

Actualité

- Sanctuaires et pèlerinages mariaux en Afrique subsaharienne
- La mission dans le nouvel aéroport
- Au fil de l'eau...

Dossier

La synodalité, chemin d'écoute

Varia

- Une perspective afro-brésilienne de la théologie de la libération

Chroniques

- Renouvelées dans le cheminement synodal



Prochain dossier

La mission au service de la vie

SPIRITUS : 13 €

SPIRITUS 251 ISSN 0038-7665

La synodalité, chemin d'écoute

2023

Spiritus

Revue
d'expériences
et de recherches
missionnaires

Dossier

*La synodalité,
chemin d'écoute*

N° 251
Juin 2023

Sommaire

Édito : Poursuis ton exode, Israël

Actualité missionnaire

Jean-Bertrand Mengue Awondo

Sanctuaires et pèlerinages mariaux en Afrique subsaharienne

135

Depuis la lointaine tradition éthiopienne, le culte marial est très développé en Afrique subsaharienne. D'où l'importance des sanctuaires mariaux et des pèlerinages en l'honneur de la mère de Dieu. Cette pastorale est très vivace. Mais comment en faire un lieu d'inculturation où la piété populaire s'exprime comme véritable « signe d'appropriation du message évangélique » ? Comment de ces sanctuaires peut émerger une Église authentiquement africaine ?

Victor Hirsch

La mission dans le nouvel aréopage

143

Deux congrégations, les Missionnaires du Verbe Divin (SVD) et les Missionnaires Serviteurs du Saint-Esprit (SSpS) créent *Vivat Internationalis*, une Association au service de la vie, en ses diverses dimensions. Dans la perspective du pape François qui invite à la sortie, l'Association entend se battre pour la vie hors de la sphère privée. Ainsi, « elle rejoint d'autres ONG religieuses et / ou fondées sur des valeurs religieuses qui invitent à une fraternité universelle ».

Jean-François Petit

Au fil de l'eau...

152

Comment suivre de part en part, au fil de l'eau, une revue comme *Spiritus* ? C'est pourtant ce que se propose de faire l'auteur, un fidèle lecteur de la revue. Lieu de ressourcement, la revue est une œuvre de catholicité. Centrée sur la pastorale, *Spiritus* propose une entrée dans le monde et permet de rejoindre des lecteurs d'un peu partout. Née d'une mystique de communion, la revue est également « appelée à un dépassement pour vivre l'union dans la différence ».

Dossier

La synodalité, chemin d'écoute

Rémi Kouassi Fatchéoun

Pour une Église synodale. Que nous enseigne l'Épître aux Hébreux ? 159

Les termes synodal et synodalité sont absents de l'Épître aux Hébreux. En revanche, s'y développe le thème du pèlerinage. Évoquant également l'idée de faire marche commune, ce motif peut nourrir la réflexion sur la synodalité. La Parole de Dieu balise la route du pèlerin. Grand prêtre de l'alliance nouvelle et frère de tous, Jésus le Christ est Celui qui conduit ce pèlerinage.

Joseph Famerée

Quels ministères pour une Église synodale ? 172

La synodalité n'est pas une réalité nouvelle. C'est pourquoi il importe de parler des ministères dans l'Église depuis ses origines, puis à l'époque néotestamentaire et postapostolique. Ensuite, à la lueur de la dynamique synodale actuelle, il convient de proposer d'autres ministères, comme ceux du partage de la Parole, de la promotion du *sensus fidelium* et de la réception.

Michel Ossoua

Joies et espérances de l'expérience synodale en milieu étudiant 185

Comment les étudiants vivent-ils l'expérience synodale proposée par le pape François ? Qu'est-ce qui les mobilise, les interroge, ou les inquiète ? Trois termes résument la dynamique synodale : communion, mission et participation. Mais concrètement, pour les étudiants en France, que représentent-ils et à quel engagement de vie provoquent-ils ?

Agenor Brighenti

L'assemblée synodale de l'Église en Amérique latine 197

Comme dans les autres continents, en Amérique latine aussi souffle le vent de la synodalité. Cette dynamique ouvre à des perspectives nouvelles sur le plan ecclésial. Néanmoins, elle pose également « de nombreuses questions auxquelles les réponses ne sont pas évidentes ». Finalement, le plus important n'est-il pas la conversion à la synodalité ?

Margit Eckholt

Le chemin synodal de l'Église catholique en Allemagne 211

Dans l'Église catholique en Allemagne, le chemin synodal a commencé depuis plus de dix ans. La réflexion sur les abus sur des enfants et des adolescents a été le déclencheur d'une réflexion sur l'ensemble de l'organisation et de la vie de l'Église. Elle participe ainsi au cheminement synodal de l'Église universelle.

Elvis Elengabeka

S'arrimer au témoignage des anciens 220

La célébration continentale du synode sur la synodalité est l'occasion de s'arrimer au témoignage des anciens dans la mission, particulièrement à ceux qui ont contribué à la réflexion théologique africaine. C'est en ce sens que les spiritains revisitent l'œuvre accomplie en Afrique, la dynamique impulsée à la mission et à la vie théologique.

Varia

Cleusa Caldeira

Une perspective afro-brésilienne de la théologie de la libération

233

Cet article entend assumer la critique décoloniale dans la pratique de la théologie de la libération, pour sortir de l'invisibilité les luttes et les résistances de la communauté afrodiasporique. Il s'agit, d'une part, de dévoiler le racisme en tant que principale fracture qui empêche l'avènement de notre humanisation commune et, d'autre part, de révéler l'aspect théologique des résistances afrodiasporiques. Une interpellation pour la mission.

Chroniques

Sœurs de la Sainte Famille de Bordeaux

Renouvelées dans le cheminement synodal de l'Église de l'Inde

247

Le cheminement synodal interpelle tous les lieux géographiques et ecclésiaux. Ainsi, en Inde, les sœurs de la Sainte Famille de Bordeaux participent, selon leur charisme, à la dynamique synodale enclenchée dans les Églises d'Asie, en l'occurrence en Inde. Elles en témoignent.

Livres

Recensions

251

Faustin Ambassa Ndjodo, *Annoncer l'Évangile de Jésus-Christ. Enjeux testimoniaux de la prédication missionnaire en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2022.

Olga Fonseca et Agnès Simon-Perret (dir.), *Un siècle de mission au féminin. Les sœurs missionnaires du Saint-Esprit (1921-2021)*, préface du cardinal Dieudonné Nzapalainga, Paris, Karthala, 2022.

Tiziano Tosolini, *Youth Insight*, Osaka, Asian Study Centre, Xaverian Missionaries, 2019.

L'amour change tout

Le devoir sans amour nous rend acharnés,
La responsabilité sans amour
nous rend impitoyables,
La justice sans amour nous rend durs,
La vérité sans amour nous rend critiques,
L'intelligence sans amour nous rend rusés,
La gentillesse sans amour
nous rend hypocrites,
L'ordre sans amour donne un esprit étroit,
L'honneur sans amour nous rend orgueilleux,
La possession sans amour nous rend avares,
La foi sans amour nous rend fanatiques,
La vie sans amour est sans valeur.
Aime et fais ce que tu veux.
Si tu te tais, tais-toi par amour,
Si tu parles, parle par amour,
Si tu corriges, corrige par amour,
Si tu pardonnes, pardonne par amour.
Aies au fond du cœur la racine de l'amour :
De cette racine, rien ne peut sortir de mauvais.

Saint Augustin d'Hippone, « Prière »,
Commentaire de la première épître de Jean, traité VII, 8.

Poursuis ton exode...

Si Moïse a dû affronter le pharaon et ses troupes pour sortir Israël de l'esclavage, il a eu autant de mal à conduire son peuple à traverser le désert des incertitudes pour poursuivre sa marche vers la terre de liberté. Pourtant, l'exode est le lieu où se confirme l'alliance entre d'une part Dieu et Israël et, d'autre part, entre les enfants du peuple. C'est pourquoi, pour les prophètes, installé en terre de Canaan Israël doit continuer à vivre dans l'esprit de l'exode. Chaque fois qu'il s'en détourne, la tentation est grande d'oublier son Dieu et les exigences spirituelles, éthiques et communautaires de l'alliance. Par son exode sur le chemin de la croix et de la résurrection, Jésus vient porter cette alliance à son plein achèvement.

Anticipant et préparant les premières grandes retrouvailles de l'Église universelle en octobre 2023, les diverses assemblées continentales de l'exode synodal initié par le pape François ont permis de goûter aux joies et aux espérances réveillées par cette heureuse aventure, dans tous les secteurs de la vie ecclésiale. Des hommes et des femmes, des adultes et des jeunes, ont pu échanger. Néanmoins, ce fut aussi l'occasion de prendre conscience qu'on ne peut pas marcher ensemble, sans écoute réelle.

C'est en ce sens qu'après le numéro 245, Spiritus estime important de consacrer également ce numéro 251 à la marche synodale de l'Église, à trois mois de la première célébration de Rome. Nous entendons revenir sur une intuition fondamentale du pape François, celle de l'écoute. L'exode synodal n'est possible que s'il est réellement conversion incessante à un chemin d'écoute, écoute de Dieu et de sa Parole, écoute de l'autre.

Ainsi, l'épître aux Hébreux présente la vie des chrétiens comme un pèlerinage. La Parole que donne l'Esprit de Dieu en éclaire le présent, le passé et l'avenir. Jésus, notre Grand Prêtre et notre frère, prend la tête de ce pèlerinage. Mais, quels ministères pour une Église en marche ? Les chrétiens doivent, d'une part, redécouvrir les ministères hérités de l'Église néotestamentaire et postapostolique et, d'autre part, accueillir des ministères pour le service de la parole, du « sensus fidelium » et de la réception.

Poursuivre la marche synodale, c'est se mettre à l'écoute de l'expérience des communautés chrétiennes, dans leurs diversités. Ainsi, il importe d'entendre la voix des jeunes étudiants qui découvrent la marche synodale, comme source d'espérance et de communion. Elle les enrichit, mais aussi les questionne en divers domaines. En Amérique latine l'expérience synodale est vécue comme un renouvellement du souffle de Vatican II, « après trois décennies d'involution ecclésiale ». Il s'agit en fait de poursuivre ce que les Églises d'Amérique latine ont mis en œuvre depuis Medellín, en passant par le synode de l'Amazonie et tout récemment la Première Assemblée ecclésiale. Qu'en est-il de l'expérience synodale de l'Église catholique en Allemagne dont il est tant question en ces jours ? Elle l'avait commencé avant les autres, suite aux blessures liées à la pédocriminalité. Cette expérience a emprunté un chemin synodal où « tout ne réussit pas d'emblée et de la même façon ». Pourtant, l'avenir est « ouvert à de surprenants changements et développements ». Enfin, le processus synodal doit s'arrimer au témoignage des anciens, comme celui des missionnaires spiritains en Afrique, particulièrement à leur implication dans l'émergence de la vie théologique.

Quoi qu'il en soit, pour tous et pour toutes les communautés chrétiennes, l'exode synodal est à poursuivre sans cesse, comme un processus de conversion permanente, guidé par l'Esprit de Celui qui nous précède sur le chemin. C'est une marche commune et continue, où l'on s'écoute et se stimule mutuellement, nous souvenant des mots de l'abbé Pierre : « J'inviterai à marcher, celui qui a décidé de s'arrêter... Et je tendrai les bras à ceux qui se sentent épuisés ».

Paulin Poucouta

Sanctuaires et pèlerinages mariaux en Afrique subsaharienne

Jean-Bertrand Mengue Awondo

Jean-Bertrand Mengue Awondo est prêtre de l'Archidiocèse de Yaoundé. Après des études théologiques à l'Université Catholique d'Afrique centrale (Yaoundé) et à l'Université de Navarre (Espagne), il est doctorand en théologie pratique à l'Université Pontificale de Salamanca (Espagne).

Dans les cultures des peuples autochtones africains, il a existé et il existe encore des lieux identifiés comme des « bois sacrés », ou des « sanctuaires boisés ». Ces endroits sont souvent des sanctuaires liés à la manifestation d'une puissance considérée comme tutélaire. De nombreuses tribus d'Afrique vénéraient les ancêtres comme intermédiaires entre nous et le Dieu unique, qui s'est éloigné de nous pour une raison qui lui est propre. Leurs tombes servent parfois d'autels et leurs cimetières de sanctuaires comme chez le Bamilékés du Cameroun. Dans certains cas, « les ancêtres sont des divinités qui possèdent leurs autels, leurs prêtres et leur culte (*serer, Bakongo, Dogon*) »¹.

1. Cf. Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*, Paris, Fayard, 1969, 57.

Chez les *Kirdis*, peuples montagnards de l'Extrême-Nord Cameroun, le pèlerinage annuel en l'honneur des ancêtres est une fête de communion entre les vivants et les morts. Des pèlerinages saisonniers, parfois obligatoires, ramènent les peuples vers leurs sanctuaires, « les lieux qui leur sont associés sont souvent des sites naturels remarquables : sources, chutes d'eau, grotte... »². Sur ces lieux se déroulaient de fréquents pèlerinages de propitiation, d'expiation, de communion, etc. N'anticiperaient-ils pas nos pèlerinages vers les sanctuaires mariaux ?

Marie, la femme du Magnificat

L'image de Marie comme mère-universelle a été préparée par le rôle de la femme-mère dans les cultures d'Afrique subsaharienne. Plus qu'une porteuse de vie, la femme était celle qui éduque, celle qui transmet le savoir-vivre. Souvent, laissée seule alors que l'époux est en guerre ou à la chasse, elle était celle qui protège au péril de sa vie. Comme le dit un proverbe Ewondo du Cameroun, « l'enfant n'est pas du géniteur, mais de l'éducateur ». À ce titre, la maternité s'acquiert par la pratique plus que par le fait d'engendrer physiquement. Ainsi, les enfants d'un père polygame se désignaient comme fils de leurs mères respectives. Dans l'ethnie Fang-Beti, présente au centre-sud-est du Cameroun, en Guinée-Équatoriale et au Gabon, les clans portent les noms de la mère. Chez les Ewondo et les Eton par exemple, les Mvog (ou Mbog) désignent les descendants des fondateurs selon le nom de leurs mères.

On comprend que la mère de Jésus soit appelée *Maman Marie*, ou simplement *maman*. On parle par exemple chez le Beti de ses sanctuaires comme *Dzal Maria* (le village de Marie), *Aba'a Maria* (la salle de séjour de Marie) ou tout simplement *Abë Nna Maria* (chez Maman Marie). Le pèlerin qui se met en route vers un sanctuaire marial cherche, certes, le visage du Seigneur, et compte sur l'intercession de *Maman Marie* dont il se sent proche en raison du

2. Matthieu Salpeteur, « Penser l'histoire des paysages avec les sanctuaires boisés. L'exemple de la région des Grassfields (Cameroun) », *Les Nouvelles de l'Archéologie*, 2018, 36.

*charisme de la maternité*³ pour pouvoir le rencontrer. La tradition a servi de préparation évangélique à l'accueil de Marie comme l'ancêtre éminent qui connaît les peurs, les pleurs, les peines, mais qui les surmonte. D'où la confiance qu'on lui voue et qui est d'autant plus grande que Marie est la mère de Dieu :

Qui dit une mère de Dieu, dit un abîme sans fond de grâce et de sainteté, *Abyssus gratiae* ; un océan sans borne d'excellences et de perfections, un monde immense de grandeur et de merveilles, *Abyssus miraculum* : car la dignité de mère de Dieu étant infinie, elle comprend une infinité de choses merveilleuses⁴.

Un chant marial en ewondo dit en substance « toi qui as enfanté tu connais les douleurs de l'enfantement, toi qui fus mariée tu connais les problèmes de foyer, etc. ».

Quoiqu'il en soit, cet accueil-adoption de la Vierge s'est fait parce que l'*homo religiosus* africain reconnaît dans la personne de la Vierge une mère : « Marie chante le Dieu qui nourrit les affamés et renvoie les riches les mains vides. Ce Dieu est en même temps celui qui renverse les puissants de leur trône »⁵.

On comprend pourquoi Jean Marc Éla explique l'attachement du Négro-Africain à la Vierge par l'engouement filial qu'elle suscite en Afrique par le *Magnificat*, dans lequel elle rappelle la prédilection de Dieu pour les pauvres et les opprimés : « Opprimer le pauvre, c'est outrager son créateur » (Pr 17, 5 ; 19,15).

Le Dieu du *Magnificat* a une prédilection pour les pauvres. Son Fils en témoigne, car « le mystère de Jésus se révèle par les gestes qui témoignent de la miséricorde de Dieu dans les situations de maladie, de douleur, de pauvreté et de misère »⁶.

3. L'expression est de René Laurentin, *Marie clé du mystère chrétien. La plus proche des hommes parce que plus proche de Dieu*, Paris, Fayard, 1994.

4. Saint Jean Eudes dans la préface de son œuvre *Le Cœur Admirable de la très Sainte mère de Dieu ou la dévotion au très Saint Cœur de la Bienheureuse Vierge Marie*, Paris, 1834.

5. Yao Paul Assogba, Jean-Marc Éla. *Le sociologue et théologien africain en boubou. Entretiens*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1999, 60.

6. Jean-Marc Éla, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, 229.

L'histoire de l'Africain est marquée par la colonisation et la néocolonisation, la corruption, les luttes tribales et la misère rampante. Le continent est abandonné, exsangue, au ban de la marche du siècle. Son destin ressemble à celui de l'homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho⁷ et qui, à défaut de l'état de droit ou de l'état providence, attend désespérément l'intervention de la Providence. Marie lui offre son Fils, le bon samaritain, « le Dieu que nous regardons sur l'arbre de la croix »⁸. Il a besoin que l'Église l'accompagne à la rencontre de ce Dieu qui « fait droit aux opprimés (...) donne du pain aux affamés » (Ps 106, 6). C'est Marie qui le conduit au Dieu des pauvres, des indigents et des affamés :

Le Dieu du Magnificat est celui qui se range toujours et inconditionnellement, avec passion, du côté des pauvres. Il est le Dieu qui s'oppose à ceux qui ont déjà pour eux le droit et les privilèges pour prendre le parti de ceux auxquels ils sont refusés et qui en sont privés⁹.

Le *magnificat* révèle le visage d'un Dieu présent, au contact de son peuple et qui est sensible à la situation de chacun. En ce sens, la piété mariale en Afrique subsaharienne témoigne d'une soif de libération et de bonheur, concrète et actuelle. C'est aujourd'hui que Dieu doit relever son serviteur. Marie est son instrument privilégié :

Le Magnificat ne définit pas Dieu. Il ne parle de lui qu'en fonction des différents aspects de l'intervention salvifique qui a commencé avec l'Annonciation et dont Luc nous présente Marie comme le tout premier témoin¹⁰.

Marie apparaît ainsi comme celle qui rappelle que le Seigneur sauve aujourd'hui et qu'il se souvient de sa promesse à jamais. Il n'est donc pas étonnant que les sanctuaires mariaux soient si fréquentés, par des personnes de diverses confessions religieuses, en quête de salut.

7. Cf. *Ecclesia in Africa*, 41.

8. Yao Paul Assogba, *Jean-Marc Éla...*, 61.

9. Jean-Marc Éla, *Repenser le théologie africaine...*, 229.

10. Jacques Dupont, « Le Magnificat comme discours sur Dieu », *Nouvelle Revue Théologique* 3, 1980, 321-343, ici 342.

D'ailleurs, lorsque l'on entonne le chant du *Magnificat*, debout et débordant d'espérance, toutes et tous se tournent vers l'étoile, Marie. Car, comme à Cana, elle veille et console.

Une pastorale de consolation

Décrivant Lourdes de son temps, Émile Zola montre la proximité entre les pèlerins et les *anarchistes socialistes* de l'époque. Selon lui, leur combat est le même :

Si les anarchistes, les socialistes extrêmes demandaient violemment l'égalité dans la richesse, la mise en commun des jouissances de ce monde, les pèlerins réclamaient avec des prières et des larmes l'égalité dans la santé, le partage équitable de la paix morale et physique. Ceux-ci comptaient sur le miracle, les autres s'adressaient à l'action brutale. Au fond, c'était le même rêve exaspéré de fraternité et de justice, l'éternel besoin de bonheur, plus de pauvres, plus de malades, tous heureux¹¹.

