des communautés de jeunes en Équateur est particulièrement significatif. Il raconte la création d'une communauté de travail et d'Église autour de Raul et Jorge: « Ils (soixante-dix paysans, animateurs ou catéchistes) sont accueillis par les jeunes de la COIM (Communauté pour l'Église et pour le monde) dans une petite maison semblable à celle des paysans de cette région, en pleine campagne, au milieu des bananiers et des caféiers. Ils sont un peu tassés au rez-de-chaussée de cette maison en bois sur pilotis, une pièce sans murs, ni portes, ni fenêtres. Pas d'eau courante, ni d'électricité. Pour éclairer, la bougie! Pour boire, cuisiner, se laver, l'eau de la rivière à une cinquantaine de mètres. Rien d'extraordinaire: ce sont les conditions de vie de tous les paysans de ce coin d'Amazonie. Cette volonté des jeunes de la COIM de partager les conditions de vie des paysans pauvres de l'Amazonie est une des clés de leur projet. »

Les COIM sont nées en 1981 sous l'impulsion de Gonzalo, l'évêque de Sucumbios, une des provinces amazoniennes de l'Équateur. Ami de Mgr Proano, et à son école, il voulait proposer à de jeunes laïcs un engagement ecclésial exigeant dans la ligne des options de Medellin et Puebla: communautés de base, option pour les pauvres, promotion et libération, insertion, inculturation, responsabilité des laïcs.

Quinze années d'expérience, de crises et de réussites ont fait mûrir et évoluer le projet. Pas de cadre rigide, seulement un petit guide réactualisé tous les cinq ans, et surtout le partage entre les quatre groupes COIM accompagnés, quand ils le désirent, par Gonzalo. Dix jours par mois, j'accompagne la COIM de San Pablo.

Quelques jours par semaine, Raul et Jorge travaillent pour « gagner leur croûte ». Raul, qui a appris un métier de tailleur avec son père, confectionne chemises, pantalons, et donne quelques cours de confection à des groupes de jeunes, gars et filles, dans les villages de cette zone. Jorge travaille sur les cinq hectares de la petite ferme qui entoure la maison. À l'occasion, il va travailler à la journée chez les paysans du coin. La COIM fait partie d'un groupe d'entraide de dix paysans. Un à deux jours par semaine, ils vont faire une « corvée »

chez l'un ou l'autre, à tour de rôle. Ce groupe d'entraide vient de se lancer dans un projet d'élevage; ils ont obtenu un prêt qui a permis à chacun d'acheter une vache. La COIM aussi a sa vache qui vient de faire un petit veau. Pas facile de concilier tout cela avec la responsabilité pastorale de la zone et des responsabilités diocésaines.

La COIM accompagne les vingt communautés de cette zone et en anime le projet pastoral. Voici plus de trois ans, les animateurs et catéchistes ont demandé à Raul: « Il n'y a pas de prêtre sur cette zone, tu ne pourrais pas être notre prêtre? » Cela faisait suite à l'ordination de Pablo, membre d'une COIM dans une autre zone. Raul a commencé par leur répondre que jusqu'alors il avait l'intention de rester laïc engagé dans l'Église et qu'il allait prendre le temps de prier et de réfléchir à l'appel de Dieu qui lui était arrivé par leur intermédiaire, mais à une condition: « Vous connaissez les fleuves de ce coin d'Amazonie? Pas question d'y partir seul en pirogue, c'est la noyade assurée. Pour faire ce voyage, il faut que nous partions ensemble: la barque de l'Église ne peut naviguer avec un prêtre seul. Je suis partant si vous partez avec moi. » Quelle surprise! « Mais on ne peut pas être prêtres, nous, on est des paysans, on n'a pas fait d'études et qu'est-ce qu'on va faire de nos femmes et de nos enfants? - Je ne vous demande pas de tous devenir prêtres, mais de recevoir un ministère reconnu de laïcs. » (pp. 37-39)

Spiritus: Une telle convivialité et un soutien mutuel aussi efficace doivent être contagieux?

J. Lancelot: C'est indéniable. Comment ne pas évoquer à ce propos un autre point essentiel pour toute CEB: l'option préférentielle pour les pauvres. La présence aux marginaux et aux plus démunis est constante et mobilisent les efforts de tous. Tous les « mis à l'écart » de la société ont la première place dans le cœur de Dieu. Aussi sont-ils privilégiés dans les engagements communautaires qui revêtent à ce titre une dimension prophétique. De nombreux petits prophètes de l'ombre travaillent sans bruit et font naître partout des organisations qui servent la cause de l'homme. Ce sont de vrais disciples du Royaume car « les boiteux marchent, les sourds entendent », un peu de bonheur est apporté aux pauvres. Les exemples abondent. Construire une communauté fraternelle ouverte à tous n'est pas seulement un geste de générosité et d'entraide en Amérique Latine mais un acte politique qui change les relations de pouvoir et de classe. C'est ainsi qu'une terre nouvelle et des cieux nouveaux voient réellement le jour.

Spiritus: Vous avez beaucoup parlé d'action, d'engagement, d'organisation. C'est la Parole de Dieu qui les engendre avez-vous dit. Est-ce suffisant? N'y a-t-il pas aussi la vie liturgique et le recours aux sacrements?

J. Lancelot: Effectivement, les CEB demeurent humaines, petites et fragiles. Elles tombent et se relèvent sans cesse. Tous les membres ne sont pas de supermilitants mais des êtres vulnérables qui ont besoin de puiser leur énergie ailleurs qu'en eux-mêmes. L'Eucharistie leur apporte une force pascale qui les dynamise, leur redonne vigueur et alimente leur espérance dans tous les combats de la vie. Les célébrations festives sont très nombreuses, mais l'Eucharistie demeure la racine et le sommet de la vie fraternelle. Nombre de communautés ressemblent aux agapes domestiques du premier siècle telles que les présentent les Actes des Apôtres. On se réunit dans une maison, sous un arbre ou sous le ciel étoilé, dans une petite chapelle quand elle existe. Après avoir partagé les nouvelles, les peines et les joies, on célèbre les naissances, les morts, les saints patrons, tous les autres événements marquants. Les liturgies sont familiales et très incarnées dans les luttes pour la vie; elles reflètent les conflits, les violences et les injustices subies. La femme y tient souvent une place importante et sa présence donne un accent de tendresse et d'accueil à tout ce qui se déroule. Même si le prêtre est absent, l'Eucharistie est là, en marche. La prière y conduit toujours.

Spiritus: Nous arrivons au terme de notre entretien, voulez-vous conclure?