Lorsqu'on observe l'engouement pour les sanctuaires africains, on sent que beaucoup viennent avant tout pour des besoins existentiels. D'un côté, *l'homo religiosus* croyant en la présence, à la compassion et en l'efficacité du sacré dans les sanctuaires qui sont des « entre-deux mondes », et, d'autre part, *l'homo politicus* voulant hâter l'institution de l'état de droit et de justice sociale. Mais entre les deux, selon Zola, la quête d'un mieux-être *hic et nunc*...

De même, en Afrique, les sanctuaires mariaux peuvent être des lieux où les pèlerins « font d'une manière particulière l'expérience de la proximité de Dieu et de la tendresse de la Vierge Marie et des saints »¹². Souvenons-nous des paroles du pape Jean-Paul II :

Évangéliser, c'est annoncer par la parole et par la vie la Bonne Nouvelle de Jésus Christ, crucifié, mort et ressuscité, chemin, vérité et vie. À cette Afrique pressée de toutes parts par les germes de haine, de violence, de conflits et de guerres, les évangélistes

11. Émile Zola, *Lourdes*, Paris, 1894, 596.

12. François, *Sanctuarium in Ecclesia*, 2.

doivent proclamer l'espérance de la vie enracinée dans le mystère pascal¹³.

Dans cette perspective, la pastorale des sanctuaires mariaux qui continue, malgré la mentalité globalement sceptique, de prêcher un Christ vivant et agissant ne serait-elle pas un atout pour l'évangélisation ? Les sanctuaires mariaux apparaissent comme des oasis où l'Église peut tenir un discours qui ailleurs est rejeté, mais qui, pourtant, correspond à des besoins inassouvis. C'est pourquoi les sanctuaires, tout en recherchant l'émancipation, ne devraient pas oublier qu'à l'annonce de la Bonne nouvelle le Christ associait des guérisons :

La guérison des maladies, physiques et intérieures, est un pilier de l'évangélisation de Jésus lui-même. Certes, elle est la plus dérangeante, et, lorsqu'elle fut minimisée ou oubliée dans la pratique et l'histoire de l'Église, ce fut à chaque fois lorsque la prédication kérygmaticque était marginalisée ou oubliée¹⁴.

Cette pastorale « marginale » des malades, qui peut sembler d'un autre temps, est pourtant l'une des raisons du succès des sanctuaires de Lourdes et de la Rue du Bac en France, de Kibého au Rwanda, aux Romería d'Andalousie tout comme au sanctuaire marial de Nsimalen au Cameroun. Dans les sanctuaires, Marie accompagne le peuple de son Fils, qui selon l'expression d'Augustin, chemine entre tribulations du monde et consolations de Dieu, continuant ainsi inlassablement l'annonce de la Bonne Nouvelle :

Le grand afflux de pèlerins, la prière humble et simple du peuple de Dieu alternant aux célébrations liturgiques, la réception de nombreuses grâces que beaucoup de croyants attestent avoir reçues et la beauté naturelle de ces lieux permettent de vérifier comment les sanctuaires, dans la variété de leurs formes, expriment une opportunité irremplaçable d'évangélisation pour notre temps¹⁵.

13. Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, 57.

14. Frédéric Manns, *Qu'est-ce que la nouvelle évangélisation ?* Paris, Bayard, 2012, 125.

15. François, *Sanctuarium in Ecclesia*, 2.

Parlons également de l'ouverture à l'universalité, qui fait des sanctuaires mariaux des lieux privilégiés d'ecclésialité et de catholicité. Le pape François évoque cette universalité des sanctuaires mariaux en rappelant que même l'Islam vénère la Vierge Marie qui est citée 34 fois dans le Coran. Ceci se traduit concrètement par le fait que les sanctuaires mariaux sont visités aussi bien par des catholiques que par des non-catholiques qui viennent vénérer la Vierge et solliciter de sa part diverses grâces, ou tout simplement solliciter un suffrage de manière spontanée. Ainsi, dans une recherche sur ce qu'il nomme *Pèlerinages mixtes et Sanctuaires ambigus*, Dionigi Albera décrit des sanctuaires du monde arabe fréquentés à la fois par les juifs, les chrétiens et les musulmans :

Plusieurs fois des femmes musulmanes sont venues faire brûler des cierges devant la statue de la Vierge immaculée, et des femmes israélites ont été jusqu'à demander pour leurs enfants, et cela à plusieurs reprises, des cordons de la Sainte Vierge, bénis par les chapelains de Notre-Dame d'Afrique¹⁶.

Dans le monde, les grands sanctuaires sont aussi connus pour être des lieux touristiques où affluent des foules curieuses attirées par leur histoire, leur architecture, leur manière de vivre et de prier. Cet aspect touristique n'est-il pas un lieu propice pour susciter la rencontre avec le Christ ?

La visite profane du touriste ne peut-elle pas être perçue comme une invitation initiale et discrète du Christ, que l'Église aurait pour mission de transformer en rencontre par l'intercession de Marie comme à Cana : « Dans la semaine inaugurale, Jésus appelle les disciples qui le suivent, mais c'est à Cana seulement qu'ils crurent en lui. Entre "suivre Jésus" et "croire en lui", il y a l'intercession de Marie »¹⁷.

16. Dionigi Albera, « Pèlerinages mixtes et sanctuaires "ambigus" en Méditerranée », Dans Sylvia Chiffolleau, Anna Madœuf (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au proche orient*, <https://books.openedition.org/ifpo/1222?lang=fr> (consulté le 2 février 2020).

17. Ysabel de Andia, « Le vin de Cana », Col., *Marie mère de Dieu*, Venasque, 1989, 38.

Même dans un contexte de sécularisation, cette pastorale des sanctuaires reste vivace et porte des fruits. L'Église d'Afrique devrait exploiter les témoignages de guérisons et de conversions, à travers les réseaux sociaux et les moyens de communication sociale, et les médias, qui sont «le premier aréopage des temps modernes»¹⁸. Ils peuvent être un canal qui relaie aux yeux du monde l'action discrète de l'Esprit et rendre les sanctuaires participants de *l'Église en sortie*.

Les sanctuaires mariaux, creuset d'inculturation

Néanmoins, pour que les sanctuaires mariaux parlent à l'Africain, il nous semble indispensable qu'ils soient des creusets d'inculturation qui s'exprime dans la piété populaire comme signe d'appropriation du message évangélique¹⁹. Chaque portion du Peuple de Dieu, en traduisant dans sa vie le don de Dieu selon son génie propre, rend témoignage à la foi reçue et l'enrichit de nouvelles expressions. On peut dire que «le peuple s'évangélise continuellement lui-même»²⁰.

Ainsi, les sanctuaires mariaux, pour parler à l'Africain, doivent parler africain, c'est-à-dire montrer le côté africain de Marie aujourd'hui, pour que les Africains reconnaissent Jésus son enfant comme un des leurs, dans une Église authentiquement africaine.

Jean-Bertrand Mengue Awondo

18. Jean-Paul II, *Redemptoris Missio*, 37.

19. François, *Evangelii Gaudium*, 122-126.

20. François, *Evangelii Gaudium*, 122.

La mission dans le nouvel aréopage¹

Victor Hirsch

Victor Hirsch est un religieux missionnaire du Verbe Divin, Licencié en Travail Social, Administration et Gestion des ONG — Président de l'Association Una mano que Ayuda—Quilmes-Argentine.

En 2000, les conseils généraux des congrégations des Missionnaires du Verbe Divin (SVD) et des Missionnaires Serviteurs du Saint-Esprit (SSpS) ont décidé de créer *Vivat International*. *Vivat* est le mot initial de la phrase programmatique du fondateur des deux congrégations, Saint Arnold Janssen : *Vivat Deus Unus et Trinus in cordibus nostris* (Que vive le Dieu Un et Trine dans nos cœurs). *Vivat* vient du verbe latin *vivere*, « vivre ». Il exprime le désir profond de tout ce qui existe : « Que chacun vive, que tous les hommes vivent, que toute la Création vive ».

Progressivement — depuis sa création —, l'Association a gagné en notoriété. *Vivat* entend assurer une présence aux Nations Unies et contribuer à offrir une perspective chrétienne de foi et d'engagement social, basée sur le dévouement et le travail accompli par les membres des congrégations religieuses.

En 2004, *Vivat* a reçu deux reconnaissances importantes qui mettent en exergue son rôle parmi les ONG reconnues par les Nations Unies. En juillet 2004, *Vivat* a obtenu du Conseil économique et

1. Cet article a été traduit de l'espagnol. Il a été publié dans *Spiritus*, édition hispano-latinoaméricaine, 248, 94-103.

social des Nations Unies (ECOSOC) une reconnaissance qui lui permet de disposer d'un statut consultatif spécial. En décembre 2004, *Vivat* a été associée au Département de l'information publique (DPI) de l'ONU.

Vivat a progressivement gagné en estime et a été sollicitée par plusieurs congrégations religieuses. À partir de 2005 s'y sont ajoutées comme membres les Missionnaires Comboniens (MCCJ), les Sœurs Missionnaires Comboniennes (CMS), les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée (OMI), les Sœurs Missionnaires du Saint Rosaire (MSHR), les Adorateurs du Sang du Christ (ASC), les Petites Sœurs de l'Assomption (LSA), les Missionnaires Spiritains (CSSP), les Prêtres du Sacré-Cœur (SCJ/Dehoniens), les Religieux de l'Assomption (RA), les Sœurs de la Sainte-Croix (CSC) et, plus récemment, les Fils Missionnaires du Cœur Immaculé de Marie (Clarétains CMF). L'Association compte dans le monde plus de 22 000 membres.

L'Église en mouvement

Les Actes des Apôtres décrivent l'Église primitive en marche pour prêcher sa foi en Jésus Christ. L'un de ces événements paradigmatiques est « Paul debout au milieu de l'Aréopage » (Ac 17, 22-24). Là, faisant appel à la dimension religieuse des Athéniens, il partage sa foi dans le Dieu chrétien depuis l'autel du « dieu inconnu ». Comme les premiers disciples, nous sommes invités à vivre de manière originale et créatrice la dimension missionnaire de l'Église et le commandement de Jésus : « Allez dans le monde entier et prêchez l'Évangile à toute créature » (Mc 16, 9-15).

L'histoire de l'Église est parsemée d'expressions éclairantes qui, fidèles à sa mission, disent le projet de l'Esprit de Dieu. Ainsi, le Concile Vatican II a repris l'expression de saint Justin (II^e siècle) *Semina Verbi* (semences de la Parole), et l'utilise notamment dans le décret *Ad Gentes* (AG), invitant toute l'Église à découvrir : « L'Esprit saint, qui appelle tous les hommes au Christ par les semences de la

Parole et par la prédication de l'Évangile» (AG 15), et à reconnaître : « tout ce qui se trouvait déjà de vérité et de grâce chez les nations comme par une secrète présence de Dieu... » (AG 9). Cette réflexion situe les disciples missionnaires comme des messagers qui non seulement portent, mais aussi reconnaissent et apportent la bonne nouvelle.

L'Évangile de Jésus met au défi l'Église d'unir fidèlement un double commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. Tel est le premier et grand commandement. Et le second lui est semblable : tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt 22, 36-40). Au chapitre IV de son exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* (EG), le pape François développe le thème de « La dimension sociale de l'évangélisation ». Il souligne le lien intrinsèque entre évangélisation et promotion humaine : « Par sa nature même, l'Église est missionnaire ; elle regorge d'une charité efficace et d'une compassion qui comprend, assiste et promeut » (EG 179).

Sans aucun doute, l'élection du pape François et ses orientations pastorales ultérieures représentent une opportunité en profonde harmonie avec la vision qui anime *Vivat* et toute « l'Église en mouvement ». Celle-ci est exprimée dans *Evangelii Gaudium* (EG) :

Je rêve d'une « option missionnaire » c'est-à-dire d'un élan missionnaire capable de tout transformer, afin que les coutumes, les façons de faire, les temps et les horaires, le langage et les structures de l'Église puissent être convenablement canalisés pour l'évangélisation du monde d'aujourd'hui plutôt que pour son auto-préservation (EG 27).

Les Nations unies : un aréopage contemporain

Aujourd'hui, les Nations Unies constituent la plus grande organisation internationale. Née de l'après-guerre, elle repose sur la Charte des Nations du 24 octobre 1945 et compte 193 États membres. Si le siège se trouve à New York (États-Unis), l'ONU et ses agences spécialisées et régionales ont d'autres sièges à Genève (Suisse), La Haye (Pays-Bas), Vienne (Autriche), Montréal

(Canada), Copenhague (Danemark), Bonn (Allemagne), Nairobi (Kenya), Paris (France), Santiago (Chili), Addis-Abeba (Éthiopie), Valence (Espagne), San José (Costa Rica). Les principaux organes de l'ONU sont : l'Assemblée générale, le Conseil de sécurité, le Conseil économique et social (ECOSOC), le Secrétariat général, le Conseil de tutelle et la Cour internationale de justice.

Pour arbitrer les nombreuses questions d'intérêt commun aux États membres, des commissions et des organes de coordination ont été créés dès le début et qui fonctionnent jusqu'à aujourd'hui. Il s'agit, entre autres, de : l'UNESCO (1945), la FAO (1945), l'UNICEF (1946), l'OMS (1948), le HCR (1950), l'OIM (1951), le PROGRAMME ALIMENTAIRE MONDIAL (1961), le PNUD (1965). Le Conseil économique et social (ECOSOC) a été créé en 1946 et comptait initialement un groupe de 40 ONG dotées du statut consultatif auprès du Conseil. Aujourd'hui, des milliers d'ONG ont ce statut. Les ONG représentent le monde entier et travaillent dans différents domaines d'intérêt, tant sur le plan géographique que thématique, en rapport avec l'éducation, la santé, l'éradication de la pauvreté, les droits humains, l'égalité des sexes et les questions autochtones.

Le statut consultatif permet officiellement aux ONG de participer aux travaux de l'ONU. L'ECOSOC est le seul point d'entrée des ONG dans le système des Nations unies. Il donne d'assister à des réunions officielles, de soumettre des déclarations écrites avant les sessions, de faire des déclarations orales, de rencontrer des délégations gouvernementales officielles, des fonctionnaires de l'ONU et des représentants d'autres ONG, d'organiser et de participer à des événements parallèles pendant les sessions, de participer à des débats, des dialogues interactifs et des tables rondes.

Statuts et objectifs

En janvier 2009, *Vivat* a adopté ses statuts qui expriment sa vision institutionnelle et ses objectifs, à partir desquels elle apporte sa propre contribution à l'engagement pour la promotion des droits de l'homme à partir de notre identité particulière. Il y est souligné

que nous nous concentrons : « En particulier dans les domaines des femmes, de l'éradication de la pauvreté, du développement durable et de la culture de la paix ». *Vivat* a comme objectifs :

- Défendre et faire pression sur les questions de droits de l'homme, de justice et de paix, au siège des Nations unies (New York), ainsi qu'à ses sièges et bureaux régionaux en Afrique, en Europe, en Asie, en Océanie et dans les Amériques.
- Promouvoir la mise en réseau et la sensibilisation des membres de *Vivat* en partageant et en distribuant des informations sur nos domaines d'intervention.
- Recueillir les expériences et les idées de ses membres sur le terrain et les porter à l'attention d'autres acteurs, en particulier les Nations Unies.
- Fournir un lien pour la mise en réseau et la collaboration avec d'autres agences et organisations non gouvernementales » (Charte et statuts de *Vivat*, point 3, Buts et objectifs).

Action globale et impact local

Vivat International est dirigée par un conseil d'administration, composé des responsables des congrégations membres, et qui se réunit régulièrement. Son siège est à Rome, en Italie. Sa direction exécutive est basée à New York, siège de l'ONU. Depuis 2006, *Vivat* a également un représentant au bureau régional de l'ONU à Genève et au siège de l'ONU en Éthiopie. Afin de fonctionner en tant qu'ONG, *Vivat* a déposé sa charte et ses statuts dans l'État de l'Illinois, aux États-Unis, pour disposer d'une entité juridique propre et d'un statut lui permettant de fonctionner de manière autonome. Cette entité permet également à *Vivat* d'être légalement constituée dans d'autres États en tant qu'ONG internationale.

Depuis 2010, le conseil d'administration a progressivement approuvé les branches nationales de *Vivat*. C'est ainsi qu'ont été créées *Vivat* Indonésie (2010), *Vivat* Bolivie (2012), *Vivat* Argentine

(2012), *Vivat Inde* (2012), *Vivat Kenya* (2013), une adhésion associée à SOLWODI, Allemagne (2013), et *Vivat Philippines* (2015). *Vivat* s'est également établie en Espagne, en Belgique, en Irlande, au Brésil, au Kenya et au Mexique. Le siège national, pour fonctionner, doit avoir le consensus des congrégations membres de ce pays, dans le but d'articuler leurs actions à travers le siège national de *Vivat*, en élargissant et en renforçant leurs engagements.

De cette façon, *Vivat* s'appuie sur la présence de ses membres, des congrégations associées et des représentations officiellement constituées dans chaque pays. Cela favorise une riche interaction entre la présence locale et le plaidoyer, d'une part, et l'action globale et la présence permanente dans le forum des Nations Unies et de ses organes, d'autre part. Les religieux et religieuses des congrégations membres, ainsi que les représentations de *Vivat* au niveau national, ont des engagements précieux pour la défense des droits humains des communautés et des habitants, ainsi que des questions spécifiques liées aux droits des enfants, aux communautés indigènes, aux droits des femmes, à la défense des communautés paysannes, à l'éducation populaire et à d'autres questions. Le lien des membres de *Vivat* avec « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses » (*Gaudium et spes*, 1) de leurs communautés est la plus grande contribution à l'impact socio-politique du travail de défense de *Vivat*.

Plan stratégique

Avant de fêter ses 20 ans en 2020, le conseil d'administration de *Vivat* avait jugé nécessaire d'évaluer sa dynamique globale et de générer un bilan tel que l'élaboration d'un plan stratégique pour guider les initiatives institutionnelles dans les années à venir. Cette période a coïncidé avec la pandémie de covid 19 et ses conséquences malheureuses dans les contextes locaux et dans la réalité internationale. À la fin de cette période, *Vivat International*, après plusieurs consultations des congrégations membres et des sièges nationaux, a élaboré un plan stratégique pour les cinq prochaines années. Ce plan est guidé par quatre engagements

généraux : 1. développer Vivat en tant que mouvement prophétique ; 2. renforcer et se concentrer sur le plaidoyer ; 3. améliorer le renforcement des capacités pour le plaidoyer ; 4. créer des stratégies et des réseaux de communication.

Ainsi, le plan stratégique de *Vivat* International comporte 4 engagements, 13 objectifs et 31 activités principales. Il s'agit d'un cadre d'action destiné à guider les activités de *Vivat* dans tous ses lieux de présence et dans l'interaction des congrégations membres, des groupes nationaux et des présences auprès des agences des Nations Unies au cours des cinq prochaines années.

Pour le premier engagement, afin d'animer *Vivat* en tant que « mouvement prophétique », nous proposons de : partager une spiritualité de la création et de l'écologie intégrale ; former des groupes thématiques *Vivat* et de nouveaux groupes nationaux et branches ; renforcer la connexion et la collaboration entre la base et le travail de plaidoyer à l'ONU, les groupes non gouvernementaux et les groupes thématiques ; développer et mettre en œuvre le plan d'action *Laudato Si'* de *Vivat*.

Ensuite, nous nous engageons à renforcer et à nous concentrer sur le plaidoyer en étant un catalyseur pour le changement systémique afin de construire un monde plus juste et plus pacifique ; en renforçant le plaidoyer par la recherche fondée sur des preuves, les partenariats, l'inclusion et le renforcement des capacités ; en s'engageant — dans des projets communs — à construire un sentiment d'appartenance parmi les congrégations membres de *Vivat*.

Dans le cadre du troisième engagement, nous visons à générer le renforcement des capacités comme une partie cruciale de l'accompagnement du processus d'initiation progressive à *Vivat* ; développer la capacité d'utiliser le système et les mécanismes de l'ONU ; partager la spiritualité et les charismes des congrégations membres pour enrichir *Vivat* ; incorporer *Vivat* et son travail de plaidoyer dans les programmes de formation initiale.

Enfin, nous nous sommes engagés à créer des stratégies et des réseaux de communication, basés sur l'amélioration et le renforcement de la communication interne de *Vivat* en créant des espaces de partage d'informations et de connaissances entre les membres de *Vivat* ; sur l'utilisation des réseaux sociaux comme outil de plaidoyer, de sensibilisation, d'interaction et de diffusion.

Mécanismes de participation et de plaidoyer

Un des mécanismes de participation et de plaidoyer mis en place par les Nations unies est l'Examen Périodique Universel (EPU). Il s'agit d'un « mécanisme de coopération et d'un processus dirigé par les États qui examinent le respect des obligations et des engagements en matière de droits de l'homme des 193 États membres des Nations unies une fois tous les quatre ans et demi ». Il a été créé par la résolution 60/251, paragraphe 5.e (2006) de l'Assemblée générale.

Les ONG dotées du statut consultatif ont le droit de rédiger leurs propres rapports dans le cadre de l'évaluation de chaque État membre. Le rôle des ONG est lié à la participation aux consultations nationales menées par l'État examiné ; à la soumission d'informations sur la situation des droits de l'homme dans le pays par le biais de la base de données de l'E.P.U. (<https://uprdoc.ohchr.org>); à la prise de parole au Conseil des droits de l'homme lors de l'adoption du rapport ; au suivi et à la participation à la mise en œuvre des recommandations de l'E.P.U. par l'État examiné.

Vivat a participé à l'évaluation des droits humains de plusieurs États à travers des rapports qui dénoncent ou alertent sur des réalités et des aspects qui n'ont pas été suffisamment pris en compte par les États membres. En connaissant le mécanisme et en permettant à la base d'y accéder, ainsi qu'en transférant l'expérience des personnes et des communautés par rapport à des questions spécifiques, il est plus facile pour les États de ne pas présenter des visions officielles biaisées, ou peu liées à la

participation locale. Le défi pour les membres de *Vivat*, par rapport aux mécanismes de participation de l'ONU, c'est de construire des ponts entre les situations vécues dans les communautés locales et de leur donner une visibilité internationale, dans certains cas en dénonçant les abus, dans d'autres en proposant des mécanismes pour les surmonter.

Hors de la sphère privée

Le pape François, dans son riche magistère, confirme une mission ecclésiale renouvelée et ouverte aux défis de notre monde contemporain. Dans *Fratelli Tutti*, il déclare :

(...) même si l'Église respecte l'autonomie de la politique, elle ne limite pas pour autant sa mission au domaine du privé. Au contraire, « elle ne peut ni ne doit (...) rester à l'écart » dans la construction d'un monde meilleur ni cesser de « réveiller les forces spirituelles » (...) qui fécondent toute la vie sociale. Les ministres religieux ne doivent certes pas faire de la politique partisane, qui revient aux laïcs, mais ils ne peuvent pas non plus renoncer à la dimension politique de l'existence qui implique une constante attention au bien commun et le souci du développement humain intégral (*Fratelli tutti*, 276).

L'engagement de *Vivat* International rejoint celui d'autres ONG religieuses fondées sur des valeurs religieuses qui invitent à une fraternité universelle. Ainsi, notre dévouement doit croître en participation et en plaidoyer afin que notre engagement à l'évangélisation contribue à la promotion des personnes et des communautés les plus négligées. *Vivat* est sans aucun doute une plateforme privilégiée pour la construction commune de notre mission aujourd'hui. Il nous relie à l'un des aréopages les plus importants du monde, les Nations unies.

Victor Hirsch

Au fil de l'eau...

Spiritus, une revue dans la mission, une mission pour la revue

Jean-François Petit

Collaborateur de la revue Spiritus, Jean-François Petit enseigne la philosophie à la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris. Il est Directeur du Réseau philosophique de l'interculturel.

Suivre de part en part, au fil de l'eau, une revue comme « Spiritus » qui accompagne les aventures humaines et spirituelles, n'est pas si simple à réaliser. Sans aucun doute, la revue est aujourd'hui un complément appréciable de toute formation théologique et missionnaire. Revue *dans* la mission et non « au-dessus » ou « à côté », elle a largement évolué au fil des âges. Je voudrais tout simplement lui rendre hommage, en précisant quelques lignes de force et quelques défis qui m'apparaissent plus visibles.

Une revue au contact du terrain missionnaire

Une revue est d'abord affaire de *prescripteurs autorisés*. Plus simplement, de conseils avisés. Tel fut, dans mon cas personnel, le rôle de mes devanciers assomptionnistes, l'un, Bruno Chenu, rédacteur en chef de *La Croix* spécialiste de missiologie (à Lyon), collaborateur de la revue dans les années 2000 ; l'autre, Marcel Neusch, formateur de jeunes religieux et enseignant (à Paris). Qui dira l'importance et le rôle de ces « passeurs » pour partager des enthousiasmes... et faire vivre des revues comme *Spiritus* ?

Tout cela se passait dans le monde d'avant les années 2000. Un monde d'avant le « tout numérique » et le « 0 papier ». L'on pouvait y attendre longtemps et sagement un périodique au fond de la brousse pour en faire son miel durablement... On pouvait le confronter au vécu des missionnaires de la première heure de la Haute-Volta encore vivants, tel le fameux Père de Gaulle, le neveu du Général.

L'information, rare, précieuse, étonnante parfois, constituait pour des gens isolés une ouverture exceptionnelle. Le tout était vécu en cohérence et avec d'autres « fenêtres sur le monde », tels le Comité catholique contre la faim et pour le développement (CCFD), les Œuvres pontificales missionnaires (OPM) ou le réseau des Caritas. Bienheureux temps d'une certaine frugalité et d'une sobriété volontaire, signe d'un partage volontaire, où nulle expérience ne paraissait devoir imposer un modèle normatif, mais où les récits venus des divers continents s'appelaient, se répondaient, en une véritable symphonie.

Une revue et ses lecteurs

Sans aucun doute, une revue ne vit que par *ses lecteurs*. Plus diversifié et plus complexe que le seul réseau des instituts missionnaires fondateurs, le lectorat devient souvent contributeur : « *les positions prises par les différents auteurs n'engagent qu'eux-mêmes* » rappelle sobrement l'encart de présentation. Mais courir le risque d'une parole « située », « contextuelle »... pour ne pas dire « hors des sentiers battus » parfois, n'est jamais une entreprise anodine. Qui criera la souffrance de peuples entiers à la dérive sinon ces « auteurs » ? Si les populations civiles de pays déchirés par la guerre ou la violence ne peuvent s'appuyer sur ceux qui tentent de les défendre, qui parlera d'elles ?

Bien des fois, dans une autre revue que j'ai dirigée, la *Documentation catholique*, des gens m'écrivaient simplement : « Merci, vous êtes les seuls qui parlez de nous ! » ou « Continuez votre mission, c'est tellement important pour nous ! ». Les lettres de contrées improbables arrivaient, couvertes de timbres, du Yémen à

l'Afghanistan, pour témoigner de ces solidarités essentielles. Bruno Chenu appelait cela à *La Croix* sa « paroisse invisible ». Je suppose qu'il en est de même à « Spiritus ». Et c'est heureux. Son lectorat a dû évoluer : il s'est désoccidentalisé. Il s'est diversifié. Mais le souci du lecteur reste le même.

Pour ce qui me concerne, l'aventure s'est poursuivie jusqu'à co-organiser avec le Réseau philosophique de l'interculturel (REPHI) un colloque à Chevilly-Larue. Celui-ci avait pour titre : « Rencontrer l'étranger, est-ce rencontrer Dieu ? ». Il fut naturellement publié dans « Spiritus » (en juin 2015). Comment transformer des lecteurs en contributeurs ? Comment créer une « communauté de lecteurs » ? Ces questions restent entières.

Une revue comme entrée dans un monde

Dans un compagnonnage fidèle, une revue représente une *entrée dans un monde*. Comme une porte à passer, qu'on revernait de temps à autre, parce qu'elle a été polie par les ans. Une « maquette » peut être toilettée, un style dépoussiéré. Mais comme les gonds d'une porte, les rubriques restent : oui, il faut des *recensions* pour faire connaître et inviter à lire les auteurs importants ; oui, il faut rester présent à *l'actualité missionnaire* ; oui, des *dossiers* permettent de regrouper des éléments de référence ; oui, les *chroniqueurs* sont comme des « compagnons de route ».

De fait, les parcours de lecture sont — et c'est souhaitable — à chaque fois différents. Il est bien rare qu'on lise une revue de A à Z. Les éditos donnent le ton. Mais l'on est parfois surpris de ce qui intéresse le plus. À la *Documentation catholique*, c'était... les nominations d'évêques ! Mais à *Spiritus*, on peut espérer que les gens retiennent les articles de fond... Alors qu'y chercher ? Un peu d'espérance dans un univers mondial parfois bien sombre ? Des prises de position décapantes, pour ne pas sombrer dans la routine missionnaire ?

Spiritus, lors de sa déjà longue histoire, a accompagné l'émergence des « théologies des Suds ». Il y a quarante ans, Bruno Chenu voulait faire reconnaître la légitimité des théologies des tiers-mondes, en particulier de la théologie noire. Il ne reviendrait à personne aujourd'hui d'en contester le bien-fondé. Mais quels sont les grands chantiers de la mission, pour lesquels un effort vraiment collectif serait le bienvenu ? Où l'attention doit-elle se porter véritablement ? Ces questions restent posées.

Une revue centrée sur l'expérience pastorale

Un seul exemple, tiré de l'expérience : en octobre 2022, j'ai participé à Bucarest à un colloque sur la Mission d'Orient des assomptionnistes : nous conservons des communautés à Jérusalem, à Moscou, en Roumanie, en Bulgarie, en Grèce, en Turquie. Partout, les formes de présence missionnaire sont à refonder, avec des communautés chrétiennes fragiles et en situation de diaspora. Comment penser ces « rencontres aux frontières », si ce n'est en en recueillant aussi les précieux témoignages, souvent lourdement chargés de leur histoire tragique, notamment sous l'oppression communiste ?

Ainsi, l'on peut chercher, avec d'autres dans d'autres parties du monde, à voir ce qui peut alimenter la justice et la paix : Pas de paix en Europe, sinon d'Est en Ouest, de l'Orient à l'Occident. Pas de paix dans le monde sans paix en Méditerranée, d'où l'urgence de penser à un vrai synode pour cette région, comme nous l'avions mis en œuvre à Alger au colloque de 2001 sur « l'africanité » et « l'universalité » de saint Augustin. Je n'oublie pas que les « premiers martyrs de Tibhirine », sr Paul-Hélène, psa, et le frère Henri Vergès y ont été tués en 1994 *dans une bibliothèque*, où la revue *Spiritus* était nécessairement présente.

Lors de la restitution par l'Allemagne, le 15 juillet 2022, des livres pillés par les nazis de l'ancien ministre Georges Mandel, tué par la Milice en 1944, la Première ministre française Elizabeth Borne a eu des mots très justes qui concernent aussi notre propos :

S'en prendre à la culture n'a rien d'anodin ni de surprenant. La culture, c'est l'ouverture, c'est la réflexion, c'est la tolérance. L'attaquer, c'est empêcher de penser, de créer, c'est brider les esprits pour mieux les endoctriner. Les livres d'une bibliothèque, les œuvres d'art collectionnées disent beaucoup des personnes qui les possèdent.

Plus que jamais, les livres ou les revues comme « Spiritus » participent, à Tombouctou ou à Paris, à l'humanisation du monde. Ils nous élèvent. Ils nous déplacent. Ils nous font atteindre des parcelles de lumière. Ils nous aident à prendre de la distance et à sortir de situations angoissantes. Ils nous permettent de prendre notre stature d'être humain et de croyant. C'est sur ce dernier point que je voudrais insister.

Un bouclier de défense contre la barbarie

Les croyances aujourd'hui ne sont pas stables. Elles peuvent être l'objet de manipulations et d'instrumentalisations. Or, pour le christianisme, pas de théologie missionnaire sans un authentique rapport à la pratique. Pas de théologie sans prise en compte des cultures et des sagesses. Pas d'étude des écrits fondateurs sans une véritable herméneutique des textes. Pas d'interprétation légitime des orientations dans et au dehors de la communauté croyante.

Or, dans bien des endroits, comme le constate le philosophe Jean-Marc Ferry, les fondamentalismes, les nationalismes et les populismes se nourrissent des captations des messages religieux. Leurs partisans détournent les héritages religieux. Les communautés légales deviennent artificielles. Elles ne sont plus étayées par des communautés morales. Elles font fi des intuitions morales éthiques archivées dans le potentiel sémantique des religions, alors qu'elles pourraient être un puissant rempart contre les tendances bellicistes, des « guerres saintes » comme au Mali ou au Burkina.

De fait, des revues, comme *Spiritus*, peuvent participer à instaurer un véritable « bouclier de défense non -violent » vis-à-vis de toutes

ces formes de régression. Elles préviennent des contresens graves et des ignorances coupables, y compris dans la formation ecclésiale aux responsabilités missionnaires. Un ami de passage me demandait si, en France, dans certains séminaires, une herméneutique des textes conciliaires était réellement mise en chantier, au vu de la difficulté à mettre en place encore aujourd'hui dans bien des pays du monde ses orientations fondamentales. Ma réponse a été prompte : « Mais les formateurs devraient faire lire *Spiritus* plus souvent ! ». Terminons par une note plus personnelle.

Une revue comme lieu de ressourcement

Par bonheur, j'ai la possibilité d'avoir accès à une partie de la collection des numéros de *Spiritus* depuis sa fondation. Sans la consulter en permanence, j'y puise les modalités d'un ressourcement permanent. Il faudrait voir comment la revue a été témoin et actrice des modèles missionnaires au XX^e siècle. Des questions comme celle de l'inculturation, du respect de l'altérité, du rapport au divin, y reviennent en permanence. Mais il faudrait aussi y regarder, à partir des données majeures de l'évolution des conceptions de la mission chrétienne et de ses débats au XX^e siècle, comment des précurseurs et acteurs nouveaux — en particulier les laïcs, les femmes ou des « Églises non européennes » — ont pu y prendre toute leur place.

Une revue, c'est toujours un trésor de sagesse accumulé. Attention à ne pas vouloir trop vite faire passer au digital des lecteurs qui n'ont pas encore de branchement régulier et d'électricité en permanence ! Oublie-t-on aussi parfois que ces revues ont été achetées sur les maigres ressources disponibles des communautés ou sont soutenues par de généreux donateurs ?

Lors des 50 ans de la revue, en 2009, un colloque avait tenté de porter un regard d'avenir sur la mission. C'était le moment aussi où les interpellations venues d'Asie, après celles d'Afrique se faisaient plus présentes et pressantes face à des théologies très « européocentrées ». Le mouvement de rééquilibrage des grandes tendances de la recherche théologique est loin d'être terminé.

Une œuvre commune

Comme l'ont dit avant moi d'autres lecteurs, en particulier Mgr Joseph Doré, « *j'ai de bonnes raisons d'être particulièrement attaché à la revue* » (*Spiritus*, 195, juin 2009, 212). Celle-ci représente un vrai instrument de catholicité. Elle fait vivre une opinion publique ecclésiale nécessaire en ce domaine. Œuvre commune à réaliser, elle aura déjà été en elle-même plus qu'un lieu de collaboration missionnaire, mais de communion fraternelle, par la cordialité et la qualité des échanges qui y règnent.

Bien entendu, certaines articulations resteront toujours incontournables : promotion humaine *et* évangélisation, communion *et* libération, justice *et* respect de la création... l'inventaire des « lieux de fracture » (Mgr Claverie) où l'Église se doit d'être présente reste immense : « *Spiritus* » est sans doute née d'une « mystique de la communion », pour promouvoir « *un seul cœur et une seule âme* » selon la formule apostolique. Mais elle est appelée aussi à un dépassement permanent pour vivre l'union dans la différence. C'est du moins ce que l'on peut attendre d'une revue. C'est ce qu'avait aussi écrit le Père Alex Le Borgne, un missionnaire assomptionniste haut en couleur aujourd'hui décédé. Il avait vécu au fond du désert en Terre sainte :

Il y a maintenant trente ans que je répugne à dissenter de cette réalité de la pluralité des langages de Dieu. Appelé à promener mes sandales au pays de la Révélation première, je fréquente en mètèque quelques bonnes douzaines d'ethnies. Sans peur et sans calcul. Plus dans la précarité que dans la sécurité. La grâce de l'an 2000 — nous y sommes déjà — ne serait-elle pas, pour les ouvriers du Royaume de Dieu, la grâce de l'imprudence évangélique ? Assez de sanctuaires. Vive le vent. Il est mon Dieu et je suis son fils. Fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Sur la route. Alors quand il n'y aura plus de tyrans et de menteurs autour de la Mer Rouge, le monde sera neuf et beau.

« Marana tha ». Merci *Spiritus* pour permettre tout cela !

Jean-François Petit

Pour une Église synodale. Que nous enseigne l'Épître aux Hébreux ?

Rémi Kouassi Fatchéoun

Membre de la Société des Missions Africaines (SMA), Rémi Kouassi Fatchéoun est de la Côte d'Ivoire. En 2022, il a soutenu, à l'Institut Catholique de Paris, une thèse sur « Jésus prophète dans l'Épître aux Hébreux ». Ancien Directeur adjoint de la revue Spiritus, il est présentement Recteur de la Maison de Formation des Missions Africaines à Nairobi, et enseignant à Tangaza University College.

Les termes « synodal » et « synodalité » sont étrangers à l'Épître aux Hébreux. Mais, puisqu'on les fait dériver du grec *sun* (avec) et *hodos* (chemin)¹, désignant par-là le « compagnon de route », ils évoquent aussi l'idée de faire route ensemble. C'est pourquoi, le motif du pèlerinage présent dans *Hébreux* a amené plus d'un à y trouver des éléments pour nourrir la réflexion sur le thème de la synodalité.

Dans son commentaire d'He 12,15, saint Jean-Chrysostome associait déjà le mot *synodia* au motif du pèlerinage/voyage

1. Pour une analyse philologique un peu plus détaillée, voir Yves-Marie Blanchard, « Synode et synodalité dans le Nouveau Testament », *Spiritus*, 245, 2021, 410-411.

développé dans l'Épître². Ce commentaire s'éclaire des versets qui précèdent immédiatement et aussi des versets 12, 18s, où l'idée de la marche et du pèlerinage est évoquée.

Plus récemment, la Commission Théologique Internationale (CTI), esquissant « une théologie de la synodalité », a fait référence à l'Épître aux *Hébreux* à trois reprises³. La CTI parle du chemin synodal comme de l'expérience du « Peuple de Dieu pèlerin et missionnaire ». He 3, 7 – 4,16 est évoqué pour illustrer l'image du pèlerinage, plus précisément le lieu de son aboutissement, à savoir « le repos final »⁴. Le terme du repos, *katapausis* en grec, apparaît 8 fois dans la péricope en question. Le document désigne aussi l'aboutissement du pèlerinage comme « cité future », en référence à He 11, 10.

La troisième référence à l'Épître se rapporte à l'implication missionnaire de la démarche synodale : « Chaque événement synodal stimule l'Église à sortir du camp (cf. He 13,13), pour apporter le Christ aux hommes qui sont dans l'attente de son salut »⁵.

Dans la suite de ce qui vient d'être signalé, nous nous donnons ici pour tâche de mettre en lumière la présence du motif du pèlerinage dans l'Épître aux Hébreux et de dégager quelques-unes de ces caractéristiques, en espérant que ces éléments puissent nourrir de quelque manière les réflexions sur le processus synodal en cours. Avant tout, disons un mot sur le contexte du discours déployé dans la lettre.

-
2. Je salue ici la mémoire du P. Michel Dujarier, décédé le 21 janvier 2023. Sa conférence « Pour saint Irénée, l'Église est une « Caravane » a attiré mon attention sur ce commentaire de saint Jean-Chrysostome. On trouvera la vidéo de la conférence sur <https://youtu.be/etqnui9fqM4>. Le texte de la conférence : « L'Église, "Caravane" de frères et de sœurs », Guillaume Bady et Marie Chaieb (éd.), *Irénée de Lyon : Théologien de l'unité*, Paris, Beauchesne, 2023, 86-95.
 3. Commission Théologique Internationale, *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, Paris, Cerf, 2019.
 4. Commission Théologique Internationale, *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, 50.
 5. Commission Théologique Internationale, *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, 109, § (e).