J. Lancelot: Volontiers. Je terminerai par la conscience missionnaire qui habite les CEB. Cette dimension n'était pas évidente au départ, mais elle s'est aiguisée ces dernières années. Les communautés montrent à l'Amérique latine et au monde entier que la mission inclut nécessairement une annonce de libération intégrale. C'est en cela qu'elles sont d'abord missionnaires. La rencontre de Jésus Christ dans la Bible, la vie d'amitié qui les soutient, la prière et l'eucharistie, l'option préférentielle pour les pauvres, tous ces fondements des CEB engendrent un nouveau mode de faire Église qui n'est pas sans répercussion sur les autres continents. Pourquoi l'Église qui est en France, qui retisse et restructure ses liens communautaires et ses ministères, se refuserait-elle à y puiser quelques inspirations et un dynamisme indéniable?

propos recueillis par Abel Pasquier

LE RÔLE DE L'ÉGLISE DANS LA CRISE ÉCONOMIQUE ASIATIQUE

Le Forum de Séoul (24 au 29 août 1998) qui rassemblait une centaine de personnes, appartenant à l'Église catholique et à des organisations non gouvernementales, appelle à une restructuration économique en faveur du peuple et à une réorientation de l'Église. Nous publions les conclusions du communiqué final de ce forum.

UN PROGRAMME D' ACTIONS DE SOLIDARITÉ

Nous prenons la résolution d'engager et de soutenir des campagnes contre les initiatives du FMI pour qu'il modifie sa politique de soutien à la libéralisation complète des comptes de capitaux. Il s'agit d'une action irresponsable de la part du FMI.

Nous prenons la décision d'engager et de soutenir des campagnes contre les autres accords multilatéraux, régionaux, et bilatéraux existants (tels que l'Organisation mondiale du commerce, l'AMI, l'interdiction du contrôle des capitaux de l'Organisation nord-américaine de libre échange etc.), qui visent à libéraliser davantage les flux de capitaux sans les réglementations et obligations appropriées vis-à-vis des investisseurs. Le contrôle sur les transactions de capitaux doivent être maintenus.

Nous sommes décidés à soutenir la mesure qui consiste à faire payer aux bailleurs de fonds et aux investisseurs leur part des coûts. Quand une crise survient et qu'un renflouement intervient, dans la phase de récupération d'emprunts étrangers impossibles à honorer, les gouvernements ne devraient pas en garantir le remboursement. Cela constitue un injuste fardeau pour les contribuables, spécialement pour les

pauvres, alors que cela protège les intérêts de banques étrangères irresponsables et de leurs débiteurs.

Nous sommes décidés à soutenir les mesures qui aboutiront à l'effacement de la dette extérieure pour les pays à faibles revenus. La santé, l'éducation et d'autres nécessités de base de certains des peuples les plus pauvres du monde sont compromis pour que les gouvernements puissent effectuer des paiements sur une dette qui ne peut jamais être remboursée. La campagne du Jubilé 2000 (qui est une campagne de pétition internationale appelant à la suppression de la dette extérieure des pays les plus pauvres) appelle aussi à prendre des mesures pour éviter la réapparition de ce genre de dette à l'avenir.

Nous décidons de soutenir les mesures consistant à abandonner le Programme d'ajustement structurel. Nous soutenons par exemple le schéma africain alternatif pour la transformation socio-économique et d'autres initiatives similaires en Asie, en Amérique latine et aux Antilles.

Nous sommes décidés à soutenir des programmes de rétablissement économique qui veulent agir immédiatement pour proposer et mettre en place des filets de sécurité sociaux pour les plus touchés par la crise. Ces plans devraient se concentrer particulièrement sur les secteurs les plus vulnérables de la société tels que les femmes, les enfants, les travailleurs indépendants, les populations rurales et indigènes, la nouvelle classe moyenne urbaine menacée par la pauvreté, etc. Des représentants de ces groupes doivent participer au développement de ces programmes.

Nous sommes décidés à soutenir des mesures de bon gouvernement, ayant des références correctes aux droits de l'homme qui nécessitent la transparence et la responsabilité, de la part des gouvernements et des institutions internationales.

Nous sommes décidés à établir des liens de réseaux avec des ONG telles que Réseau-Tiers monde, Consumers International, Eurodad, la Coalition pour le Jubilé 2000, Foodfirst, la Fondation internationale pour le progrès rural, Bankwatch, «Cinquante ans, c'est assez» et d'autres organisations pour partager des idées et collaborer à des campagnes et à du lobbying.

Nous sommes décidés à soutenir les efforts pour contrôler les transferts de capitaux spéculatifs à court terme grâce à des mesures telles que la proposition de taxe Tobin, taxe sur les transferts financiers internationaux.

UN PROGRAMME DE RENOUVELLEMENT DE L'ÉGLISE

En constatant les profondes souffrances des victimes des pratiques économiques qui causèrent la crise actuelle en Asie, il est important pour l'Église d'Asie, en solidarité avec l'Église universelle, de s'engager à répondre aux divers défis, en commençant par notre propre changement, basé sur une vision critique de notre attitude, de notre mentalité et de nos valeurs.

Nous incitons les Églises d'Asie à examiner leurs structures et leur orientation pastorale dans le contexte de cette crise économique. Nous pensons que la participation des laïcs devrait être effective à tous les niveaux, y compris à celui des prises de décisions; qu'il devrait y avoir moins d'importance donnée à l'administration et plus aux préoccupations pastorales; et que, dans certains pays, il devrait y avoir un investissement moindre dans l'immobilier et un investissement plus grand dans les gens et dans leurs besoins.

Nous incitons les Églises d'Asie à jouer un rôle de contrôle, de protection et de promotion des droits de l'homme pour ceux qui sont affectés par la crise économique asiatique, en particulier ceux qui ont perdu leur emploi et les sans-abri, en les aidant à organiser la protection et l'amélioration de leurs droits et leur dignité.

Nous demandons aux Églises du monde industrialisé d'être solidaires des Églises d'Asie. Dans ce contexte nous sommes en accord avec le message final du Synode des Églises d'Asie qui disait: « Nous appelons les différentes Églises du monde industrialisé à être solidaires avec les pauvres d'Asie, à se faire leurs avocats auprès de leurs propres gouvernements et auprès des institutions économiques mondiales telles que la Banque Mondiale et le FMI et l'Organisation mondiale du Commerce, pour arriver à ce que le pape Jean-Paul II a appelé cette année dans son message pour la journée mondiale de la paix: la globalisation sans la marginalisation, la globalisation dans la solidarité. »

Nous demandons au Conseil pontifical pour la justice et la paix de développer des positions personnelles, dans toutes ses activités et particulièrement en préparant ses rencontres avec le FMI et la Banque mondiale en vue de discussions sur la dette extérieure des pays pauvres, ceci après avoir dialogué avec les ONG et les gens de terrain qui tra-

vailent sur la question de la dette et dialoguent avec les personnes en difficulté.

Nous demandons à la Fédération de la Conférence des évêques d'Asie (FABC) d'envoyer une délégation au FMI et à la Banque mondiale pour discuter l'impact de leur politique sur les peuples d'Asie, spécialement sur les pauvres, leur demandant de réviser la nature de leurs interventions et de changer les conditions qu'ils imposent. Nous demandons à la FABC d'inviter les autres leaders religieux à se joindre à eux dans ce dialogue avec les institutions financières internationales.

Nous demandons à la FABC et à tous les groupes catholiques laïcs, organisations et mouvements de promouvoir la campagne pour le Jubilé 2000 à travers l'Église d'Asie.

Nous demandons aux conférences épiscopales nationales d'Asie de préparer des lettres pastorales ou d'autres réponses à la crise économique asiatique et aux injustices qui en découlent, dans la lumière des enseignements sociaux catholiques et dans le dialogue avec les victimes. Les laïcs, spécialement les femmes et les ONG concernées, devraient être représentés dans le processus d'élaboration de ces documents. Ce principe de consultation ouverte devrait être appliqué à la formulation de la politique et des documents de l'Église à tous les niveaux.

Nous demandons aux Conférences épiscopales d'Asie d'établir une commission pour les femmes, comme il y en a pour le travail, la justice et la paix etc. Les femmes, à cause des souffrances dues à la crise économique, aggravées par la discrimination qui les frappe, ont besoin d'un canal officiel pour exprimer leurs besoins et pour participer au dialogue sur l'amélioration de la situation.

C'est pourquoi nous demandons que la conscience des injustices socio-économiques et les stratégies pour y remédier deviennent et demeurent une part importante des préparations et des célébrations de l'an 2000 pour le Grand Jubilé, aussi bien au niveau de l'Église universelle qu'au niveau des Églises locales.

NDLR: Le texte intégral du communiqué final de ce forum a été publié dans : Dossiers et documents n° 9/98. Supplément EDA n° 275, novembre 1998; et dans Bulletin du Sedos, janvier 1999, pp. 20 à 25.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Proverbes jóola de Casamance

par Nazaire Diatta

Nazaire Diatta nous présente un recueil de proverbes, de dictons et d'expressions d'une richesse exceptionnelle. Ces formules proverbiales ont été recueillies auprès des différents groupes jóola de Casamance où l'auteur, jóola lui-même, a longuement séjourné. Les énoncés sont classés selon 115 thèmes, avec un double dessein: d'une part, retrouver, grâce à cet échantillon, ce qui fait la culture jóola et s'affirmer face au risque d'homogénéisation wolof qui menace les peuples du Sénégal; d'autre part, mettre en valeur l'aspect pédagogique du discours proverbial et son intérêt, tant pour le pédagogue que pour l'anthropologue et le linguiste.

Nazaire Diatta, dans une perspective herméneutique, montre qu'il existe pour chaque proverbe différents niveaux de compréhension et, partant, d'utilisation possible. Le proverbe est polysémique, et on pourrait envisager de relever pour chacun trois niveaux de compréhension qui seraient autant de paliers franchis vers une meilleure utilisation du proverbe. Le premier niveau, *a/*, est le niveau primaire, celui qui est le plus pratiqué. Au deuxième niveau, *b/*, la signification du proverbe n'est saisie que par les initiés. Quant au troisième niveau, *c/*, il est réservé à une infime minorité de spécialistes. Celui qui émet un proverbe ne dit le proverbe qu'à un niveau (*a/*, *b/* ou *c/*). Selon Nazaire Diatta, il est possible de saisir le niveau de compréhension de son émission grâce à l'intonation qui l'accompagne. Tout se jouerait donc en situation.

Dans le présent recueil, les textes des proverbes sont généralement expliqués par leur premier sens, au niveau le plus accessible, accompagnés pour certains d'une recherche d'approfondissement. On se heurte rapidement aux limites d'un tel classement de formules proverbiales à partir du seul texte de leur énoncé. Une telle présentation permet difficilement d'aborder le sens le plus profond du proverbe et, même si on veut bien admettre

que la plupart des utilisateurs actuels des proverbes se satisfont du premier niveau de compréhension, on reste un peu sur sa faim face à certaines explications. On aimerait toucher à la dimension réellement proverbiale de certains énoncés qui font un peu figure de lettres mortes dans ce recueil qui les épingle par leur texte: comme les papillons du collectionneur, ils perdent couleurs et vie en se laissant classer selon des critères qui ne prennent en compte que ce qui, finalement, n'est toujours dit que pour autre chose. Cependant, l'auteur le dit lui-même, vouloir pour chaque énoncé rechercher le niveau le plus ésotérique nécessiterait un travail anthropologique approfondi qui dépasse son propos qui est avant tout de collecter les proverbes avant qu'ils ne soient oubliés.

Si des proverbes ainsi rassemblés en formules figées, dépendantes de leur texte – de ce texte qu'on dit pour autre chose lorsqu'on émet un proverbe – perdent en partie ce qui fait la particularité du proverbe (l'auteur lui-même semble ne pas avoir de définition très nette de ce qu'il entend par proverbe et ne pas faire de distinction entre un proverbe et un dicton, passant invariablement de l'un à l'autre au sujet d'une même formule), l'ensemble nous donne cependant un aperçu de la culture jóola, une ouverture sur des thèmes de réflexion à partir du seul texte des proverbes qui ne peut que donner l'envie d'en apprendre davantage sur cette civilisation du riz africaine.

Cécile Leguy-Diarra

Karthala, Paris 1998, 416 p.

Comment agir en équipes populaires

adaptation du livre de Clodovis Boff

L'édition française réalisée par le CIAM vise l'ensemble des agents pastoraux d'Afrique francophone. Mais il semble que sa lecture et la méditation de ses enseignements sont utiles pour tous ceux et celles qui s'occupent d'éducation populaire. L'auteur aborde, en effet, les questions fondamentales d'une pédagogie libératrice à mettre en œuvre dans les groupes qui veulent prendre leur histoire en mains.