Le pèlerinage dans l'Épître aux Hébreux

Le contexte de l'Épître

Le discours déployé dans l'Épître aux *Hébreux* est une homélie qui répond à une situation de crise vécue par une communauté chrétienne qu'il est difficile de localiser : Jérusalem ou Rome ? Quoi qu'il en soit, à travers son homélie, l'auteur tente d'apporter un nouveau souffle pour redonner de l'élan à la vie ecclésiale qu'il conçoit comme un pèlerinage dont le but n'est pas encore atteint, mais se trouve à une distance toute proche (cf. 10, 25). Au demeurant, il n'est pas non plus exclu qu'à travers le message adressé à la communauté l'auteur invite aussi les leaders à imiter Jésus le grand pasteur des brebis (He 13, 20-21)⁶, guide de la pérégrination.

L'image du pèlerinage

Mais faut-il parler de pèlerinage ou de pérégrination ou encore d'exode dans *Hébreux* ? E. Käsemann, le premier à étudier ce motif de façon approfondie, a parlé de pérégrination⁷. A. Vanhoye a rejeté cette désignation, préférant l'idée d'un « accès tout proche (à la Terre promise) », au regard de l'incident de Kadesh (Nb 13 – 14) en arrière-plan d'He 3, 7 – 4, 16 qui situe les croyants aux portes de la Terre promise⁸. W.G. Johnsson a défendu l'image du pèlerinage en raison de la célébration liturgique par laquelle se termine le déplacement du peuple de Dieu (12, 22-24)⁹. M. Thiessen discerne plutôt un motif exodique dans l'Épître¹⁰.

6. Cf. Peter Rhea Jones, « The Figure of Moses as a Heuristic Device for Understanding the Pastoral Intent of Hebrews », *RevExp*, 76/1, 1979, 101-103.

7. Cf. Ernst Käsemann, *Das Wandern Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1939.

8. Cf. Albert Vanhoye, « Longue marche ou accès tout proche ? Le contexte biblique d'Hébreux 3, 7 – 4, 11 », *Bib* 49, 1968, 9-26.

9. Cf. William G. Johnsson, « The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews », *JBL* 97/2, 1978, 239-251.

10. Cf. Matthew Thiessen, « Hebrews and the End of the Exodus », *NovT* 49 (2007), 353-369

Ces différentes images ou motifs se justifient selon que l'on se focalise sur l'une ou l'autre section de l'Épître. En fait, l'auteur élabore un motif transversal au moyen d'une constellation d'images dont l'arrière-fond biblique s'articule en grande partie autour de la figure d'Abraham et celle de Moïse conduisant le peuple de Dieu vers la Terre promise.

Ainsi, l'appel céleste des chrétiens, évoqué en 3, 1 se greffe sur l'appel d'Abraham et sa migration pour la patrie céleste (11, 8 – 19). L'entrée du Fils de Dieu dans le monde à venir/céleste (1, 6) a pour substrat vétérotestamentaire Dt 32, 43 (LXX), qui présente Israël, premier-né de Dieu, sur le point d'entrer dans la Terre promise¹¹.

Le portrait du Christ en He 2, 10-17 est calqué sur le parcours de Moïse, lui par qui Dieu secourt la descendance d'Abraham tenue en esclavage par le Pharaon, que l'auteur assimile au diable¹². En He 3, 1 – 4, 16, l'expérience d'Israël sorti d'Égypte sous la conduite de Moïse (3, 19) et l'incident de Kadesh sont évoqués pour une mise en garde des chrétiens contre l'incrédulité et l'apostasie, qui privèrent la génération du désert d'entrer en terre de Canaan.

À ces éléments, si l'on ajoute He 8 – 10, où la figure de Moïse est de nouveau convoquée dans le contraste entre alliance du Sinäi et alliance nouvelle, le motif exodique semble l'emporter sur celui du pèlerinage, et ce d'autant plus que l'Épître se termine sur une allusion à l'exode, à Moïse pasteur des brebis d'Is 63, 11-12 (LXX).

Mais en définitive, on admettra qu'il s'agit d'un pèlerinage, ou pour être précis, d'un pèlerinage exodal, car l'exode tel que décrit dans *Hébreux* n'est pas seulement présidé par le Christ en sa qualité de grand pasteur des brebis (He 13, 20), mais aussi dans son rôle de grand-prêtre. En plus, cet exode ne se termine pas simplement dans la Terre de Canaan, mais dans la Jérusalem céleste et son sanctuaire, où une célébration sabbatique est prévue pour le peuple de Dieu.

11. Cf. Paul C. B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne de He 1, 6 et 2, 14 – 3, 2 », *NovT* 18/4 (1976), 295-297.

12. Paul C. B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne de He 1, 6 et 2, 14 – 3, 2 », 304-313.

Le Christ, lui, est déjà entré dans le sanctuaire céleste, en précurseur. Quant aux chrétiens, leur situation est celle d'un peuple encore en chemin. Dans sa condition de pèlerins, plusieurs éléments participent à sa vitalité et lui garantissent l'assurance de parvenir au terme.

La Parole de Dieu guide le peuple pèlerin

Marcher à la lumière de la Parole de Dieu

Dans le texte d'He 3, 7—4, 16, l'auteur propose une lecture des Écritures qui oriente le pèlerinage des croyants. Ce passage fait partie du grand ensemble 3, 1 – 4, 16. En amont, l'auteur établit une comparaison entre Jésus et Moïse, en soulignant leur rapport respectif au peuple de Dieu (He 3, 1-6). De façon discrète, cette comparaison est présente dans la suite, dans le parallèle entre la génération du désert et celle des chrétiens.

En aval de la péricope se trouve le premier exposé sur le sacerdoce du Christ (5,1-10). En général, cette péricope est ainsi morcelée : 3, 7-11 ; 3, 12-19 ; 4, 1-5 ; 4, 6-11 ; 4, 12-16. La première sous-unité est constituée de la citation du Ps 94, 7-11, les trois sous-unités subséquentes en sont un commentaire, et la dernière comporte une conclusion (4, 12-3) et une transition (4, 14-16) vers 5, 1-10.

Introduite par « c'est pourquoi », He 3, 7 – 4, 16 se présente comme une explication de la condition posée en 3, 6, celle consistant à préserver l'assurance et l'espérance pour être considéré comme peuple de Dieu. La citation du Psaume en 3, 7 est introduite comme étant une parole de l'Esprit saint qui parle au présent, dans l'« aujourd'hui », et qui explore le passé et l'avenir.

L'aujourd'hui de la Parole

En He 3,12-14, le Ps 94, 7-10 est appliqué à la situation présente des auditeurs¹³. L'auteur met en garde contre la sclérose cardiaque,

13. Cf. Albert Vanhoye, « Longue marche ou accès tout proche... », 19-20.

contre un cœur mauvais privé de foi pouvant conduire à une apostasie, lorsque l'on s'écarte du Dieu vivant. L'aujourd'hui de l'écoute de la voix au v. 7 donne lieu à une invitation, celle de s'exhorter les uns les autres (v. 13a), dans le but de se parer contre l'endurcissement causé par la séduction du péché¹⁴.

La Parole rappelle l'expérience des anciens

Pour mieux comprendre la parole dans l'aujourd'hui de notre marche, il convient de s'inspirer de l'expérience des anciens. C'est pourquoi, He 3,15-19 cite de nouveau les v. 7-8 du Psaume, mais le commentaire qui s'ensuit porte aussi sur le v. 11. L'expression « comme lors de l'exaspération » constitue le fil rouge du commentaire dans lequel l'auteur tente d'ancrer son exégèse dans l'histoire. En premier lieu, il s'agit de l'histoire à laquelle renvoie le Psaume, histoire décrite en Nb 13 – 14 et en Dt 1, 19-40. L'incrédulité d'Israël aux portes de Canaan est explicitement évoquée pour être présentée comme un exemple à ne pas suivre. Telle est la visée des questions et des réponses aux v. 16-19. He 4, 1 -2 est dans la même perspective : l'exhortation à entrer dans le repos qui reste accessible est en fait une leçon que l'auteur tire de l'histoire, à savoir l'échec de ceux à qui la Bonne Nouvelle a été annoncée en premier. Il convient d'en tenir compte et de ne pas imiter les erreurs qui ont entravé la marche des anciens et leur entrée dans le lieu de repos, la terre promise.

La Parole nous tourne vers l'avenir

La parole oriente notre marche vers l'avenir. Ainsi, la lecture que l'auteur fait du psaume en He 4, 6-11 révèle tout le potentiel du texte, qui ne concerne pas seulement le présent et le passé, mais aussi l'avenir. C'est ce qui explique la référence à David, considéré comme compositeur du Psaume. L'auteur sait bien que d'après les Écritures, c'est Josué qui a fait entrer une partie du peuple, tous ceux

14. Cf. Jonathan I. Griffiths, *Hebrews and Divine Speech* (LNTS 507), Londres, Bloomsbury, 2014, 165-166 ; Dominique Angers, *L'« Aujourd'hui » en Luc-Actes, chez Paul et en Hébreux. Itinéraires et associations d'un motif deutéronomique* (BZNW 215), Berlin, De Gruyter, 2018, 390-397.

qui avaient moins de vingt ans, dans la terre de Canaan. Mais pour lui, nul n'est véritablement entré dans le repos de Dieu jusqu'au temps de David, où une autre chance est offerte. Au temps de David, le Ps 94, 7-11 réactualise donc une promesse rejetée auparavant par la génération de Moïse. David est la réalisation de l'avenir que Dieu offrait à son peuple et que ceux du temps de Moïse avaient rejeté par leur désobéissance. L'actualité de cette promesse offre une espérance eschatologique au peuple chrétien invité à saisir l'opportunité de l'aujourd'hui et de se projeter vers l'avenir.

En ces temps qui sont les derniers

En somme, dans leur situation de pèlerins, les auditeurs de l'Épître aux Hébreux sont exhortés à écouter avec foi Dieu qui leur parle aujourd'hui par l'Esprit saint. L'écoute, dans la foi, de la Parole de Dieu toujours d'actualité travaille leur présent en les mettant en garde contre toute désobéissance. En cela, les leçons du passé s'avèrent instructives pour ne pas faire fausse route. L'espérance que porte la Parole de Dieu est un encouragement à poursuivre la marche où la Parole de Dieu en constitue la boussole. Par elle, c'est le Dieu trinitaire qui est constamment en dialogue avec son peuple. En effet, en ces temps qui sont les derniers, Dieu se fait entendre par l'Esprit et se manifeste par son Fils, qui est à la tête des pèlerins et du pèlerinage.

Jésus, à la tête du peuple pèlerin

Jésus grand-prêtre à la tête du peuple en marche

Dans *Hébreux*, le titre « grand prêtre » dit le sacerdoce royal du Christ. Dès l'ouverture de l'Épître, les fonctions sacerdotale et royale sont associées : le Fils, « ayant accompli la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs » (He 1, 3d). La fonction sacerdotale est signifiée par l'action de

purifier les péchés, et la fonction royale, par la désignation « Fils »¹⁵ ainsi que l'idée de la session à la droite de la Majesté. Cette dernière idée est reprise en 1, 13 à travers la citation du Ps 110,1, Psaume messianique appliqué au Christ. Le premier chapitre en renferme d'autres : Ps 2, 7 ; 1 Ch 17, 13 en He 1, 5 ; Ps 89, 27 -28 en He 1, 6 ; Ps 45, 7-8 en He 1, 8-9, en plus de l'oracle de Nathan cité en 1, 5¹⁶. Le portrait royal du Christ à travers ces textes messianiques en He 1 aboutit à l'évocation de sa fonction sacerdotale en 2,17-18. He 3, 6 a et 5, 5 associent de nouveau les fonctions royale et sacerdotale d'une part à travers 1 S 2, 35 et 1 Ch 17,14, et d'autre part à travers Ps 2, 7 et 110, 4. L'honneur et la gloire dont le Christ a été jugé digne vont dans le même sens¹⁷.

En tant que Messie roi-grand-prêtre, Jésus est à la tête du peuple de Dieu, idée que l'auteur exprime en disant qu'il est établi « comme Fils sur la maison » (3, 6a), ou qu'il est « un prêtre souverain sur la maison de Dieu » (10, 21). Cette position s'inscrit dans un mouvement d'ensemble, celui du pèlerinage exodique que l'auteur évoque en 2, 10 où il désigne Jésus comme guide : « Il convenait, en effet, que, voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, celui pour qui et par qui sont toutes choses rendît parfait par des souffrances le chef (pionnier) qui devait les guider vers leur salut ».

Le titre « grand pasteur » a, lui aussi, une portée messianique. Si l'allusion au titre de Moïse pasteur, en Is 63, 11 (LXX), ne fait aucun doute en He 13, 20-21, celui-ci est modifié, dans le même passage, par l'allusion à Za 9, 11 (LXX), mettant en relief l'identité d'un Messie-Roi de lignée davidique¹⁸. Au fond, l'image même du pasteur évoque le pouvoir royal, et Jésus le grand pasteur des brebis

15. Cf. Gerald Cooke, « The Israelite King as Son of God », *ZAW* 73, 1961, 202-206 ; Joseph Coppens, *Le Messianisme royal. Ses Origines. Son développement. Son accomplissement*, Paris, Cerf, 1968, 37 -63.

16. Pour une étude détaillée de ces citations, voir Albert Vanhoye, *Situation du Christ : Hébreux 1 et 2*, Paris, Cerf, 1969, 119-226.

17. Cf. Albert Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1980, 94-99.

18. Cf. Elena Bosetti, « Il pastore, quello grande. Risonanze e funzione conclusiva di Eb 13, 20-21 », José Enrique Aguilar Chiu, Franco Manzi et Filippo Urso (éd.), « *Il verbo di Dio è vivo* », Rome, Institut Biblique Pontifical, 2007, 456.

est celui que Dieu a fait revenir des morts par le sang de l'alliance, afin de conduire un nouvel exode, comme Moïse avait fait remonter les fils d'Israël du pays de la mort, c'est-à-dire l'Égypte¹⁹. Les qualités de Jésus Messie roi-grand-prêtre sont aussi mentionnées dans l'Épître : il est fidèle/digne de foi et miséricordieux (2, 17); compatissant (4,15); saint, innocent, sans tache (7, 26). À ces traits s'ajoute son abnégation, l'offrande de sa personne et de sa vie « pour nous » (2, 9; 6, 20; 7, 25; 9, 24). Cette vie vécue et offerte en faveur des humains correspond à la mission qui est la sienne, et elle est ancrée dans une relation fraternelle.

Jésus, au milieu d'une Assemblée de frères sanctifiés

Les titres que nous venons d'élucider se situent sur l'axe d'une relation verticale. Sur l'axe horizontal se trouve le titre de « frère ». Trois fois, le Christ est désigné comme le frère des croyants (He 2,11. 12. 17). Les deux premières occurrences apparaissent dans le passage qui suit : « celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous issus d'un; c'est pourquoi il ne rougit pas de les appeler frères quand il dit : "J'annoncerai ton nom à mes frères. Je te chanterai au milieu de l'assemblée" » (He 2, 11-12). « Frères » en 2, 12 provient de la citation du Ps 22, 23. En 2, 11, celui qui sanctifie, c'est le Christ, dans l'exercice de sa fonction de grand prêtre. Avec C. Spicq, nous tenons *henos* (un) pour un masculin faisant référence à Dieu, lui le créateur de tous et l'ultime auteur de la sanctification dont le Christ est le médiateur²⁰.

Au fond, c'est du point de vue de son humanité que le Christ est considéré comme frère des humains. Il ne s'agit pas d'une fraternité existant avant l'incarnation et qui serait basée sur une origine divine ou une généalogie commune, comme le suggère J. Moffatt²¹. Le ressort incarnationnel de la fraternité entre le Christ et les humains se vérifie en He 2, 17 où l'auteur affirme au sujet du Christ :

19. Cf. Jukka Thurén, *Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13*, Åbo, Åbo Akademi, 1973, 225.

20. Cf. Ceslas Spicq, *L'épître aux Hébreux*, II, Paris, Gabalda, 1953, 40-41.

21. Cf. James Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC), Édimbourg, T. & T. Clark, 1924, 32.

(...) ce n'est certes pas des anges qu'il se charge, mais c'est de la descendance d'Abraham qu'il se charge. En conséquence, il a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin de devenir dans leurs rapports avec Dieu un grand prêtre miséricordieux et fidèle, pour expier les péchés du peuple.

À la base de ce devenir semblable, il y a la participation au sang et à la chair. Cette expression sémitique décrit la condition humaine dans sa fragilité²², et l'auteur la met en contraste avec la condition des anges (cf. 2, 16).

Le Christ est donc frère des humains en vertu de son incarnation, mais il faut aussi souligner que cette fraternité est en vue de la sanctification des croyants. Il ne s'agit pas simplement d'une fraternité en humanité, mais aussi de fraternité en sainteté. Ainsi, dès la première mention de la relation fraternelle, en He 2,11, celle-ci est rattachée à l'expression « celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés ». En fait, le devenir homme du Fils de Dieu constitue le mode d'être par lequel la sanctification est conférée aux frères. En effet, c'est dans les jours de sa vie dans la chair que le Fils a accompli l'œuvre d'expiation par laquelle les croyants sont sanctifiés : « par une oblation unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie » (10, 14). Ainsi, les croyants reçoivent leur sanctification du Christ grand prêtre et ils se désignent entre eux par l'expression « frères saints, participants de l'appel céleste » (3, 1). Disons-le avec les mots d'E. Grässer : « dans le devenir frère de Jésus le grand prêtre se produit la fraternité des sanctifiés, et précisément en relation avec le Christ, et en relation les uns avec les autres »²³.

La fraternité avec le Christ est ouverte sur un horizon eschatologique, à savoir la patrie céleste, le but du pèlerinage. C'est pourquoi à l'appellatif « frères saints », l'auteur associe l'expression « participants de l'appel céleste ». D'une part, la sainteté est la condition à remplir pour atteindre le but visé, comme on peut s'en apercevoir en He 12, 14 : « Recherchez la paix avec tous, et la sanctification sans laquelle personne ne verra le Seigneur ». D'autre

22. Cf. Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 92.

23. Erich Grässer, *An die Hebräer. 1. Teilband (Hebr 1 – 6)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990, 158.

part, la fraternité entre les croyants implique une responsabilité les uns envers les autres pour que nul ne manque au rendez-vous céleste :

(...) veillons les uns aux autres pour nous stimuler à la charité et aux œuvres bonnes ; ne désertez pas votre propre assemblée, comme quelques-uns ont coutume de le faire, mais encouragez-vous mutuellement, et d'autant plus que vous voyez approcher le Jour (He 10, 24-25).

« Pour une Église synodale », que pouvons-nous retenir ?

Que pouvons-nous tirer de l'ensemble de ces éléments pour la réflexion sur la synodalité ? Être une Église synodale ou une Église en marche, que nous apprend notre parcours de *l'Épître aux Hébreux* qui présente l'Église comme un peuple de pèlerins ? Trois points peuvent être dégagés en guise de réponse et de conclusion : le pèlerinage, l'écoute de Dieu, la fraternité du Christ notre guide.

La vie ecclésiale comme pèlerinage

L'épître aux *Hébreux* présente la vie ecclésiale comme le pèlerinage exodique des croyants pour le Ciel. Ce motif littéraire nous rappelle l'identité de l'Église et nous apprend que dans tout processus synodal, il est important de garder en vue cette destinée eschatologique, car l'Église, loin d'être une simple institution humaine ayant le progrès social pour but, est le peuple de Dieu présidé par le Christ grand prêtre et grand pasteur, un peuple de pèlerins en progression vers la patrie céleste. Cet horizon eschatologique est déterminant pour la vie intra-ecclésiale tout comme pour le rapport de l'Église au monde. Aussi, l'horizon eschatologique oriente-t-il le discernement dans tout processus de renouvellement qui se veut attentif aux signes des temps. C'est à cette condition que l'attention à ces signes ne sera pas une simple concordance aux modes du temps présent.

En clair, le discernement consiste à savoir comment les réponses apportées par un processus synodal aident l'Église à répondre

fidèlement à sa mission dans le monde et à sa vocation céleste. Attentifs à l'Esprit, nous nous rappellerons constamment que « nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous recherchons celle de l'avenir » (He 13, 14).

Le pèlerinage comme écoute de Dieu

Le besoin de renouveler et de redynamiser la vie de sa communauté ecclésiale en vue de sa destinée finale, tel était l'objectif de l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Il s'adressait à une communauté en crise et gagnée par le relâchement dans la foi. Dans sa réponse, l'auteur exhorte à une écoute attentive de l'Esprit saint par qui Dieu parle encore aujourd'hui.

En effet, c'est par l'Esprit saint que la voix de Dieu se fait entendre dans l'aujourd'hui de la communauté, et les saintes Écritures constituent le lieu privilégié où la Parole de Dieu se rend audible. La voix de Dieu qui résonne dans les Écritures indique la voie à suivre pour ne pas faire fausse route. L'Église du troisième millénaire saura ce que Dieu attend d'elle quand dans la foi elle se mettra à l'écoute de « ce que l'Esprit dit aux Églises » (Ap 2, 7 ; 3, 13).

Écouter Dieu qui nous parle aujourd'hui, cela consiste aussi à scruter les Écritures. Dieu nous parle à travers le texte sacré, mais aussi à travers son interprétation, pour le cas qui nous concerne l'homélie qu'est l'épître aux *Hébreux*. De ce point de vue, l'exégèse déployée en He 3, 7 – 4, 16 est fort inspirante. Elle révèle trois dimensions de l'interprétation capables de renouveler les auditeurs :

– (a) une interprétation qui, créant une symphonie avec d'autres textes bibliques, actualise les Écritures dans le présent de la Communauté pour orienter celle-ci ;

– (b) une interprétation ancrée dans l'histoire, histoire dont on peut tirer des leçons pour le présent. Dans un processus synodal, le retour sur les succès et les échecs dans l'histoire de l'Église apparaissent comme une voie à explorer pour avancer sur sentiers sûrs ;

– (c) une interprétation prospective à travers laquelle le texte sacré est perçu comme une Parole de promesse qui ouvre un avenir et un horizon au peuple en marche et soutient son espérance. Scruter les Écritures dans un processus synodal, c’est chercher cette lumière qui guide nos pas dans les moments de crise et c’est aussi tourner le regard vers « l’étoile du matin » (cf. Ap 22, 16 ; 2 P 1, 19) qui illumine notre espérance.

Se laisser guider par le Christ, notre frère

Le Christ d’*Hébreux* est à la fois grand prêtre à la tête du peuple en marche et frère des croyants au milieu desquels il annonce le nom de Dieu. Ce double statut du Christ semble avoir déjà marqué les rapports dans la communauté réceptrice de l’Épître. Tout en étant probablement parmi les leaders/guides qui ont annoncé la Parole à la communauté (cf. He 13, 7.17), l’auteur se considère aussi comme le frère de ceux-ci, en raison de leur commune fraternité en Christ. Cette relation verticale et horizontale donne à penser les rapports en Église dans le processus synodal en cours. Comme le dit le pape François,

La *synodalité*, comme dimension constitutive de l’Église, nous offre le cadre d’interprétation le plus adapté pour comprendre le ministère hiérarchique lui-même. Si nous comprenons que, comme dit saint Jean-Chrysostome, « Église et Synode sont synonymes » — parce que l’Église n’est autre que le « marcher ensemble » du troupeau de Dieu sur les sentiers de l’histoire à la rencontre du Christ Seigneur — nous comprenons aussi qu’en son sein personne ne peut être « élevée » au-dessus des autres. Au contraire, il est nécessaire dans l’Église que chacun s’« abaisse » pour se mettre au service des frères tout au long du chemin²⁴.

Rémi Kouassi Fatchéoun

24. Pape François, *Marcher ensemble : discours pour le 50^e anniversaire de l’institution du Synode des évêques*, Paris, Salvator, 2019.

Quels ministères pour une Église synodale ?

Joseph Famerée

Professeur ordinaire émérite d'ecclésiologie, d'œcuménisme et de théologie des Églises orientales à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve (Belgique), Joseph Famerée a été doyen de la Faculté de théologie, directeur du Centre Lumen Gentium de la Faculté. Il est membre de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses, de la Societas œcumenica et du Groupe des Dombes. Il est actuellement supérieur provincial des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus ou Dehoniens (Province Europe francophone).

La synodalité est actuellement à la mode dans l'Église catholique depuis que le pape François a convoqué un synode sur la synodalité de l'Église et a invité toute l'Église catholique à se mettre en marche synodale pour le préparer. La synodalité de l'Église n'est pas une réalité nouvelle. Elle est une dimension essentielle de l'Église depuis que celle-ci existe. Pensons à l'Assemblée de Jérusalem dans les Actes des Apôtres (Ac 15), pensons aux synodes régionaux, provinciaux, qui se sont réunis dès le III^e siècle notamment, avant qu'il ne soit possible de réunir un synode dit œcuménique, pour toute l'Église, en 325 à Nicée. La synodalité (ou conciliarité), sous forme de synodes ou conciles, est une expression essentielle de la communion (fraternelle) qu'est l'Église dès son origine. Dans l'exercice du pouvoir papal au cours du second millénaire, il y a sans doute eu une perte du sens de la synodalité ecclésiale jusqu'à ce qu'elle soit officiellement remise en valeur à partir du concile Vatican II, et plus récemment dans le magistère du pape François.

La question de cet article est donc celle-ci : quels ministères pour une Église par essence synodale (conciliaire, communionnelle) depuis ses origines néotestamentaires ? Avant même d'envisager d'éventuels nouveaux ministères appelés par une redécouverte de la synodalité au sein de l'Église catholique du XXI^e siècle, repartons des ministères qu'a reçus et s'est donnés l'Église des origines.

Église néotestamentaire et ministères

Dès le début de sa mission d'annoncer le Règne de Dieu, Jésus s'entoure d'un groupe restreint de disciples, appelés apôtres et au nombre de douze, selon l'évangéliste Luc notamment. Ils représentent les douze tribus d'Israël et donc, à travers eux, la totalité d'Israël dans sa diversité est appelée au salut annoncé par Jésus en constituant les prémices du Règne de Dieu proclamé. Les Douze apôtres, dans leur variété, sont un tout, un groupe missionnaire autour de Jésus. C'est dans ce groupe apostolique (communion fraternelle, collège ou synode, dira-t-on plus tard) que s'enracine l'Église : c'est sur lui qu'elle est fondée, c'est de lui (de sa prédication) qu'elle naîtra formellement à la Pentecôte dans l'Esprit du Christ ressuscité.

Avant même la disparition de ces apôtres, témoins irremplaçables et inamissibles des manifestations du Christ ressuscité et avant cela compagnons de sa prédication en Palestine, ceux-ci ont doté les premières communautés (communions) chrétiennes de divers ministères ou services pour assurer leur vie, leur développement et leur avenir. Il sembla d'abord nécessaire aux (Douze) apôtres d'instaurer dans l'Église post-pascale et post-pentecostale le ministère des Sept, en quelque sorte ancêtres des futurs diacres.

La motivation de ce nouveau ministère est le service des tables, le partage équitable de nourriture, de biens entre les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens. Ces Sept sont aussi des évangélistes, des prédicateurs de la Bonne Nouvelle et baptiseurs (Philippe), au risque même de leur vie (Étienne martyr). Le ministère des Sept est donc au service de la communion fraternelle (synodalité au sens large) de l'Église et d'une extension de cette communion par l'annonce de l'Évangile.

Avec le temps qui passe, les apôtres (auxquels il faut ajouter Paul notamment) se soucient de plus en plus de l'avenir des communautés chrétiennes qu'ils ont fondées ou visitées : à côté des docteurs, ils mettent en place des évêques (surveillants, surintendants...) ou des presbytres (anciens), les deux termes n'étant pas clairement distincts dans le rôle de présidence (collégiale, synodale) de la communauté, ainsi que des « diacres » (*diakonoi*), terme générique désignant tout ministère chrétien ou terme spécifique désignant un ministère en particulier (dans la ligne des Sept).

Comme il ressort très nettement de l'étude de Charles Perrot¹, tout ministre chrétien, quel que soit son nom, est un *serviteur de la Parole*, une parole d'amour, de communion et d'unité, et donc chaque ministre chrétien à sa manière est au service de l'être communionnel ou synodal de l'Église². Ces différents ministères, notons-le également, se déclinent toujours au pluriel, chacun d'entre eux s'exerçant donc collectivement, de manière « collégiale » ou « synodale », comme on le dira ensuite.

L'évolution des ministères (aux désignations très variées dans le Nouveau Testament) va se stabiliser au cours du II^e siècle, comme nous le verrons. Dès les Épîtres pastorales, un ministère à deux degrés (évêque et diacre), puis à trois (avec Ignace d'Antioche : évêque, presbytre, diacre), commence à se fixer. Comment expliquer cette évolution unitaire³ ?

Tout d'abord, on observe un processus d'unification suite à l'éparpillement des premières communautés judéo-chrétiennes et pauliniennes. Se manifeste ainsi le double souci de garder intact le lien avec la parole d'origine (communion dans le temps) et d'unifier la diversité des désignations ministérielles propres aux différentes communautés chrétiennes (communion dans l'espace) au service de la parole transcendante de Dieu.

1. Charles Perrot, *Après Jésus. Le ministère des premiers chrétiens*, Paris, Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, 2000.

2. Voir les Actes des Apôtres, les Lettres et l'Apocalypse johannique.

3. Voir Charles Perrot, *Après Jésus*, 253-261, notamment.

La mise en place de ces premières instances dirigeantes prit du temps : les Douze apôtres, les Sept « diacres », le rôle des docteurs repris par les presbytres-épiscopos, la tâche plus concrète du diacre subordonnée à celle de l'évêque (selon les Pastorales). Des titres ministériels naissent et disparaissent, mais les rôles sous-jacents n'en demeurent pas moins au service de la Parole.

Explication supplémentaire de cette évolution unitaire : après 70, la lutte contre les fausses doctrines s'impose, d'où l'importance croissante de l'évêque (« surveillant »). De même, les délais de la Parousie appellent une plus grande directivité et discipline pour éviter le relâchement des baptisés. Enfin, l'hostilité des païens à l'égard des chrétiens amène ceux-ci à resserrer les rangs autour de leurs dirigeants.

À la suite de Perrot toujours, on peut souligner particulièrement certains traits du Nouveau Testament en matière de ministères. Le service de la parole du salut est donné à tous dans l'Église par l'Esprit, mais c'est à l'Église, en l'Esprit, de déterminer les niveaux spécifiquement distincts, les types de paroles performatives, sacramentelles et autres, où elle entend s'engager en en confiant le *service*, le ministère, la *diakonia*.

Le service de la parole du salut est le point focal de tous les ministères, quelles qu'en soient les évolutions, au service de la communion ordonnée ou organisée de l'Église (qui s'exprime notamment à travers des assemblées synodales, dira-t-on ultérieurement).

On se référera à ce modèle néotestamentaire lorsqu'il s'agira, à l'époque contemporaine, de créer éventuellement de nouveaux ministères au service de la synodalité ecclésiale. Mais avant d'en arriver là, il s'agit à présent d'acter comment ces ministères néotestamentaires se sont encore précisés et fixés dans les décennies suivantes pour devenir la norme jusqu'aujourd'hui dans de nombreuses Églises.

Église postapostolique et ministères

Au II^e siècle, on recense deux types de communautés chrétiennes concernant l'organisation ministérielle : certaines conservent des formes anciennes d'organisation telles qu'elles sont reflétées par le Nouveau Testament, d'autres voient le développement du monépiscopat ou épiscopat monarchique (personnel).

Sans pouvoir entrer dans le détail des textes, relevons que les formes anciennes d'organisation sont attestées notamment par la *Didachè*⁴, le *Pasteur* d'Hermas⁵, ainsi que les écrits de Justin⁶. C'est ce type d'Églises aux ministères indifférenciés ou peu développés qui prédomine très avant dans le II^e siècle. Les ministères de forme itinérante au service de la parole (apôtres, prophètes, didascales) y coexistent avec des ministères stables au service des communautés locales (épiscopes et presbytres sont synonymes et collectifs, dirigeant ensemble une communauté, y exerçant le ministère de la parole, présidant ses réunions et son eucharistie ; il y a aussi les diacres avec une fonction caritative d'assistance). Les ministères itinérants remplissent une fonction plutôt de communion entre Églises et les ministères stables, une fonction plutôt de communion au sein des Églises, les deux types de ministères étant donc au service de l'être communionnel ou synodal des Églises.

Par ailleurs, l'épiscopat monarchique naissant est attesté par les Lettres d'Ignace d'Antioche (110-117 ou 170-180 ?)⁷. L'évêque, assisté par les presbytres (son Sénat) et les diacres, y est le centre visible de l'unité ecclésiale, où il représente Dieu, l'évêque invisible. Avant tout docteur de la foi, il est le seul à présider la synaxe eucharistique et le baptême ne peut être célébré en dehors de lui. Les fonctions, initialement collectives, des presbytres se concentrent donc en quelque sorte dans l'évêque et en tout cas tiennent de lui la validité de leur exercice. Les diacres constituent le troisième

4. *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

5. Hermas, *Le Pasteur*, Paris, Éd. du Cerf, 1968.

6. Justin, *Apologie pour les chrétiens*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.

7. Ignace d'Antioche, *Lettres*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

degré de cette « hiérarchie » au service des mystères du Christ et dans des tâches caritatives surtout.

Deux éléments consolideront encore ce monépiscopat ultérieurement : son inscription dans la succession des Apôtres ; la fixation de la transmission de ses fonctions par ordination rituelle. À ce stade, l'évêque ignacien est encore un peu un *primus inter pares* par rapport à ses presbytres et exerce encore son ministère avec eux (son sénat) de manière synodale. Ce ne sera plus toujours le cas dans la suite. Il y a donc ici un point d'attention au moment de la fixation de la triade ministérielle (devenue ensuite normative pour de nombreuses Églises) : veiller à ce que l'évêque exerce son ministère de présidence synodale avec ses presbytres ; veiller plus largement à ce que l'ensemble du Peuple de Dieu soit associé à la vie, à la gestion et à la mission de l'Église.

Ministères pour l'Église redécouvrant la synodalité

La triade ministérielle (évêque, presbytre, diacre) fondamentale, qui, à partir de la moitié du III^e siècle, s'est imposée (ou est devenue normative) partout dans l'Église ancienne, est foncièrement au service d'une fraternité ou communion ordonnée (présidée, participative), et donc d'une synodalité ecclésiale régulée.

Ce triple ministère ordonné reste donc structurant pour une Église qui redécouvre sa synodalité. On doit cependant se demander si de nouveaux ministères laïcs, fondés sur le baptême (reconnus, confiés, institués)⁸, ne pourraient (devraient) pas être créés pour

8. Outre les *services* libres et bénévoles que les chrétiens se rendent les uns aux autres et leur témoignage de foi dans le monde, il existe de véritables *ministères laïcs*, dont les ministères *institués* sont la forme la plus officielle et permanente. Ces ministères institués requièrent une reconnaissance ecclésiale explicite : ils sont exercés au nom de l'*ecclesia* et répondent à un besoin permanent. Ils comportent donc toujours une certaine représentativité de l'Église, à quoi l'on doit ajouter une certaine stabilité ou durée dans la fonction. La porte est ici ouverte à la créativité dans l'Esprit : de nombreux ministères pourraient être institués. À côté de ces institutions, à un niveau éventuellement plus temporaire, il existe aussi de

animer et favoriser la vie synodale ecclésiale⁹. Avant toute chose, me semble-t-il, il faut veiller à ce que le Peuple de Dieu dans son ensemble (autant que possible) se sente et se veuille participant de la vie et de la mission ecclésiales.

À cette fin, il s'agit de commencer par mettre en œuvre tous les instruments de consultation, concertation et synodalité prévues par le droit canonique dans chaque diocèse (conseils, synode diocésain...), quitte à les rendre plus participatifs et crédibles par des votes davantage délibératifs... Il faut aussi travailler à ce que les ministères ordonnés existants poursuivent bien leur finalité en promouvant une unité ecclésiale diversifiée... Quels autres ministères mettre en place ?

Ministère du partage de la Parole

La *parole de Dieu* est essentielle pour l'Église, comme pour tout ministère, qui est d'abord un service de la Parole¹⁰. C'est de l'annonce et de l'accueil de la Parole que naît la foi, une communauté de foi. Même si l'annonce de l'Évangile est la fonction première et éminente des ministres ordonnés, il est capital que tous, hommes et femmes, en Église redécouvrent que, de manière plus radicale, l'annonce de l'Évangile est leur mission commune. C'est à ce niveau, au service de la mission ecclésiale, que la synodalité peut s'exercer le plus radicalement et le plus fructueusement. Aussi la mise en place de nouveaux ministères laïcs (reconnus, confiés, voire institués) de la Parole pour aider au plus près tous les membres du

multiples ministères (simplement) reconnus ou confiés, sans que leur nombre ou diversité puisse être limité en raison de la plus grande souplesse de la formule. Le ministère *reconnu* indique que l'initiative se trouve dans une personne ou un milieu, tandis que le ministère *confié* suppose plutôt une initiative des pasteurs. Chaque cas implique une reconnaissance officielle ou une désignation donnant autorité à une personne pour s'acquitter d'un ministère au nom et au service de l'Église, avec une relative stabilité et dans un cadre délimité, une grande souplesse restant sauve.

9. Je m'inspire ici pour une part de mon article « Le ministère ordonné selon Vatican II : avancées et limites. Pourquoi ce concile ne suffit-il plus aujourd'hui », *Revue théologique de Louvain*, 53, 2022, 409-435. Ici 427-430.

10. Voir Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, 25 et 28, par exemple.

Peuple chrétien à découvrir la richesse de la parole de Dieu, à la communiquer et à en témoigner existentiellement serait de la plus grande utilité pour une Église synodale (ment) missionnaire.

Le ministère institué du *lectorat*, quitte à le conférer à davantage de fidèles, ne correspondrait-il pas déjà à ce cahier des charges ? Ou mieux encore peut-être le nouveau ministère institué du *catéchiste* ? Commençons par reprendre brièvement leur description.

Depuis le motu proprio *Ministeria quaedam* de Paul VI en 1972, il existait deux ministères institués au sens strict et permanents, celui de lecteur (serviteur de la Parole), qui nous intéresse plus directement ici, et celui d'acolyte (serviteur de l'Eucharistie), que les évêques pouvaient conférer à des laïcs masculins par une institution liturgique¹¹. Le 10 janvier 2021, le pape François vient, enfin et fort heureusement, d'ouvrir aux chrétiennes ces deux ministères institués¹². Le 10 mai 2021, il en a institué un troisième, le « ministère laïc de catéchiste »¹³.

L'institution pour le service de la Parole ou *lectorat* est conférée à des chrétiens et chrétiennes pour qu'ils assistent évêques, prêtres et diacres, qui sont les premiers responsables de l'annonce de la Parole. Ce lectorat ou annonce de la Parole peut être assez large : du simple dialogue jusqu'à la recherche en commun des exigences de l'Évangile, de la catéchèse qui veut éclairer la foi jusqu'à l'initiation aux sacrements, de l'annonce du Christ à ceux qui ne le connaissent pas jusqu'à la proclamation de la Parole dans l'assemblée liturgique¹⁴.

On parle aussi d'un service de la foi enraciné dans la parole de Dieu et d'intériorisation de celle-ci. Il faut cependant reconnaître que, dans la pratique, ce lectorat se concentre plutôt sur la proclamation de la Parole dans l'assemblée liturgique.

11. Voir Pontifical romain, *Les ordinations. Les institutions aux ministères*, Paris, Desclée/Mame, 1978, 99-114 (avec le texte de *Ministeria quaedam*).