La première étape qui couvre trois chapitres (pp. 9 à 30) nous rejoint aux racines mêmes de nos engagements pastoraux. Ne sortons-nous pas de milieux privilégiés qui nous ont donné une solide formation ? Nous avons été initiés aux bonnes manières et aux valeurs d'ordre et de respectabilité, nous avons le sens de notre dignité et nous sommes entourés de personnes qui nous estiment et sont habituées à tenir compte de nos avis.

Clodovis Boff insiste sur la nécessité de prendre conscience de ce conditionnement et de nous « convertir » si nous voulons réellement nous engager pour la promotion intégrale du peuple. Nous visons la pleine valorisation du potentiel culturel et politique des populations pauvres. Celle-ci ne se fera que si nous prenons résolument le parti du peuple.

Le mot « libération » nous fait parfois problème à nous qui regardons la misère du peuple par notre fenêtre ou par-dessus le mur. L'auteur passe ensuite à une deuxième étape et nous fait réfléchir sur les bases de nos engagements, nos convictions et nos motivations fondamentales. Quelles attitudes spirituelles s'imposent quand on veut être authentiquement un agent de promotion humaine ?

L'auteur nous rappelle qu'il faut d'abord aimer le peuple. Ceci n'est pas évident. En ce domaine, beaucoup nourrissent bien des illusions. Aimer veut dire aussi faire confiance. Mais il est parfois difficile de reconnaître la « force potentielle » du peuple, d'estimer la vie des personnes avec toutes leurs caractéristiques culturelles. Servir le peuple, c'est servir un projet dont le peuple est le maître. Ce n'est pas réaliser un projet que nous avons conçu en faveur du peuple.

On aborde ensuite la méthode en action populaire. Trois chapitres éclairent les activités à réaliser avec le peuple. La règle fondamentale est d'articuler action et réflexion. L'auteur montre que l'action sur le terrain fait partie de la formation. Il précise qu'action et réflexion se font dans des groupes qui réfléchissent à partir de ce qu'ils font et vivent.

Il y a dans ces quelques pages des indications qui peuvent nous interpeller. N'y a-t-il pas lieu pour nous d'évoluer dans nos habitudes mentales et les pratiques qui dissocient trop facilement la formation intellectuelle et les

stages pratiques, qui privilégient les études sans engagement sur le terrain ou favorisent l'activisme sans évaluation de ce qu'on est et fait.

L'auteur développe alors la méthode Voir-Juger-Agir. Il s'agit d'une pédagogie libératrice à mettre en oeuvre sur le terrain avec des groupes appelés à transformer leur vie et leur milieu.

Au chapitre 12 (pp. 87-91), nous tirons une première conclusion du chemin parcouru : nous avons besoin d'un nouveau type d'animateurs. Nous devons donc revoir nos méthodes de formation. Beaucoup pensent que l'urgence est d'acquérir une formation. On ne peut rien faire, semble-t-il, si on n'a pas « fait des études ». Le souci primordial est souvent la formation des cadres. Ceci est sans doute une illusion. L'urgence est plutôt la vie des groupes populaires et des communautés de base qui font l'expérience de l'engagement social. C'est au sein de ces groupes, à partir de ce qu'ils vivent, que se fera d'abord la formation des animateurs. Le plus important est le dynamisme des groupes sur le terrain. C'est cela qu'il faut soigner, sans toujours remettre l'action à plus tard sous prétexte qu'il faut des formations.

Enfin l'auteur aborde brièvement le problème plus spécifique de la pastorale populaire. Ce qui a été dit dans le livre concerne directement l'ensemble de ce qu'on appelle « la pastorale ». Mais l'auteur établit un lien explicite entre la foi et la vie et particulièrement entre la foi et la politique, la foi et la lutte pour la justice (pp. 93-98). Même si l'exposé est trop bref, il montre comment tout ce qui a été exposé de la conscientisation et de l'éducation populaire est pertinent pour ceux qui se disent des pasteurs.

Chacun et chacune qui lit attentivement ce petit livre découvrira sans peine tout ce qu'il peut apporter de bénéfique à son action en milieu populaire. Merci à l'auteur et aux éditeurs de Kinshasa. Courage et persévérance aux animateurs et animatrices pastoraux qui se réuniront pour l'étudier ensemble et faire révision de vie à la lumière de ses enseignements.

Pierre Lefebvre

Éditions de l'Épiphanie (Kinshasa-Limete), 1999, 103 p.

Du silence

par David Le Breton

En nous livrant ses intuitions et ses réflexions sur le phénomène du silence, David Le Breton, professeur en sociologie, nous invite à entrer en résonance avec sa propre quête intérieure. Ourdissant et tramant alternativement la parole et le silence, il nous conduit au rythme d'une respiration jusqu'à une lecture globale du monde qui situe l'homme dans une nécessité de sens.

L'ouvrage aurait pu s'intituler «*des silences*» car l'auteur explore des chemins multiples, ceux d'un silence de plénitude et ceux d'un silence en creux, les uns porteurs d'angoisse et les autres de solitude.

Si David Le Breton s'étonne lui-même d'avoir imprimé autant de motifs sur une «*étoffe de silence*», nous ne pouvons, quant à nous, qu'être impressionnés par la vaste recherche qu'il restitue dans une véritable jubilation de l'écriture. Passeur de mots, à la suite de nombreux penseurs, ethnologues, sociologues, philosophes, psychanalystes, linguistes, romanciers, peintres et maîtres spirituels dont il fait circuler le verbe pour nouer les fils du dicible et de l'ineffable, qui font la trame de toute existence. De la Parole révélée dans le vide créateur du silence à la parole refoulée, bâillonnée ou assassinée, il creuse les modalités d'expression des individus et des sociétés pour lesquelles les voix et les silences donnent chair à la vie. La circulation des mots et le partage du silence, dans des contextes aussi variés que le politique, la shoa, le goulag, la pathologie, l'art, la religion et l'expérience ultime du dernier cri toujours révèlent une sonorité d'être au centre de l'existence.

Mais dans nos sociétés modernes, la pollution sonore ne laisse plus de place à ces voix du silence qui manifestent la présence à soi, et celle de Dieu en soi. «*L'hémorragie du discours naît de l'impossible suture du silence*». La communication pléthorique et les informations tous azimuts engendrent le tumulte de la pensée; le bavardage ininterrompu des hommes ne fait plus lien mais génère le manque relationnel.