12. Motu proprio *Spiritus Domini* (voir site du Vatican : www.vatican.va).

13. Motu proprio *Antiquum ministerium* (voir site du Vatican : www.vatican.va).

14. Voir Pontifical romain, 113-114.

Il y a donc place pour un *ministère (éventuellement institué) de la Parole* qui soit plus directement au service de (petits) groupes de partage d'Évangile ou de la Parole, qui aide ces groupes à approfondir la parole de Dieu, à en exprimer le sens et les exigences actuelles, d'abord en cercles restreints, puis au sein de l'*Ecclesia* diocésaine, en vue d'une synodalité plus effective au service de la communion et de la participation du plus grand nombre à la mission ecclésiale. Le lectorat institué ne recouvre pas nécessairement le nouveau ministère de la Parole que nous venons de proposer, ne rendant donc pas sa création inutile ou superfétatoire. Le ministère institué du catéchiste recouvrirait-il davantage ce nouveau ministère de la Parole ?

Le ministère institué du *catéchiste*, différent de ceux du lecteur ou de l'acolyte, est un ministère plus complet lié à l'évangélisation et même à la (re) fondation d'Église¹⁵. Selon le rituel, le catéchiste reçoit un crucifix précisément pour implanter la croix là où il est envoyé. Le catéchiste est donc un missionnaire, un évangélisateur implantant l'Église en appelant et initiant à la foi, en préparant aux sacrements, en organisant la charité dans la communauté et en ayant un rôle de responsable de celle-ci, même si son ministère n'est pas d'abord un ministère de gouvernement des communautés locales existantes, mais plutôt de (re) fondation de communautés¹⁶. On peut donc parler d'un ministère d'agent de la mission d'évangélisation surtout. Ce ministère, ô combien utile et nécessaire, de par sa spécificité directement missionnaire ne peut recouvrir non plus ni rendre inutile le ministère plus intra-ecclésial, déjà envisagé, d'accompagnement de petits groupes d'approfondissement, d'intériorisation et de mise au jour des exigences spirituelles et éthiques de la Parole, au service d'une

15. Voir *Antiquum ministerium*, n° 4; voir aussi la Lettre d'Arthur Roche, préfet de la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, aux présidents des conférences des évêques sur le rite d'institution des catéchistes (3 décembre 2021), 9-10 (voir www.vatican.va).

16. Voir Lettre d'Arthur Roche, n° 10. Pour le commentaire de ce document et d'*Antiquum ministerium*, je suis celui de Christian Delarbre dans *Les ministères laïcs aujourd'hui*. V, 7 – 20 avril 2022 (Document de la Commission doctrinale de la Conférence des évêques de France.), 7s.

Église diocésaine plus vivante, plus synodale, et indirectement de sa mission.

Outre ce nouveau *ministère (intra-ecclésial) du partage de la Parole*, un autre ministère, qui lui est lié, mais est en même temps différent, devrait être créé au service d'une synodalité ecclésiale plus effective : je pense à un ministère du *sensus fidelium*.

Ministère de la promotion du *sensus fidelium*

Il faudrait envisager un ministère laïc du *sensus fidelium* qui soit en première ligne pour aider le Peuple de Dieu, pour l'entraîner même à exprimer son sens de la foi, qui n'est pas simplement une opinion commune ou majoritaire, et qui est essentiel à la vivante synodalité de l'Église, car à travers lui c'est la communion même de l'Église dans la vérité, la foi, l'espérance et la charité qui s'exprime, et donc les voies sûres, authentiques, de son témoignage chrétien ou de sa mission dans le monde. Si les pasteurs (évêque, presbytres) devront discerner ces expressions du *sensus fidei*, il est bon et même nécessaire qu'ils soient aidés par d'autres ministres chrétiens dans la promotion et l'« accouchement » (maïeutique) de celui-ci chez les fidèles, de sorte que ceux-ci développent un (*con*) *sensus fidelium*, expression de synodalité.

Reprécisons le vocabulaire du sens de la foi des fidèles pour mesurer l'ampleur de la tâche et l'utilité d'un ministère laïc dédié à ce *sensus fidei fidelium* au service d'une vivante synodalité ecclésiale. Le *sensus fidei*, dès l'Écriture sainte (même si le mot n'y figure pas comme tel), apparaît comme un don de l'Esprit dispensé à tous et à chacun dans l'Église pour connaître en toute pénétration spirituelle le Dieu du Seigneur Jésus Christ et en vivre. C'est un esprit de vérité qui rend apte à sentir intuitivement, spontanément, ce qui correspond ou non à la foi chrétienne, à pénétrer plus avant dans la vérité tout entière et à la mettre plus pleinement en œuvre dans toutes les dimensions de l'existence humaine, jusqu'à la transformation du monde dans le sens du Royaume¹⁷. Ce sens de la foi donné à chaque « initié » (baptisé-confirmé-eucharistié) et à tous

17. Voir Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, 12 notamment.

à la fois dans l'Église se manifeste concrètement et ecclésialement dans le *sensus fidelium*, le sens des fidèles pris dans leur ensemble. Un accord ou consentement unanime des fidèles (*consensus fidelium*) sur tel point de foi ou de morale est le signe ou la confirmation que le *sensus fidei fidelium* s'est bien manifesté dans ce cas et qu'en s'y tenant, l'Église est sûre d'être fidèle à la vérité de la foi apostolique.

Toute la difficulté est bien sûr de discerner l'expression du sens de la foi lorsqu'il n'y a pas d'unanimité des fidèles, car il n'est jamais exclu que le sens de la foi s'exprime dans une partie seulement des fidèles. Pasteurs et théologiens, les premiers selon leur autorité apostolique, les seconds selon leur autorité doctorale, ont à exercer leur discernement du *sensus fidei* (même partiel) du Peuple de Dieu, en se mettant à l'écoute de la parole de Dieu, de la tradition venant des Apôtres, de la raison commune, de la conscience morale des hommes de bonne volonté et des signes des temps. De même, ce sens de la foi de tous les baptisés, pasteurs et théologiens compris, doit être formé à partir de tous les éléments qui viennent d'être énumérés, et notamment par l'apprentissage du débat en Église, l'étude ainsi qu'une intense vie spirituelle¹⁸.

Une fois qu'une décision a été préparée, débattue et prise synodalement¹⁹, encore faut-il qu'elle soit reçue par l'ensemble du Peuple de Dieu. À cette fin, un nouveau ministère laïc (en synergie avec les ministères ordonnés des pasteurs) pourrait s'avérer utile, voire indispensable : le ministère de la réception.

Ce rôle pourrait être exercé aussi par le ministère du *sensus fidelium*, appelé dès lors ministre du sens des fidèles et de la réception, la promotion du *sensus fidei fidelium* étant en quelque sorte le travail en amont et la réception le travail en aval de ce ministère. Mais on peut aussi envisager un ministère propre de la réception.

18. J'ai suivi ici de très près la conclusion de mon article « Sensus fidei, sensus fidelium. Histoire d'une notion théologique discutée », *Recherches de Science religieuse*, 104/2 (avril-juin 2016), 167-185. Ici 184-185.

19. Tous participent à l'élaboration de la décision, même si un seul, l'évêque, prend formellement la décision finale.

Ministère de la réception

La réception des décisions magistérielles prises synodalement est essentielle pour un plein accomplissement de la démarche synodale, la réception par le Peuple de Dieu étant la reconnaissance par celui-ci dans l'Esprit saint (l'Amen liturgique) que la décision prise est vraie et juste²⁰. Plus une décision aura été élaborée synodalement, mieux elle sera reçue. Ceci dit, la réception est un processus complexe et long. Comme l'a très bien analysé Gilles Routhier²¹, on peut distinguer trois degrés de la réception : kérygmatic (connaître), institutionnel ou pratique (transformer les institutions : catéchétiques, canoniques, éthiques...), spirituel ou pneumatologique (le degré le plus profond : se laisser transformer par l'Esprit saint dans sa mentalité, dans son cœur...). Devant cette profondeur du processus de réception, un ministre qui, en synergie avec les pasteurs, veille tout spécialement, au plus près des fidèles, à la connaissance, à l'institutionnalisation et, surtout, à l'intériorisation personnelle et collective des décisions ecclésiales ne me semble pas superflu.

Les ministères dans la mission de l'Église

Quels ministères pour une Église synodale ? Il s'est agi d'abord de repartir des ministères existants, et en premier lieu de la triade de ministères ordonnés (l'évêque, les prêtres ou presbytres, les diacres), qui, tout en étant enracinée dans le Nouveau Testament, ne s'est fixée et imposée comme normative qu'à partir du III^e siècle. Si l'on réfléchit au sens de ce triple ministère (évêque et prêtres surtout), on constate qu'il est au service de la communion ou synodalité de l'Église, une communion présidée et diverse de charismes, services et ministères, une communion ou synodalité discernée, dont l'unité diversifiée doit être au service de la mission, de la venue du Royaume.

Quels autres ministères, fondés dans l'initiation chrétienne, ayant leur réalité propre, laïcale, plénière, envisager pour un meilleur

20. Le Peuple de Dieu y reconnaît sa foi, celle des Apôtres, et ses implications.

21. *La réception d'un concile*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

service d'une Église synodale? Outre les ministères institués existants (lecteur, acolyte, catéchète), qui servent indirectement la synodalité, on peut penser à trois nouveaux ministères (reconnus, confiés, ou mieux institués) qui la promeuvent *directement* : le ministère du partage de la Parole, le ministère de la promotion du *sensus fidelium*, le ministère de la réception.

La (re) découverte de la richesse et des exigences de la parole de Dieu dans le partage communautaire est à la base de la conscientisation des chrétiens et de l'approfondissement de leur vocation ecclésiale, d'où l'intérêt d'un ministère spécifiquement au service de cette tâche fondamentale. En lien avec celle-ci, mais plus largement, les fidèles doivent apprendre individuellement et collectivement à former et exprimer leur *sensus fidei*, qui fonde leur recherche commune de la vérité dans la foi, l'espérance et la charité, démarche synodale et ecclésiale par excellence, d'où l'importance d'un ministère d'éveil et d'engendrement du *sensus fidelium*.

Enfin, au terme de cette recherche et prise de décision synodale sous la vigilance de l'évêque, il est capital que l'orientation prise ne reste pas lettre morte, mais soit pleinement reçue dans la vie et la mission de l'ensemble du Peuple de Dieu. Un ministère de la réception (couplé ou non avec celui du sens des fidèles) devrait favoriser considérablement cette réception à ses différents degrés, jusqu'à son intégration spirituelle ou pneumatologique la plus profonde.

Joseph Famerée

Joies et espérances de l'expérience synodale en milieu étudiant en France

Michel Ossoua

Michel Ossoua est prêtre spiritain. Après quatre années de ministère dans le département de Seine Saint-Denis (Unité pastorale du Blanc-Mesnil), il est depuis deux ans en mission auprès des étudiants du campus de Villejean dans le diocèse de Rennes.

Depuis le mois d'octobre 2021, l'Église est convoquée en synode. C'est un temps d'écoute et de discernement ouvert par la XXV^e Assemblée générale du Synode des Évêques sous le thème : « Pour une Église synodale : communion, participation et mission ». Ce parcours synodal, qui met sur le même chemin tous les baptisés, s'achèvera en octobre 2024. Le synode sur la synodalité est un itinéraire d'écoute accueillante, de prière et de discernement. Pour la pastorale étudiante en France et précisément à l'aumônerie de Villejean à Rennes, le synode offre l'occasion d'un dialogue sincère, ouvert à l'Esprit saint et à une écoute attentive de la Parole de Dieu en notre temps. Pour de nombreux étudiants de Rennes, être consultés et écoutés attentivement suscite une grande joie après les difficiles révélations de la CIASE¹ et les longues périodes de restrictions sanitaires pendant lesquelles on ne pouvait convenablement ni se rassembler ni échanger.

Le présent article a pour objectif de témoigner de ce parcours synodal et de dire ce que représentent pour les étudiants qui

1. Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église de France.

participent à cette expérience, la communion, la participation et la mission. Il s'agit surtout de mettre en exergue ce qui mobilise, interroge, inquiète et affecte le peuple de Dieu en milieu universitaire. Il est question d'être attentif aux images d'une ecclésiologie pensée et voulue par des étudiants. Concrètement, nous nous poserons trois questions : Que représente la communion ? Comment vivre la mission ? Pour quelle participation ?

L'aumônerie catholique au cœur de Villejean

L'aumônerie catholique étudiante de Villejean fait partie, avec quatre autres, d'un ensemble d'espaces de rencontres, de prières et de partage qui structure la pastorale étudiante dans le diocèse de Rennes. À Villejean, se rassemblent tous les mercredis les étudiants venus de différentes facultés de l'université de Rennes 2 et des écoles supérieures environnantes. Les rencontres se structurent autour de la messe, d'un repas partagé et d'une activité ou d'un échange thématique. C'est en moyenne vingt-cinq étudiants qui se rassemblent régulièrement avec une moyenne d'âge d'environ vingt-trois ans. Ils sont issus de tous les continents et sont porteurs d'expériences variées de vie et de foi. Cette diversité est source de richesse et d'ouverture au monde. Le parcours synodal a été vécu pour les uns uniquement en aumônerie et pour d'autres en paroisse ou dans un autre lieu. Trois axes structurent notre parcours synodal à Villejean : la prière inspirée des Écritures, le partage autour de différentes thématiques et l'échange issu d'une volonté d'expression libre chère aux étudiants. Cette démarche a ainsi permis de partir de la source qu'est la parole de Dieu, de s'enraciner dans la prière, dans l'écoute paisible et la libre parole.

Que représente la communion pour les étudiants ?

La réflexion portant sur la communion déborde la démarche synodale. Elle touche à la morale individuelle et à l'expérience

religieuse de chaque étudiant. Il était convenable, dans le cadre du synode sur la synodalité, de penser l'idée de communion, concept important dans le thème proposé. À partir des sources scripturaires, il nous a été donné de découvrir un Dieu-communion dans ses manifestations comme Trinité. L'idée de communion telle qu'accueillie et méditée est à la fois source de saines inquiétudes et de grandes espérances pour la foi chrétienne en milieu étudiant. Dans son exhortation apostolique postsynodale *Christus vivit* adressée aux jeunes et à tout le peuple de Dieu, le pape François aborde la question de saines insatisfactions en ces termes :

Le mot inquiétude résume les nombreuses quêtes du cœur des jeunes (...). L'inquiétude qui rend insatisfait, jointe à l'étonnement pour la nouveauté qui pointe à l'horizon, ouvre un passage à l'audace qui les met en mouvement pour s'assumer eux-mêmes, devenir responsable d'une mission. Cette saine anxiété, qui s'éveille surtout dans la jeunesse, continue d'être la caractéristique de tout cœur qui reste jeune, disponible, ouvert².

Le synode sur la synodalité vécu avec des étudiants nous a ainsi permis de mettre en lumière un ensemble de saines inquiétudes liées à l'idée de communion. Comment vivre la communion alors que des lieux de rupture se développent dans la société et dans l'Église ? Quelles sont donc ces saines inquiétudes liées à la communion ?

De façon classique, la catéchèse enseigne que la communion avec Dieu s'entretient par la prière, l'écoute de sa parole et une vie sacramentelle active. Seulement, le parcours synodal nous a permis de mettre en lumière une faible fréquentation par des étudiants de la parole de Dieu, une crise dans leur recours à la prière et une vie sacramentelle. Ces différents lieux de communion avec Dieu sont de moins en moins désirables et convaincants. La messe et la confession par exemple n'attirent plus de nombreux étudiants, davantage portés vers des réponses matérielles et immédiates à leurs problèmes existentiels. La pratique dominicale semble elle aussi s'effondrer. On s'interroge sur la nécessité d'un recours à Dieu. Plus explicitement, des questions se posent suivant des

2. Pape François, *Christus Vivit*, 2019, 142.

formulations telles que : pourquoi lire la Bible, prier, recevoir et vivre les sacrements ? Ces formes d'interrogations ne sont pas vécues sous des formes d'épuisement, de tristesses ou d'angoisses terrifiantes. Les étudiants y voient des lieux où peut encore se dire la grâce de Dieu.

Un autre lieu, signe de rupture de communion et objet de saine inquiétude chez les étudiants, c'est la communauté chrétienne en elle-même. S'il est légitime de reconnaître la présence chez de nombreux étudiants de charismes propres, il est juste de s'inquiéter de leurs usages exclusifs et fermés à la rencontre de la différence. Les clivages se prononcent de plus en plus sous les labels de catholiques traditionnels ou non-traditionnels, membres de l'Emmanuel, Chemin neuf, charismatique. Ces replis sont évidemment des signes d'une quête de sécurité dans un monde de plus en plus libéré du religieux. C'est une réponse à un sentiment d'insécurité culturelle et religieuse. Ce qui doit aider à construire une harmonie ecclésiale peut malheureusement devenir l'otage des aspirations politiques et religieuses contraires aux maximes fondamentalement chrétiennes.

Au sein de la communauté chrétienne, un mauvais accueil est une entrave à la communion. Si l'aumônerie de Villejean a le mérite de faire vivre et prier des étudiants venus de tous les continents, les participants au travail synodal perçoivent l'accueil et l'intégration comme des sources de véritables inquiétudes. Dans une société où s'accroissent l'indifférence et la solitude, il n'est pas étonnant de voir, même dans des communautés chrétiennes, des personnes seules. L'expérience des nouveaux arrivants à l'aumônerie étudiante peut être vécue difficilement si des bras ne s'ouvrent pas pour les accueillir et les intégrer. L'image d'une Église « hôpital de campagne » du pape François trouve tout son sens ici. Il faut accueillir pour vivre la communion. Pour le pape François, *la culture de la rencontre* est un défi pour notre temps³.

3. Voir pape François, *Evangelii Gaudium*, 220.

Les divisions sociales, lorsqu'elles ont tendance à affecter la communauté chrétienne apparaissent comme des sources d'inquiétude. Dans une société fortement médiatisée, l'espace public devient un espace de division et le débat public se mène avec grande émotion. Comment faire unité et communion lorsque nos passions politiques envahissent l'Église ? Comment vivre nos différentes adhésions socio-politiques sans affecter notre communion avec les frères ? Le monde étudiant est le théâtre d'une diversité d'opinions et de convictions tant politiques qu'éthiques.

Joies et espérances de la communion

Le synode sur la synodalité a donné l'occasion aux étudiants catholiques de Villejean d'exprimer leurs espérances et leurs joies liées à l'idée de communion. Il s'est dégagé la pensée selon laquelle, la communion est à construire jour après jour ; c'est un appel du Christ à une vocation fondamentalement chrétienne. Il faut construire la communion avec Dieu et surtout avec ses semblables. Comme l'affirmait le Christ, c'est par la communion qu'on est reconnu comme ses disciples. Certains gestes et certaines actions favorisent la construction de la communion en milieu étudiant.

La démarche synodale nous interpelle sur la communion avec Dieu. Cette communion a besoin d'un soin pastoral qui ne craint pas de parler de la prière, des sacrements et de Parole de Dieu. Un tel soin pastoral doit évidemment s'inspirer de la charité du Christ, ainsi que de la vie des saints et des témoins de la vie quotidienne. Dans une communauté chrétienne, la communion entre membres découle de la communion avec Dieu. Elle est le gage d'une vie véritablement christifiée. Pour arriver ou pour maintenir un tel idéal, il convient de faire des aumôneries des lieux d'accueil et de fraternité. Les communautés chrétiennes étudiantes peuvent ainsi s'ouvrir véritablement à la diversité. Personne ne doit se sentir à l'écart, et les activités doivent répondre aux diverses attentes.

Construire la communion, c'est accueillir, accepter, intégrer. Les aumôneries deviennent alors des archipels avec des îles reliées et animées par le même esprit de communion. Il faut surtout faire fédérer sans céder à la tentation d'uniformisation et de

supermarché où chacun se sert et retourne chez lui. Il est donc recommandable de ne pas s'enfermer dans sa chapelle, de se replier ou de se mettre en faction, il faut voir comment Dieu agit dans la vie des frères et mettre son charisme au service de sa communauté.

Comment vivre la mission ?

Selon la volonté du Christ, l'Église est fondamentalement missionnaire. Les Saintes Écritures l'attestent, la Tradition de l'Église à travers les textes conciliaires, les encycliques et les exhortations, le confirment. Dans le décret sur *l'Activité missionnaire de l'Église Ad Gentes*, les Pères conciliaires ont défini la mission à partir de la révélation trinitaire. Ainsi l'Église, selon la volonté de son fondateur, tire sa mission de la Trinité. Comme l'affirme *Ad Gentes* : « Par nature, l'Église, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père »⁴.