Confronté à ce manque, David Le Breton rencontre les chemins des spiritualités de l'Orient et de l'Occident. Les mystères initiatique et divin requièrent le retrait de la parole pour

que le Souffle devienne communication. La Présence se révèle dans la structure fondamentale du réel et s'éprouve dans le silence. La prière devient alors écoute. Dans son insatiable quête de Dieu ou de l'Absolu, à la faveur du désencombrement mental, le chercheur de vérité accouche à soi. Dans les traditions mystiques, la perception de l'essence divine se situe au-delà des formes et des mots même si le langage conceptuel sert toutefois à la décrire. L'homme est impuissant à dire Dieu, s'il s'y essaye, il blasphème. L'expérience intérieure ne peut pas s'énoncer. Elle ne peut que se vivre dans le dépouillement, la nudité du silence abyssal. Accompagnant le disciple sur le chemin de l'éveil, l'attention silencieuse du «*Maître de sens*» le révèle «*à la manière d'un réactif dans l'alchimie*» à son espace intérieur pour l'ouvrir à la liberté. Toute initiation s'effectue à l'épreuve du secret qui, pour les sociétés africaines, est «*le frère utérin du silence*».

A l'instigation de David Le Breton, il nous faudrait aujourd'hui retrouver le goût du silence, «*matière de sens*» et art de vivre. La profondeur de son message réside dans cette pédagogie du silence puisque le dernier mot n'est jamais dit, sinon par le silence, justement.

Simone Kalis

Éditions Métailié, 1997, 282 p.

Les porteurs d'espérance

La mission du Tibet-Sud (1848-1854)

par Françoise Fauconnet-Buzelin

L'auteur, conservateur du patrimoine jusqu'en 1996, poursuit actuellement des recherches sur l'histoire de la Société des Missions Étrangères de Paris. Elle vient d'écrire un article sur les missionnaires dont elle raconte l'épopée dans cet ouvrage (*Spiritus*, n° 153).

En cette fin de XX^e siècle, le Tibet est plus que jamais à la mode. S'il attire un nombre croissant d'Occidentaux en quête de renouveau spirituel, peu de gens savent que le Royaume des Neiges fut, pendant des siècles, une terre de mission catholique dont la responsabilité incombait principalement, entre

1846 et 1852, aux Missions Étrangères de Paris. Mission ingrate et stérile qui coûta la vie à dix prêtres français massacrés aux portes de ce bastion impénétrable où ils ne réussirent jamais à s'implanter, mais mission étonnante qui donne aujourd'hui des résultats inattendus.

Depuis 1978, en effet, les populations tribales d'Arunachal Pradesh, le plus oriental des États de l'Inde du nord-est, adhèrent massivement au catholicisme en dépit d'une législation interdisant les conversions et l'accès du pays aux étrangers. Pour des raisons mystérieuses, ces nouveaux chrétiens revendiquent le patronage spirituel de deux de ces missionnaires du Tibet: Nicolas Krick et Augustin Bourry, assassinés en 1854, alors qu'ils venaient de franchir la frontière indienne. Ils étaient les premiers Européens à avoir réussi la traversée de l'Himalaya par l'est.

Appuyé sur des documents d'archives et une enquête menée sur place, en décembre 1997, au pays de la «dernière frontière», ce livre s'emploie à redessiner leur périple et propose une réflexion sur la dimension profonde et souvent cachée de la Mission.

Le Cerf, collection Histoire, 1999, 256 p.

Sectes et démocratie

par Françoise Champion et Martine Cohen

Une longue introduction rédigée par les directrices de la publication, Françoise Champion et Martine Cohen, toutes deux chargées de recherches au CNRS, montre comment, depuis quelques années, le thème des sectes alimente une véritable polémique sociale. Dans ce contexte, le but des diverses études rassemblées ici est de susciter une approche du problème lucide et rigoureuse. Il est en effet important d'examiner attentivement les faits et de réfléchir à ce qui est acceptable ou non dans une société qui se veut démocratique.

Trois protagonistes interviennent dont il faut clarifier le rôle: un large mouvement militant anti-sectes occupe une grande place dans la polémique actuelle: de leur côté les médias trouvent ici un sujet où il leur est aisé de tomber dans la facilité: enfin il y a les cher-

cheurs dont l'intervention plus scientifique est indispensable. Pour les auteurs, le problème vient de ce que la religion est un phénomène social qui a pris des caractéristiques particulières en Occident. Face à ces représentations sociales dominantes, les sectes apparaissent comme un débordement souvent intolérable pour ceux qui sont attachés au «religieux classique». Deux de leurs manifestations typiques posent problème: la certitude avec laquelle elles affichent une vérité qu'elles veulent imposer comme l'unique et leur fonctionnement collectif qui entrave gravement la liberté personnelle des membres des groupes. Ces pages très fines introduisent une série d'analyses présentées par différents auteurs. On sera intéressé par le chapitre qui donne une vue globale des «Nouveaux Mouvements Religieux» et par le suivant qui analyse les différences entre le paysage religieux américain et le français. Viennent alors des précisions sur quelques groupes particuliers comme les Témoins de Jéhovah et la communauté hassidique loubavitch. Une interrogation sur les dérives sectaires dans le Renouveau charismatique catholique, une présentation du Mouvement Soka Gakkai International et de l'Ordre du Temple Solaire précèdent une approche psychanalytique de «ce qui se passe dans les sectes».

Dans une dernière partie, le problème social des sectes est envisagé par rapport aux principes de liberté religieuse et d'indépendance de l'État vis-à-vis des Églises dans la culture démocratique de l'Europe.

L'ouvrage rassemble des textes diversement orientés et est donc une incitation au débat. Il importe de l'approfondir et de le prolonger. La réflexion et le dialogue doivent veiller à établir la véracité des faits, au cas par cas. Les multiples problèmes liés aux activités des sectes ne peuvent être réduits à la compétence de la justice. La multiplication des sectes met à jour des questions fondamentales concernant le sens de la vie en société. Leur solution entraînera sans doute des changements sociaux importants. Il y va de la vie de nombreuses personnes et de collectivités. Il ne peut s'agir simplement de sévir. Des instances nouvelles de dialogue, de recherche, de conseil et de formation sont nécessaires.

Pierre Lefebvre

Éditions du Seuil, Paris 1999, 397 p.

Corps brisé, foi blessée

par Bernard Ndiaye

Ce livre est bouleversant par sa force de témoignage. C'est un corps à corps avec une somme de douleurs physiques inimaginables à qui n'en a pas fait l'expérience. Un homme labouré au plus profond de lui-même qui se sent traité, comme parfois en milieu hospitalier, en «objet de série».

Le corps médical est-il toujours à la hauteur de sa tâche ? Il ne s'agit pas seulement de soigner les corps mais, bien plus, d'entourer le malade d'attention, d'écoute, de compréhension, de respect.

Cette phrase de l'auteur : «Les handicapés ont le regard plus beau que leurs tares; aucun être humain ne peut être réduit à son handicap» donne à réfléchir. La souffrance de l'autre appelle le bien portant à une écoute humble, simple et vraie.

Et que dire de la montée spirituelle de l'auteur au milieu de ses réactions de souffrant si profondément humaines ? Il ne veut pas entendre parler de la prière comme d'un utopique adoucissant : «Ce n'est pas parce que l'on souffre ou bien que l'on est handicapé que l'on devient d'office plus disposé à prier». Le problème de la souffrance reste obscur : «Offrir ses souffrances. Mais qu'est-ce que la souffrance ? C'est ce qui abîme, défigure !» Le corps médical est-il toujours à la hauteur de sa tâche sacrée ? Quel est donc ce Dieu, quel serait le Père dont le plaisir serait de recevoir ce qui est déshumanisant ? Sa foi est mise à l'épreuve de la souffrance et du mal dans le monde. Partageant la révolte de Job, il s'oriente lentement vers l'espérance : «Je voudrais, au contact des Écritures, m'ouvrir à l'espérance des pauvres de Yahvé. Oui, je cherche le Seigneur et je veux qu'il me réponde; de toutes mes frayeurs, je veux qu'il me délivre». Il médite les souffrances du Christ : «Oui, je le crois (c'est du moins son désir comme il l'affirme plus loin), c'est par le Christ et dans le Christ que s'éclaire l'énigme de la douleur et de la mort qui, hors de son Évangile, nous écrase».

Pour continuer à vivre, la personne handicapée doit se prendre en charge : «réagir et non subir, se prendre en charge sous peine de sombrer; l'essentiel est de trouver un sens à sa vie et de savoir la remplir par

l'action, les relations, l'amour, la foi, la contemplation».

«Il est dur d'être joyeux quand on est souffrant mais il faut désirer être joyeux de la joie du Seigneur, c'est en cela que réside l'essentiel».

Le témoignage de Bernard Ndiaye est l'illustration parfaite de ce qu'affirme Olivier Clément dans son livre *Corps de mort et de gloire* : «Quand l'homme atteint 'la zone de la bête qui hurle', il ne peut plus supporter le moindre discours sublimant. Reste seulement, pour certains, (B. Ndiaye en est) une sorte d'abandon indicible, qui les identifie au Christ agonisant – pour quelle ultime résurrection?».

Maurice Rambourg

Karthala

Regards du Sud

Des sociétés qui bougent, une coopération à refonder

par l'IRAM

Au fil des pages de ce livre, nous reprenons conscience que nous nous sommes habitués à analyser le monde sous ses aspects économiques et financiers et à produire des projets pour ce que nous appelons le «développement». Nous sommes experts, semble-t-il, en l'art de produire de belles théories et d'aligner des discours qui expriment des pensées merveilleuses.

Sur le terrain cependant, nous continuons à nous comporter comme des maîtres qui peuvent tout sans avoir besoin de personne. Peu de choses changent vraiment dans nos attitudes.

En fait, il ne faut pas regarder longtemps le monde pour constater que notre présence a été souvent inutile, parfois lamentable. Il suffit de cesser de ne penser qu'argent et confort matériel et commencer à regarder la vie des personnes et des communautés. On entrevoit de suite l'ampleur des dégâts causés par une coopération nécessaire, souhaitée même, mais souvent dévoyée.

En même temps, le contexte mondial dans lequel nous avons inventé la coopération a complètement changé. Les puissances coloniales que nous étions ont été relayées par

d'autres puissances, les marchés financiers et la spéculation, la banque mondiale et le FMI. Les « sous-développés » que nous aimions tant assister nous sont en fait subordonnés, liés définitivement aux riches par des dettes que les puissants s'arrangent pour rendre définitives.

Il devrait être clair pour tous que les principes qui nous ont guidés pendant ce demi siècle qui s'achève ont échoué. Nous n'avons pas réalisé ce que nous disions vouloir faire. Faut-il alors fermer la boutique et aller ailleurs faire autre chose ? Est-il vrai qu'un chapitre de notre histoire est terminé et qu'il faut tourner la page ?

Il ne s'agit pas seulement d'annuler la dette des plus pauvres à l'occasion de notre jubilé (monsieur le Président fête son anniversaire en signant quelques remises de peine). Il faut refuser le système qui est en train de se mettre en place et en construire un autre où justice et solidarité ne soient pas que des mots pour nos discours, recommandations et motions. Commençons par cesser de parler, même si c'est pour une autocritique qui n'est d'ailleurs souvent que verbale. Les artisans du livre ont choisi, eux, de donner la parole à de vrais interlocuteurs et de les écouter. Ils essaient de voir le monde avec les yeux des autres et avec leur cœur.

Je pense que telle est la signification du livre dans lequel l'IRAM donne la parole à ceux avec lesquels nous « coopérons ». Il est encourageant d'entendre que « la coopération » (co-opérer) est une « oeuvre commune » et qu'un préalable à toute entreprise menée ensemble est de percevoir comment les autres voient leurs priorités et les stratégies pour y faire face.

En finissant de lire le livre, nous sommes heureux de multiplier les points d'interrogation et de ne plus savoir trop bien ce qu'il faut faire. Tout « repenser sur de nouvelles bases » n'est pas du tout facile quand on est encombré de convictions, expériences et complexes de supériorité. Ce livre est donc excellent, un matériau indispensable pour la construction d'un avenir libéré des erreurs du passé.

Il est d'autant plus intéressant qu'il révèle aussi un regard de gens du Sud sur eux-mêmes. Beaucoup de choses changent dans les pays où vivent ceux et celles qui s'expriment. Leur façon d'appréhender ces nouvelles réalités est critique. Il ne s'agit pas d'accabler les coopérants « arrogants, infantilisants et dévoyés ». Le débat sur les évolutions en cours dans le Sud est très contrasté et peu

tendre parfois pour ceux qui s'y prennent pour de grands hommes. Il y a une authentique corresponsabilité dans les échecs que nous déplorons.

En interrogeant 40 personnes d'Afrique, d'Amérique du Sud et des Caraïbes, en les écoutant et en mettant en ordre leurs apports, l'équipe de l'Institut de Recherches et d'Applications des Méthodes de Développement (IRAM, Paris) a fait un excellent travail, utile pour tous ceux et celles qui ont des projets pour le prochain millénaire.

Pierre Lefebvre

L'Harmattan, Paris 1998, 286 p.