Les apôtres, quant à eux, ont prolongé l'unique mission du Père du Fils et de l'Esprit saint : « Dès le début de son ministère, le Seigneur Jésus "appela à lui ceux qu'il voulut, et en institua douze pour être ses compagnons et pour les envoyer prêcher" (Mc 3, 13 ; cf. Mt 10, 1-42). Les Apôtres furent ainsi les germes du Nouvel Israël et en même temps l'origine de la hiérarchie sacrée »⁵. C'est dans le prolongement de cette œuvre missionnaire des apôtres que l'Assemblée des évêques invite l'Église à se questionner sur la mission.

Selon certaines estimations, la ville de Rennes compte environ trois cent mille étudiants. Compte tenu de la faible participation à la vie des aumôneries, la question de la mission occupe une place importante. Comment annoncer l'Évangile à tous ces étudiants qui représentent 30 % de la population de la ville ? Quels sont les gestes à avoir ? Les paroles à dire ? Les outils à utiliser ? Deux points ont marqué le discernement synodal autour du thème de la mission :

4. *Ad Gentes*, 2.

5. *Ad Gentes*, 3.

l'Action de grâce pour ce qui est fait et des propositions pour ce qui peut être amélioré.

Au sein de l'aumônerie de Villejean, trois instances portent la mission auprès des étudiants. D'abord l'ACER (association catholique des étudiants rennais), ensuite l'instance de l'aumônier et enfin les étudiants en maison Théocampus. L'Acer organise les rencontres inter-aumôneries, appuie l'action de chaque aumônerie pédagogiquement et financièrement. Elle organise les moments forts de l'année au niveau diocésain. La mission de l'aumônier porte sur le soin pastoral, l'accompagnement des étudiants dans leurs diverses charges à l'aumônerie. Les étudiants résidant dans les maisons Théocampus (collocation) sont les véritables porteurs de la mission en milieu étudiant. Ils organisent les soirées du mercredi, préparent les célébrations, assurent la communication sur les différentes plateformes (Facebook, Instagram) et invitent leurs collègues. De nombreux étudiants catholiques portent la mission de l'annonce de l'Évangile du Christ avec courage et joie. C'est impressionnant de voir cet engagement qui prend de leur temps et leurs moyens divers. Ils partagent joyeusement leur foi, leur espérance et vivent la charité. Dans un contexte laïc, un zèle missionnaire les anime. À Villejean comme dans toute la ville de Rennes l'engagement missionnaire des jeunes et spécifiquement des étudiants est remarquable. Le travail synodal portant sur la mission a été l'occasion de rendre grâce à Dieu pour ces étudiants qui portent la mission chrétienne afin que l'Évangile du Christ pénètre les amphis, touche et transforme les cœurs. Il était également question de la mission aujourd'hui. Comment en tant qu'étudiants être missionnaires ? Quels sont les lieux où nous appelle la mission ?

Comme nous l'avons vu avec le Décret *Ad Gentes*, la mission consiste à annoncer le Christ, à porter son message dans tout l'univers. Chaque baptisé est fondamentalement missionnaire. Cette identité missionnaire doit être expliquée à tout baptisé. L'expression devenue célèbre « *chrétien non pratiquant* » peut interroger sur le sens missionnaire de notre baptême. Ce sacrement fait du baptisé un prêtre, un prophète et un roi. C'est le baptême qu'il faut alors expliquer à ceux qui l'ont reçu et à ceux qui se préparent à le recevoir. Le milieu universitaire compte de nombreux baptisés. Il n'est pas évident que tous saisissent le sens

missionnaire de ce sacrement. La redécouverte d'une identité missionnaire peut se vivre dans un cadre de formation.

L'itinéraire synodal vécu à l'aumônerie de Villejean à Rennes s'est ouvert à l'idée d'une formation des disciples missionnaires. Une telle formation aide sans doute à découvrir des méthodes d'évangélisation propres au milieu étudiant. Basée sur les Écritures et le Magistère de l'Église, elle donnera à coup sûr des outils et des méthodes d'évangélisation aux étudiants animés par la volonté d'annoncer le Christ, mais très souvent démunis pédagogiquement. Ainsi, ils pourront, avoir un style missionnaire, être attentifs à ceux qui commencent ou reprennent un chemin de foi. Le disciple missionnaire sera alors capable d'accueillir et de dialoguer librement avec des sujets habités par d'autres convictions religieuses. Il sera mieux outillé pour transmettre avec efficacité la lumière du Christ. Finalement, il est urgent de se rendre compte que le catéchisme ne donne pas tout et que la formation chrétienne ne se limite pas à la confirmation. Cette formation peut constituer l'appui des diocèses et des paroisses à la pastorale étudiante. À l'aumônerie de Villejean, une formation biblique se met progressivement en place pour répondre aux besoins des disciples du Christ.

Une autre démarche missionnaire envisagée par les étudiants pendant le parcours synodal consiste en un accompagnement au discernement des vocations. C'est par la vocation que nous vivons au quotidien la foi chrétienne. Par elle, nous nous engageons au service du monde et de l'Église. Il est donc primordial d'aider les jeunes et spécifiquement les étudiants à discerner leurs vocations. Pour ce faire, des éléments importants de cette formation ont été mentionnés. La formation de la personnalité semble être le point de départ de ce parcours de discernement de vocations.

Les jeunes étudiants ont besoin de lieux et d'adultes qui les aident à grandir. Le rôle des aînés, de la famille et des accompagnateurs s'avère ici capital. L'Église doit soutenir la famille. Elle doit promouvoir l'image de jeunes saints capables d'avoir un impact sur la vie des étudiants. La promotion des modèles aidera ainsi à façonner des personnalités solides aptes à assumer un leadership social et chrétien. La formation de la personnalité ouvrira au choix des modes de vie.

C'est pourquoi il y a lieu de proposer une saine image du mariage et de la famille. Le sacrement du mariage est de moins en moins désiré dans son authenticité. Transmettre la beauté de la fidélité, de la fécondité, de la liberté et de l'indissolubilité sonne comme un appel urgent pour notre temps. Aussi, il n'est pas convenable de se décourager quant à la promotion des vocations au sacerdoce et à la vie religieuse. Certains étudiants ont relevé le climat de peur et d'essoufflement qui entoure le discernement des vocations religieuses.

L'appel à la mission pour les étudiants bouscule les habitudes. Autrefois vues comme des lieux à craindre, les plates-formes de communication sociale doivent constituer des espaces d'évangélisation. Sans véritables statistiques, on peut reconnaître l'importante présence des jeunes et étudiants sur ces espaces de communications sociales. L'impact des réseaux sociaux ne peut être sous-estimé dans la vie des jeunes étudiants. Tous ceux qui fréquentent l'aumônerie ont au moins une page Facebook, Instagram, Tiktok, télégramme ou twitter. Il n'est donc plus possible d'envisager la mission hors de ces lieux et sans ces outils.

Néanmoins, une question se pose : comment annoncer l'Évangile dans de tels marchés d'opinions et de convictions, de mass médias où peuvent se développer de nombreux vices ? Il faut certainement être habité d'une ferme conviction : l'Évangile doit être annoncé à tous et partout. Ici, comme ailleurs, il y a un besoin de formation, et surtout d'organisation. La démarche synodale et les réflexions portant sur la mission conduisent le jeune étudiant à s'identifier comme missionnaire en tant que baptisé, à œuvrer selon ces moyens à l'annonce de l'Évangile. Le besoin de formation reste toutefois primordial.

Vivre la participation, où et avec qui ?

La participation des jeunes et étudiants au synode a été vécue avec enthousiasme et responsabilité. En effet, ils sont heureux d'avoir été consultés. Le dialogue entre toutes les couches d'âge rend l'Église vivante et joyeuse. Ce serait par conséquent dommage que ce dialogue ne se prolonge pas dans les diocèses, les paroisses et les diverses formes d'aumôneries. Seulement, cette participation a

ouvert une question plus large portant sur la place des jeunes dans la vie de l'Église, leur participation à la gouvernance, à la sanctification et à l'enseignement. Il serait tout autant dommage de ne pas prendre en compte ce qu'ils pensent de l'exercice des ministères et de la participation de chacun à la vie de l'Église.

Voici quelques points qui peuvent nous servir de fil rouge. Il s'agit particulièrement de leur perception : du modèle actuel de vie paroissiale et communautaire, des ministères du sacerdoce et du diaconat dans un monde où progressent des idées féministes, de la question LGBT et des divorcés remariés.

Les jeunes dans le modèle de vie paroissiale actuel

Les communautés paroissiales en France et certainement partout en Europe sont vieilles. C'est un fait à ne pas négliger lorsqu'on veut penser la place des jeunes en Église et précisément au sein des paroisses. Des personnes ayant rendu de nombreux services pendant de longues années ont tendance à en faire des fonctions. Elles s'identifient à ces services et rôles et ont du mal à passer le témoin. La transmission peut paraître chez certains comme leur propre fin et chez d'autres comme le sentiment d'être dépassés et devenus inutiles. Dans un tel contexte, il est difficile d'accueillir, de faire de la place et d'encourager de nouvelles initiatives.

Ainsi les jeunes se sentent parfois étrangers et perdus dans un modèle de paroisse désuet et fatigué. Ils ont du mal à s'insérer dans des organisations vieilles et au fonctionnement routinier. Les paroisses doivent prendre le risque d'accueillir les jeunes. Il y aura certes des erreurs, des malentendus, des incompréhensions, mais il faut les rendre participants. Évidemment il peut se poser la question « que peuvent-ils faire » ? Ils sont parfois jugés instables ou toujours prêts à partir ailleurs. Ici, la réflexion doit, d'après les étudiants, être toujours ouverte au discernement synodal. Les jeunes ne sont pas seulement l'Église de demain, ils sont déjà l'Église d'aujourd'hui. Ils ont donc à vivre leur foi en paroisse avec un sentiment d'appartenance totale à la vie paroissiale. Il est important que la liturgie, la catéchèse, la communication et les différents conseils fassent une place aux jeunes et aux étudiants.

Le ministère sacerdotal des femmes

La question de l'exercice de certains ministères en Église se pose chez les jeunes et les étudiants. Le sujet qui revient est celui de l'ordination des femmes. Même si la théologie catholique semble y avoir répondu, il s'agit d'un questionnement insistant dont il faut tenir compte dans une démarche synodale sincère, d'autant plus qu'il risque de revenir avec beaucoup d'acuité dans les années à venir.

La génération étudiante actuelle défend un ensemble de valeurs. Même si la lutte pour les droits des femmes est ancienne, les étudiants pensent en préserver les acquis et la prolonger dans tous les domaines. Certains étudiants chrétiens vivent comme une contradiction par rapport à leur foi, le fait de ne pas rendre le ministère sacerdotal accessible aux femmes.

Il faut dire que les réponses apportées à leurs questionnements ne semblent plus très convaincantes pour certains. Il ne doit surtout pas être question de demander aux jeunes de faire le choix entre la foi chrétienne et les engagements sociaux ou humains qu'ils estiment justes. Il convient de mener une réflexion sur le discernement au souffle de l'Esprit saint. La question féministe se pose davantage lorsqu'on sait que les femmes constituent les piliers de nos lieux missionnaires.

Quelle participation pour les LGBT ?

En milieu universitaire, l'identité LGBT s'affirme désormais sans complexe et l'Église est parfois vue comme une institution rétrograde et conservatrice. Du coup, on se pose la question de la participation des LGBT à la démarche synodale. Les étudiants qui fréquentent l'aumônerie de Villejean sont parfois en lien d'amitié ou de famille avec les LGBT. Ils vivent comme une contradiction intérieure, le fait d'être membre d'une Église dont on dit qu'elle discrimine des LGBT. Ils sont ainsi divisés en eux-mêmes. Il faut dire ici que le message d'accueil du Christ est soit mal annoncé soit mal compris. En effet, les LGBT ne sont pas mis au ban de l'Église. Le baptême ne les rend-il pas membres du corps du Christ ?

Néanmoins, il convient de s'imprégner des questions que posent *Gaudium et Spes* :

Que pense l'Église de l'homme ? Quelles orientations semblent devoir être proposées pour l'édification de la société contemporaine ? Quelle signification dernière donner à l'activité de l'homme dans l'univers ? Ces questions réclament une réponse. La réciprocité des services que sont appelés à se rendre le Peuple de Dieu et le genre humain, dans lequel ce peuple est inséré, apparaîtra alors avec plus de netteté : ainsi se manifestera le caractère religieux et, par le fait même, souverainement humain de la mission de l'Église⁶.

En cheminement synodal

En somme, les concepts de communion, de mission et de participation, saisis à partir du thème du synode sur la synodalité nous ont permis de rendre compte de la participation des étudiants de l'aumônerie de Villejean à Rennes à la démarche synodale initiée par le pape François. La franchise et la joie de la contribution du monde étudiant annoncent une Église au visage rajeuni, rayonnant de joie. La riche démarche de ce synode aura, on l'espère, le mérite de mettre toujours l'Église en chemin synodal.

Michel Ossoua

6. *Gaudium et Spes*, 11, 3.

L'Assemblée synodale de l'Église en Amérique latine

Déroulement, résultats et perspectives¹

Agenor Brighenti

Prêtre brésilien, Agenor Brighenti est docteur en théologie de l'université de Louvain/Belgique. Professeur à Cebitepal/Celam, il est membre de l'équipe de réflexion théologique du CELAM et de la commission du Synode sur la synodalité.

Un vent nouveau souffle aujourd'hui sur l'Église, après trois décennies d'involutions ecclésiales par rapport au renouveau de Vatican II. Et il vient du Sud, que ce soit du pape François, fruit mûr de l'Église d'Amérique latine, ou d'initiatives audacieuses comme le Synode d'Amazonie avec la création de la CEAMA (Conférence ecclésiale de l'Église en Amazonie) et la tenue de la première Assemblée ecclésiale au lieu d'une VI^e Conférence générale des évêques. Ce fut un moment unique dans l'Église. Ce qui a été vécu et recherché au milieu des tensions et des affrontements, grâce au pontificat de François, c'est le passage de la collégialité épiscopale à une Église totalement synodale, insérant la collégialité épiscopale au cœur de la synodalité ecclésiale.

Il ne s'agit pas d'une nouveauté, que ce soit de la part du Pape ou par rapport à Vatican II lui-même. C'est une question pendante du renouveau conciliaire. Il s'agit simplement de tirer les conséquences

1. Cet article a été traduit du portugais.

de la conception de l'Église comme « Peuple de Dieu », pour un « marcher ensemble » guidé par le *sensus fidelium*, si présent dans l'Église du premier millénaire et si absent dans le second. Le synode sur la synodalité est ce que l'Amérique latine a essayé de mettre en œuvre depuis la « réception créative » de Vatican II autour de Medellín² et maintenant, dans une large mesure, expérimenté dans le synode de l'Amazonie et dans la première assemblée ecclésiale. Et ce grâce à l'ouverture d'esprit et la créativité du pape François.

Cette dernière a constitué une étape importante dans ce processus. Elle a apporté une contribution significative du synode d'Amazonie et à la création de la CEAMA, tous deux fruits de la réforme du synode des évêques par le pape François, avec la promulgation de la *Constitution Episcopalis Communio* (2018)³. Le synode sur la synodalité lui-même ne cesse d'être un catalyseur de ces nouveaux vents qui soufflent du Sud.

La première Assemblée ecclésiale dans le cycle de la synodalité

L'exercice de la synodalité dans le cheminement de l'Église en Amérique latine et dans les Caraïbes passe essentiellement par trois phases : la première avec la célébration du Concile plénier latino-américain (1899) et la première Conférence générale des évêques à Rio de Janeiro (1955), durant la période préconciliaire ; la deuxième avec les Conférences de Medellín (1955) et la première Conférence générale des évêques à Rio de Janeiro (1989) ; et la troisième avec la première Conférence générale des évêques à Medellín (1990). La deuxième phase a été celle des conférences de Medellín (1968), de Puebla (1979), de Saint-Domingue (1992) et d'Aparecida (2007), pendant la période de « première réception » du concile Vatican II

2. Cf. Henrique Claudio de Lima Vaz, "Igreja-reflexo vs Igreja-fonte", *Cadernos Brasileiros*, 46, abr. 1968, 17-22.

3. Agenor Brighenti, "El Sínodo de los Obispos en reforma? Nuevos caminos abiertos por el Sínodo de la Amazonía", Rafael Luciani, Sérena Noceti, Carlos Schickendantz, *Sinodalidad y Reforma. Un desafío eclesial*, Madrid, PPC, 2022, v.1, 351-374.

dans une perspective libératrice. La troisième phase sera la célébration du synode d'Amazonie (2019) et de la première Assemblée générale de l'Église en Amérique latine et dans les Caraïbes, qui inaugurera un processus de « seconde réception » de Vatican II et de la tradition ecclésiale dans une perspective synodale, dans un nouveau contexte socioculturel et ecclésial.

La première phase : la synodalité dans la verticalité

Dans la première phase, la synodalité s'est déroulée dans les paramètres d'un « marcher ensemble » avec le pape, chef de l'Église universelle, dont les diocèses sont conçus comme des parcelles et les évêques comme leurs collaborateurs. Les deux événements, le Conseil plénier latino-américain (1889) et la première Conférence générale des évêques à Rio de Janeiro, ont été les premiers de ce type. Les deux événements, le Conseil plénier latino-américain (1889) et la première Conférence générale des évêques à Rio de Janeiro (1955), se situent dans la période préconciliaire.

Le Conseil plénier latino-américain, convoqué par Léon XIII et tenu à Rome, a établi un nouveau code juridico-ecclésiastique pour l'Église en Amérique latine, remplaçant les cadres juridiques nationaux ou provinciaux dérivés du régime du Patronage, désormais dans les pays désormais émancipés de la tutelle du Portugal et de l'Espagne. L'objectif n'était pas de favoriser un plus grand échange entre les Églises locales, mais de renforcer la romanisation du catholicisme dans la région et de freiner les traditions religieuses locales, notamment l'utilisation des langues vernaculaires et des chants religieux populaires, à l'instar de ce qui s'était passé lors de la Réforme protestante.

Plus d'un demi-siècle plus tard, se tint la première Conférence générale des évêques à Rio de Janeiro (1955), à l'initiative de l'Église d'Amérique latine, dont le fruit le plus significatif sera la création du Conseil épiscopal latino-américain (CELAM). Bien qu'une décennie seulement nous sépare du renouveau de Vatican II, dont les mouvements préparatoires sont en pleine activité depuis la décennie précédente, le centralisme romain persistait encore, à tel point que quelques années plus tard fut créée la Commission pour

l'Amérique latine (CAL). Historiquement, elle a exercé une fonction de vigilance et même de contrôle sur l'évolution de l'Église dans la région⁴.

Durant cette phase, dans l'exercice de la synodalité, il n'y a pas de relation et d'engagement entre les diocèses, mais seulement entre l'évêque et le pape, ce qui se limite pratiquement à la visite *ad limina* tous les cinq ans. Avec le diocèse transformé en succursale de Rome, l'universalité de l'Église se confondra avec la particularité romaine, qui prime sur toutes les autres particularités. Catholique est alors synonyme de romain. L'exercice de la synodalité s'épuise dans la communion des évêques avec le pape, se produisant donc de manière verticale de haut en bas, du centre à la périphérie.

Deuxième phase : la synodalité limitée à la collégialité épiscopale

Le renouveau de Vatican II a inauguré une nouvelle phase dans le cheminement de la synodalité. Cependant, bien que l'Église soit conçue comme le Peuple de Dieu, dans la pratique, la synodalité se limite à l'exercice de la collégialité épiscopale à travers les Conférences épiscopales et le synode des évêques. En Amérique latine, les conférences de Medellín (1968), de Puebla (1979), de Saint-Domingue (1992) et d'Aparecida (2007) ont été organisées. Avec la conception, dans *Lumen Gentium*, de l'Église comme « Église des Églises locales », la synodalité est élargie par rapport à la phase précédente. En concevant l'Église comme Peuple de Dieu, on pose les bases de l'exercice du *sensus fidelium*.