Trajectoires chinoises: Taiwan, Hong-Kong et Pékin

par Françoise Mengin

Après avoir été pendant plus de 150 ans une colonie de la couronne britannique, Hong Kong est « revenue » sous la souveraineté chinoise. On a fait remarquer alors que la traduction anglaise du terme chinois « Húi Gui » était loin d'être correcte. Cet événement historique n'était pas un « transfert » mais bien un « retour ». Ce n'est qu'un exemple très simple mais pourtant significatif de l'adage chinois affirmant qu'il n'y a qu'une Chine, Hong-Kong, Macao et Taiwan en faisant intégralement partie. La question de Hong-Kong et de Macao sera réglée pour le tournant du siècle car Macao reviendra à la Chine en décembre 1999. Mais Taiwan semble bien rester la dernière pierre d'achoppement dans ce processus de réintégration. Cette situation unique de l'île constitue le point central de cette pénétrante étude réalisée par Françoise Mengin. Le plus intéressant dans ce livre, c'est l'étude des relations actuelles et futures entre Taiwan et la Chine continentale. Son approche bien documentée montre clairement qu'il n'y a pas de solution simple à ce problème. Après un survol historique du passé principalement colonial de Hong-Kong, Macao et Taiwan, elle nous brosse un tableau complet de la situation politico-économique. Une indépendance de Taiwan apparaît comme irréaliste. Tout dépendra de la politique « un pays, deux systèmes » lancée par

Deng Xiao Ping; peut-être allons-nous vers un autre statut spécial de région administrative et économique avec un certain degré d'autonomie. Il est bien difficile de spéculer davantage. En tout état de cause, le livre de Françoise Mengin mérite d'être lu par tous ceux qui s'intéressent à l'avenir politique et économique de Taiwan et de la Chine continentale.

Wim Holderbeke

Karthala, Paris 1998, 168 p.

L'Afrique peut-elle être compétitive?

par Claire Manguy

Fruit d'un long travail précis d'observation et d'analyse, ce livre est principalement consacré à l'économie des pays d'Afrique de l'ouest et centrale. L'auteur entend surtout faire une lecture critique du concept de compétitivité, appliqué aux productions africaines, la compétitivité ne devant pas pour elle être considérée comme une fin en soi, mais d'abord comme un moyen parmi d'autres (et lié à d'autres) d'atteindre le but essentiel de ces pays de l'Afrique subsaharienne qui est un développement durable.

L'ouvrage est assez technique, mais la précision avec laquelle la compétitivité africaine est interprétée et discutée dans le temps comme dans l'espace, et dans le contexte de la dévaluation du franc CFA, en rend la lecture intéressante dans la mesure où elle nous aide à relativiser cet aspect compétitif et à avoir une vue d'ensemble plus juste des résultats réels et des espoirs possibles des économies africaines.

Puisqu'on ne peut parler de compétitivité que sur le long terme, comme le montre l'auteur, on ne saurait répondre à la question initiale trop tôt ni de façon trop globale, mais on ressort de la lecture de ce livre en se disant que le cas de l'économie africaine n'est peut-être pas si désespéré qu'on veut parfois nous le faire croire.

Cécile Leguy-Diarra

Karthala, 1998

Immigration africaine en Afrique du Sud

Les migrants francophones des années 90

par Antoine Bouillon

Ce livre regroupe les travaux préliminaires de chercheurs africains, sud-africains et français qui, sous l'impulsion d'Antoine Bouillon, se sont penchés sur ce phénomène propre aux années 90 qu'est l'immigration africaine, et plus particulièrement francophone, en Afrique du Sud. En effet, après l'abolition de l'apartheid, l'Afrique du Sud attire les Africains, non seulement des pays voisins, mais aussi des pays plus lointains tels le Nigeria, le Ghana, le Congo (ex-Zaïre), le Rwanda, le Burundi, le Sénégal, le Burkina Faso, le Mali ou encore le Bénin. Il est difficile de chiffrer avec exactitude le nombre de migrants présents sur le territoire sud-africain, d'autant plus que l'immigration illégale est importante. On constate que les migrants africains continentaux et francophones sont de plus en plus nombreux, qu'ils s'implantent de plus en plus dans les grandes villes et qu'ils y développent des activités qui leur sont propres. L'immigration francophone, bien que minoritaire, joue ainsi un rôle économique et commercial important.

La plupart des migrants continentaux se sont dirigés vers l'Afrique du Sud pour des raisons socio-économiques, pensant y réussir mieux que dans leur pays d'origine ou y faire de meilleures études, à moindres frais qu'en quittant le continent. Certains ont aussi voulu échapper à une situation politique difficile, espérant rejoindre un pays qui leur offrirait plus de liberté. Ces étrangers africains sont cependant confrontés à divers problèmes auxquels ils n'avaient pas pensé avant leur arrivée, l'un des plus difficiles à vivre étant la xénophobie que les Noirs d'origine sud-africaine manifestent à leur égard, les accusant de venir prendre leur travail, leur argent, leurs femmes... Assimilés à des immigrants illégaux ou à des trafiquants de drogue, ils sont soupçonnés de vouloir profiter d'une situation si chèrement obtenue. La plupart des personnes interrogées semblent très troublées par cette réaction, alors qu'elles pensaient trouver des frères libérés de l'apartheid, ouverts sur les différences culturelles et prêts à accueillir d'autres Africains. Certaines se souviennent

avoir soutenu le combat contre le régime ségrégationniste lors de manifestations ou, enfants, avoir envoyé de l'argent par l'intermédiaire du maître d'école. Avec un sentiment de surprise et de déception mêlées, elles constatent que les Sud-Africains blancs sont moins hostiles et plus accueillants. A ce problème d'intégration s'ajoute celui de la langue: pour pouvoir communiquer avec les Noirs d'Afrique du Sud, il faudrait au moins pouvoir parler le zoulou. Parler anglais peut être perçu comme de la provocation. Quant aux francophones, ils se voient taxés d'aliénation coloniale lorsqu'ils utilisent le français. A la lecture des différentes contributions, on sent le climat de violence qui règle les rapports entre autochtones et immigrés.

Cette première exploration nous donne un aperçu assez complet de la situation de ces nouveaux immigrés, de leur vie sociale et économique au sein des villes sud-africaines. On y voit combien l'enjeu du phénomène est important pour l'africanisation de cette région du continent, restée si longtemps à l'écart, et pour la construction de cette démocratie naissante qui prône l'égalité en droit de tous les hommes.

Cécile Leguy-Diarra

Karthala, Paris 1999, 238 p.

Les drogues en Afrique subsaharienne

Observatoire géopolitique des drogues (ogd)

Cet ouvrage, synthèse d'un colloque «sur la situation des drogues en Afrique subsaharienne», organisé par l'OGD après cinq ans d'enquêtes, montre comment l'Afrique est entrée, en peu d'années, dans le réseau mondial du trafic de drogue. Cette approche pluridisciplinaire du phénomène nous permet de l'aborder en premier lieu dans sa dimension sociale et culturelle afin que les concepts de drogue et de toxicomanie soient entendus dans leur contexte, puis dans leurs dimensions économique et politique. On y prend conscience de l'importance du rôle de consommateur que joue aujourd'hui le continent africain et, c'est là l'un des apports essentiels de ce livre, notre conception dichotomique entre pays produc-

teurs et pays consommateurs est ici fortement remise en cause, non seulement parce qu'on consomme de plus en plus de produits illicites sur place (cannabis ou marijuana de production locale), mais aussi parce qu'on y importe de plus en plus de produits fabriqués sous d'autres cieux (amphétamines et autres drogues synthétiques, mais aussi tabac et alcool) qui tiennent une grande part dans l'extension de ce fléau. Le tabac et surtout l'alcool restent les drogues (bien que licites) qui entraînent le plus fort taux de morbidité.

Ce livre décrit un état de fait: la culture du cannabis est rentable; ne risque-t-on pas, comme c'est déjà le cas dans certaines régions, de le voir supplanter peu à peu les cultures vivrières? Par ailleurs, la situation politique de certains pays n'implique-t-elle pas une menace de «narcotisation» qu'il sera difficile de contrer (cf. les exemples de l'Afrique du Sud et du Nigeria)?

Mais les participants au colloque nous transmettent aussi un message d'espoir: étant donné la nouveauté du phénomène, l'Afrique peut encore échapper à la situation catastrophique que connaissent certaines régions d'Amérique du Sud et d'Asie. Sur le continent africain, une politique de prévention est encore envisageable, ce qui rend plus intéressant encore et plus pertinent le travail engagé dont ce livre se fait l'écho.

Cécile Leguy-Diarra

Karthala et Unesco, 1998

L'innocence fertile

par A. Ferchiche

Ce livre est signé par un journaliste algérien réfugié en France. L'innocence fertile, c'est celle des religieux massacrés en Algérie: les chrétiens d'abord, mais aussi quelques imams musulmans dont l'auteur nous dit qu'ils sont tous sacrifiés par les forces en présence. Il incrimine également le pouvoir et les islamistes. C'est tout un peuple qui se trouve ainsi entre le marteau et l'enclume. Mais leur témoignage ne peut que porter du fruit et faire grandir le désir d'une société fraternelle et vraiment pluraliste.

Tout le monde ne partagera pas nécessairement les points de vue de l'auteur. Certains seront plus enclins à accuser le pouvoir et d'autres les islamistes. Quoi qu'il en soit, beaucoup, par contre, s'associeront à lui pour souligner la fécondité d'une attitude ouverte à «l'autre» et respectueuse de lui. On découvrira avec intérêt ce regard musulman sur la présence chrétienne en Algérie et sur le témoignage porté par ces témoins qui se laissent égarer.

Jean-Marie Gaudeul

Publié à compte d'auteur, ce livre se commande chez K. Ferchiche : 6, rue du Fust, 26200 Montélimar, 1998, 161 p.

Islam et islamismes au sud du Sahara

par Kane O. et Triaud J.L.

Les éditions Karthala ont offert au public une série impressionnante de livres consacrés à l'islam africain. L'ouvrage présenté aujourd'hui est fait d'une série d'articles tirés de la revue *Islam et Sociétés au sud du Sahara* qui avait publié son premier numéro annuel en 1987 et dont J.L. Triaud est le rédacteur en chef. Comme la plupart des ouvrages de ce genre, la variété des contributions retenues par les deux éditeurs ne permet pas un classement global et il est indispensable d'en donner la liste détaillée pour rendre compte de la richesse de l'ouvrage. On y trouve donc traités les sujets suivants :

Condition féminine et dynamique confrérique en Afrique orientale, par François Constantin;
Le mouvement des Ansars au Soudan depuis la fin de l'État mahdiste (1898-1987), par Gérard Prunier;

The rise of the Niassene Tijaniyya, 1875 to the Present, by Christopher Gray;

Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina, par Assimi;

Les médersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique, par Issa Cissé;

Le réformisme musulman au Nigeria du Nord, par Ousmane Kane;

Associations islamiques à Dakar, par Muriel Gomez-Perez;

Cheikh Touré, un musulman sénégalais dans le siècle: du réformisme à l'islamisme, par Roman Loimeier;

Les Frères musulmans soudanais: une nouvelle diplomatie révolutionnaire, par Gérard Prunier;

Shiaism and the Islamic Movement in Nigeria 1979-1991, by Muhammad Dahiru Sulaiman;

Islamism and Islamic Research in Africa, by Elizabeth Hodgkin;

Entre confrérisme, réformisme et islamisme: les Mustarshidin du Sénégal, par Ousmane Kane et Leonardo Villalon.

En fin du volume, on remarquera une précieuse bibliographie sur l'islam et les sociétés musulmanes au sud du Sahara: sujet d'études foisonnantes dont il est très difficile de suivre les mises à jour tant sont nombreuses les études paraissant chaque année dans ce domaine. On ne saurait trop recommander au lecteur les deux introductions qui ouvrent l'ouvrage et qui sont dues aux deux éditeurs: J.L. Triaud et Ousmane Kane. Le premier nous présente une rétrospective synthétique de l'histoire de l'islam en Afrique jusqu'à l'époque actuelle dont il dessine les grands courants qui composent le paysage islamique africain. Le second, tout en nous présentant les diverses contributions de l'ouvrage, nous en donne le fil conducteur pour nous éviter de nous perdre dans la mosaïque des situations très variées que les auteurs ont traitées de façon détaillée. En 1993, René Otayek nous avait offert, chez les mêmes éditeurs, un ouvrage consacré à *Radicalisme islamique au sud du Sahara*: fort heureusement, le livre qui paraît aujourd'hui nous en fournit la «suite» en nous montrant la situation telle qu'elle se présente cinq ans plus tard. Dans un domaine où la continuité apparente cache des évolutions rapides et profondes, une telle mise à jour n'est pas superflue comme en conviendront les lecteurs que leur métier ou leur fonction mettent en contact fréquent avec l'islam africain.

Jean-Marie Gaudeul

Iremam – Karthala – MSH, Aix en P./Paris, 1998, 331 pp.