Cependant, en ne le développant pas théologiquement, comme on l'a fait pour la fonction épiscopale, la synodalité ecclésiale finit par être prisonnière de la collégialité épiscopale et, par conséquent, de la primauté. L'exercice de la synodalité passe d'une relation verticale des évêques avec le Pape à une relation horizontale, mais pratiquement restreinte entre eux.

4. Francisco A. J. Almeida, "1ª Conferência Geral dos Bispos da América Latina : Rio de Janeiro, 1955, Agenor Brighenti et João Décio Passos, *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*, São Paulo, Paulinas/Paulus, 2018, 27-42.

Néanmoins, en ce qui concerne la synodalité, Medellín a l'originalité de faire des « communautés ecclésiales de base la cellule initiale de la structuration ecclésiale » (Med 6,1) et de promouvoir une pastorale organique et conjointe dans les Églises locales à partir de la base (Med 16, 10-12) et dans la perspective de l'option préférentielle pour les pauvres (Med 14, 9)⁵. Puebla a envisagé une Église « de communion et de participation » (DP 569), prophétiquement insérée dans un monde marqué par l'injustice et l'exclusion⁶.

Saint-Domingue proclamera l'urgence d'une évangélisation avec la « participation des hommes et des femmes laïcs » (DS 97), basée sur une « conversion pastorale de l'Église », qui englobe aussi les relations d'égalité et d'autorité et le changement des structures obsolètes (DS 30). Aparecida parlera de « communautés ecclésiales en état permanent de mission » (DAp 144), avec le « protagonisme des femmes », avec une participation effective des laïcs dans les processus de discernement et de décision (DAp 458)⁷.

Troisième phase : primauté de la synodalité ecclésiale sur la collégialité épiscopale

Cette phase correspond à la réalisation du synode d'Amazonie et de la première Assemblée générale de l'Église en Amérique latine et dans les Caraïbes. Ces événements inaugurent un processus de « seconde réception » de Vatican II et de la tradition ecclésiale libératrice, dans le nouveau contexte dans lequel nous vivons. Il y a une recherche explicite d'un exercice effectif du *sensus fidelium* par la participation du Peuple de Dieu, qui a également influencé le profil du synode sur la synodalité en cours.

5. Silvia Scatena, "A Conferência de Medellín: contexto, preparação, realização, conclusões, recepção", Agenor Brighenti et João Décio Passos, *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*, 71-82.

6. Ma Eugenia Keller, «A Conferência de Puebla: contexto, preparação, realização, conclusões, recepção», Agenor Brighenti et João Décio Passos, *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*, 83-93.

7. Cleto Caliman, "A Conferência de Aparecida: do contexto à recepção", Agenor Brighenti et João Décio Passos, *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*, 105-115.

À la base, il y a le chemin parcouru par l'Église en Amérique latine depuis plus d'un demi-siècle dans l'exercice de la synodalité, au-delà des paramètres de la collégialité épiscopale. La reconfiguration du profil du Synode des évêques par le pape François a été décisive pour cette étape, qui répond à l'une des plus grandes questions en suspens dans le renouveau de Vatican II. La Constitution apostolique *Episcopalis communio* fait du synode un organe plus étroitement lié au *sensus fidei* de l'ensemble du peuple de Dieu, au sein duquel l'évêque, en plus d'être un enseignant, est aussi « disciple lorsque, sachant que l'Esprit a été donné à tous les baptisés, il écoute la voix du Christ qui parle à travers tout le Peuple de Dieu » (*Episcopalis communio*, 5).

Par conséquent, le Pape parle de la nécessité pour le synode d'être composé de moins d'évêques afin de « devenir de plus en plus un instrument privilégié d'écoute du Peuple de Dieu », intégré également par « des personnes qui n'exercent pas la charge épiscopale » (*Episcopalis communio*, 6). Ainsi, poursuit le Pape, « il apparaîtra aussi plus clairement que, dans l'Église du Christ, il existe une profonde communion à la fois entre les Pasteurs et les fidèles » (*Episcopalis communio*, 10).

Le nouveau profil du synode a été appliqué lors du Synode de l'Amazonie en 2019, avec un vaste processus d'écoute dans les Églises locales. Il a abouti à la création d'un nouvel organisme de communion des Églises locales de la région - la Conférence ecclésiale de l'Amazonie (CEAMA). C'est le profil du synode d'Amazonie qui a conduit à la tenue en Amérique latine, non pas d'une 6^e Conférence des évêques sur le modèle des cinq précédentes, mais de la première Assemblée de l'Église sur le continent.

À leur tour, le synode d'Amazonie et la première Assemblée Ecclésiale ont inspiré le synode sur la synodalité, qui est encore plus avancé que le synode d'Amazonie, puisqu'il est le premier synode à se dérouler de manière décentralisée, de bas en haut, en partant des Églises Locales, en passant par les continents, jusqu'à l'Assemblée générale à Rome, et en retournant ensuite aux bases.

La signification de la première Assemblée de l'Église

La signification de la première Assemblée ecclésiale est proportionnelle à la réalisation de l'objectif proposé par le pape François — « faire revivre Aparecida » — car, quatorze ans plus tard, malgré son actualité, cette tâche reste en suspens⁸.

Après trois décennies d'involution ecclésiale

En proposant de faire revivre Aparecida, qui a sauvé Vatican II et la tradition ecclésiale libératrice de l'Église en Amérique latine, la première Assemblée ecclésiale signifie la recherche d'un dépassement de trois décennies d'involution ecclésiale par rapport au renouveau conciliaire⁹. Malgré le pontificat réformateur de François, le processus d'involution n'a pas encore été arrêté. Le pape François lui-même rencontre des résistances à ses initiatives, encore plus à l'intérieur de l'Église qu'à l'extérieur, plus dans la Curie romaine que dans les Églises locales.

La plus grande résistance dans les différents secteurs de l'Église vient de la peur de s'insérer dans le monde, dans une attitude de dialogue et de service. Cela explique la recherche de sécurité dans un passé sans retour, dans les fondamentalismes, les traditionalismes et les dévotionnismes, ainsi que dans une posture apologétique à l'égard du monde. Cela a provoqué la rétraction des formes de présence et d'action de l'Église dans la société selon la perspective du Concile, avec le rétrécissement de la pastorale sociale et le refuge dans une Église autoréférentielle, centrée sur le prêtre et la paroisse. L'option pour les pauvres s'est déplacée vers le *welfarisme*, qui fait des exclus des objets de charité et non des sujets d'une société inclusive. *Aparecida* note qu'il y a aujourd'hui un retour des spiritualités et des ecclésiologies préconciliaires, accompagnées de cléricalisme (DAp 100b).

8. Agenor Brighenti, "El alcance pastoral de la primera Asamblea Eclesial", *Revista CLAR*, v. LX, 2022, 24-30.

9. José Ignacio González Faus, « El meollo de la involución eclesial », *Razón y Fe* 220 (1989), 1089/90, 67-84.

Un nouvel élan pour la proposition d'Aparecida

En essayant de faire revivre *Aparecida*, l'Assemblée ecclésiale entend également surmonter une « Église autoréférentielle ». La « nouvelle évangélisation », une expression de Medellín pour parler de la nécessité de changements dans l'action de l'Église pour poursuivre le renouveau de Vatican II, pendant les décennies d'involution ecclésiale, en est venue à caractériser une mission dans la ligne du néo-christianisme : aller hors de l'Église pour y ramener les brebis égarées.

Cependant, au lieu d'une mission centripète, Aparecida et le pape François proposent une mission centrifuge - une Église missionnaire, décentrée d'elle-même, allant vers les périphéries ; une mission qui a la périphérie comme centre de la mission ; une Église présente aux frontières, sans la tentation de les domestiquer, rompant avec les mentalités et les attitudes colonisatrices ; une Église dans laquelle chaque baptisé est un « disciple missionnaire », en continuité avec la mission du Maître ; des « disciples missionnaires » membres de « communautés ecclésiales en état permanent de mission » (Dap 226) ; une mission qui vise à rendre présent le « Royaume de la Vie » dans le monde (EG 176).

La mise en œuvre d'une culture ecclésiale laïque

Une troisième signification de la première Assemblée ecclésiale, avec un fort impact sur la pastorale, est la nouvelle manière dont elle s'est déroulée, en faisant un exercice du *sensus fidelium* dans une Église synodale, fondée sur « une culture ecclésiale nettement laïque » (QAm 94).

Dans cette première Assemblée ecclésiale, la collégialité épiscopale a été insérée au sein de la synodalité ecclésiale et, à son tour, le laïcat, avec une forte empreinte féminine, a été pris comme un véritable sujet ecclésial, que ce soit dans le processus de discernement et de décision, ou dans la mise en œuvre de l'action et l'évaluation de ses résultats.

La première Assemblée ecclésiale se réfère à l'ecclésiologie de Vatican II, qui conçoit la composition de l'Église comme étant constituée d'un seul type de chrétiens - les baptisés, dans une égalité radicale en dignité de tous les ministères. Le sujet de l'Église n'est pas le clergé, mais la communauté ecclésiale, puisque, par le baptême, il y a une coresponsabilité de tous pour tout.

Il existe différents ministères, mais tous sont au sein de la communauté ecclésiale et à son service. Ceux qui président ne décident pas ou ne commandent pas la communauté, mais exercent le « ministère de coordination » - ils harmonisent la diversité en vue de l'unité de la communauté ecclésiale.

La portée de la première Assemblée ecclésiale par rapport à la synodalité

La première Assemblée ecclésiale ne s'est pas seulement déroulée de manière synodale, mais elle a fait de la synodalité l'un de ses principaux défis pour le présent et l'avenir proche. L'Église en Amérique latine et dans les Caraïbes se situe dans le sillage du « rêve ecclésial » du pape François, exprimé dans le Synode d'Amazonie, d'une « culture ecclésiale nettement laïque » (QAm 94).

Parmi les 231 défis définis par l'Assemblée à la fin du processus et proposés comme programme d'action de l'Église pour les années à venir, 49 d'entre eux sont liés à la synodalité. Et parmi les 41 défis condensés par l'Assemblée, 5 sont liés à la synodalité¹⁰.

10. CELAM. *Los desafíos pastorales. De la Primera Asamblea Eclesial en América Latina y El Caribe*. Bogotá : Centro de Publicaciones, 2021. Le CELAM a publié un document qui propose une liste de toutes les contributions au processus, une sorte de Document final. Cf. CELAM. *Hacia una Iglesia Sinodal en salida a las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial da América Latina y Caribe*, Bogotá, Centro de Publicaciones, 2022.

Une Église pleinement ministérielle

Pour une Église synodale, le 1er défi à relever est de renouveler, à la lumière de la Parole de Dieu et de Vatican II, notre concept et notre expérience de l'Église comme Peuple de Dieu, en communion avec la richesse de sa ministérialité, afin d'éviter le cléricalisme. Le renouvellement des ministères dans l'Église permettrait « l'incorporation des laïcs, des femmes et des femmes consacrées », de sorte qu'ils « participent et aient du pouvoir dans la prise de décision » (84). Cela signifie « reprendre la dimension ministérielle de l'Église sur la base de la circularité, de la synodalité et de la coresponsabilité » (173), parce que nous sommes tous « appelés à vivre de l'égalité radicale en dignité de tous les ministères que nous offre notre vocation baptismale, et donc à dépasser le cléricalisme et l'autoritarisme » (181). D'où l'importance de « former à l'unité dans la diversité, en valorisant et en encourageant les charismes et les ministères dans l'Église », en particulier « en reconnaissant équitablement les ministères des femmes » (101).

La synodalité vise une Église qui est « une communauté de communautés, toujours plus inclusive, dialoguant, miséricordieuse et sensible, embrassant toutes les périphéries, reconnaissant et accueillant la diversité du Peuple de Dieu, et célébrant sa foi par une liturgie qui part en mission » (203). C'est « la création de petites communautés autonomes qui contribuent à surmonter le cléricalisme, avec l'inclusion, la proximité, la rencontre et les autres avantages de la synodalité » (212).

La synodalité est essentiellement inclusive des « voix et populations historiquement marginalisées telles que les peuples indigènes, les descendants d'Africains, les jeunes, les femmes et les communautés LGBTQI+ » (10). Dans une large mesure, il s'agit « d'inclure les laïcs dans la vie pastorale et missionnaire, afin que nous puissions marcher ensemble en tant que Peuple de Dieu et ainsi faire en sorte que la communion et la participation soient possibles pour tous » (46). Enfin, « construire une Église synodale et missionnaire qui accueille aussi les migrants et les autres groupes minoritaires dans leur situation spécifique et participe ainsi activement aux processus de planification et de révision permanente des différents espaces ecclésiaux » (161).

Le leadership des laïcs

Pour la première Assemblée ecclésiale, il est urgent de « surmonter le cléricalisme dans toutes ses expressions, tant parmi le clergé que parmi les laïcs » (29), y compris parmi « les hommes et les femmes consacrés » (98). Cela implique de « revoir le rôle et l'inclusion des laïcs dans l'Église, en favorisant l'expérience priante de la Parole et la formation de la conscience ecclésiale du Peuple de Dieu » (24). Il s'agit « d'incorporer les laïcs dans les processus de discernement et de planification » (24), en particulier « pour qu'ils puissent participer et avoir du pouvoir dans la prise de décision » (84). En d'autres termes, il est nécessaire de « partager les espaces de responsabilité, de décision et de formation pastorale, tous en tant que Peuple de Dieu, avec responsabilité, synodalité et participation » (57). Pour « rendre visible le rôle des laïcs dans toutes ses dimensions » (154), il faut « renouveler et changer la formation du clergé et des laïcs » (5), en promouvant « une formation permanente, en vue d'une Église synodale » (121). Il est également nécessaire de « créer des espaces de service et de nouveaux ministères pour les laïcs, avec des postes de décision dans l'Église et dans la société » (168).

L'intégration des femmes

La première Assemblée ecclésiale a proposé de « prendre des mesures concrètes, en tant que peuple de Dieu, en vue de l'intégration et de la participation des femmes » (98) dans l'Église et dans la société (91). Elle affirme le devoir de « reconnaître l'exclusion des femmes des rôles de leadership et de décision dans l'Église » (91, 110) et, « à partir d'une théologie relationnelle », de leur assurer « des espaces qui manifestent la reconnaissance de leur dignité et de leur leadership, et deviennent des signes qui promeuvent leur inclusion dans la société » (91). Il s'agit de changements qui ne peuvent dépendre de la « bonne volonté des prêtres et des évêques », mais qui impliquent « la formalisation des ministères propres » (92, 101, 168) et leur intégration dans les « structures décisionnelles » (92, 84, 117, 135) des « Églises locales » et même des « Conférences épiscopales nationales » (151). La « réforme des structures requiert une conversion ecclésiale », en vue

d'une « pastorale organique et holistique qui articule tous les services, en dépassant le cléricalisme et en promouvant le rôle dirigeant, en particulier des femmes » (174).

Structures de communion et de participation

Afin de « générer des espaces de plus grande participation et d'inclusion des jeunes, des femmes et des laïcs en général », il faut « un véritable changement dans les structures de l'Église », ainsi que « la revitalisation des communautés ecclésiales de base et des conseils pastoraux dans les paroisses » (60). Une « révision profonde des structures de l'Église et de l'exercice du pouvoir » est la condition pour « surmonter le cléricalisme et mettre en œuvre une Église servante, synodale et génératrice de nouveaux leaderships et ministères », qu'il s'agisse du « diaconat des femmes et du sacerdoce des personnes mariées » ou des « ministères laïcs ou de la prise en charge de la maison commune » (71). Il existe « des structures ecclésiales obsolètes enracinées dans un cléricalisme présent aussi bien dans le clergé que dans les laïcs et la vie religieuse » (153).

Perspectives....

De nombreuses personnes dans l'Église ne sont pas à l'aise avec le processus synodal actuel, parce que le Pape changerait « l'Église telle qu'elle a toujours été » et romprait avec la tradition. Or, la soi-disant « Église de toujours » de ces groupes n'est rien d'autre que l'Église du deuxième millénaire, une Église nettement cléricale, hiérarchique, centralisatrice, pyramidale, guidée par des relations verticales, de soumission aux autorités constituées au sein d'une supposée « société parfaite ». L'Église qui se prétend « de toujours », dans une large mesure, est une Église qui exclut les laïcs, sans dialogue œcuménique et interreligieux, dans une posture apologétique face au monde. Bien que l'ecclésiologie cléricale du deuxième millénaire ait été vaincue par Vatican II, le fait est qu'elle est revenue en force. Bien que le nouveau pontificat l'ait formellement et à plusieurs reprises vaincue, il persiste et

inquiète¹¹. Dans l'Église catholique, le cléricalisme continue de se développer en particulier dans le jeune clergé et dans les associations laïques cléricalisées¹².

Le plus grand obstacle à la mise en œuvre d'un processus synodal, comme c'est le cas en Amérique latine depuis des décennies et plus intensément avec le synode d'Amazonie et la Première Assemblée ecclésiale, se trouve dans des groupes du presbyterium et dans des organismes ecclésiaux de tendance conservatrice ou même traditionaliste. La critique du renouveau conciliaire, de la tradition libératrice de l'Église en Amérique latine et du pontificat de François est ouverte dans ces groupes, qui comptent dans leurs rangs des laïcs et même des cardinaux. La sensibilité œcuménique, que ce soit du côté catholique ou protestant, continue à se réduire énormément. La posture ecclésiale de dialogue et de service au monde a acquis un biais apologétique et une distanciation, au nom de la préservation du sacré et d'une soi-disant mission « spirituelle » de l'Église. On proclame qu'il faut parler davantage de Dieu et moins des pauvres, parler davantage de « sauver les âmes » que de sauver la planète ou l'écologie. Ce sont des postures typiques d'une Église autoréférentielle, l'Église du néo-christianisme, dépassée par Vatican II, mais encore présente dans de nombreux groupes ecclésiaux attachés à la « tradition de toujours ».

Une Église synodale exige une conversion à la synodalité, la récupération de la manière d'être de l'Église au premier millénaire, ce qui implique un « retour aux sources bibliques et patristiques », comme l'a fait le Concile Vatican II. La synodalité est le *modus vivendi et operandi* de l'Église. L'*ecclesia* des chrétiens, en tant qu'assemblée, est le nom même de l'Église (saint Jean Chrysostome). L'exercice du *sensus fidelium* se fonde sur le sacrement du baptême. *Aparecida*, que la première Assemblée ecclésiale a proposé de relancer, a eu le grand mérite de sauver le renouveau conciliaire dans la perspective de la « réception créative » autour de *Medellín*. Pour sa part, le pape François a donné une grande impulsion au dépassement du cléricalisme, par la mise

11. Agenor Brighenti, Francisco Merlos (Orgs.), *O Concílio Vaticano II : batalha perdida ou esperança renovada?* São Paulo, Edições Paulinas, 2015, 351.

12. Cf. Agenor Brighenti, *O novo rosto do clero*. Perfil dos padres novos no Brasil, Petrópolis, Editora Vozes, 2021.

en œuvre d'une Église synodale, avec l'engagement des laïcs, en particulier des femmes.

Toutefois, les obstacles à ce processus ne sont pas rares, qu'il s'agisse de dépasser les modèles d'Église préconciliaires ou de mettre en œuvre les réformes nécessaires, en particulier dans le domaine des structures ecclésiales, de la paroisse à la primauté. Des étapes importantes ont déjà été franchies, notamment avec le Synode d'Amazonie et la première Assemblée ecclésiale de l'Église en Amérique latine et dans les Caraïbes. Le synode universel sur la synodalité, qui se déroule de manière décentralisée, du bas vers le haut, accorde une importance particulière aux Églises locales, ce qui est très encourageant¹³.

Mais ce processus soulève de nombreuses questions dont les réponses ne sont pas évidentes, car elles se heurtent à la complexité d'une institution lourde de structures obsolètes et dépourvue du consensus nécessaire, comme le préconise la synodalité ecclésiale, pour les changements qui s'imposent. Par exemple, dans quelle mesure l'écoute du peuple de Dieu signifie-t-elle aussi sa participation au processus décisionnel, étant donné que seuls les évêques ont encore le droit de vote dans l'assemblée synodale de l'Église¹⁴ ? Ou encore, quelle est l'autonomie des Églises locales ou leur organisation au niveau national et continental pour répondre aux défis dans leurs domaines d'activité, alors que, malgré la réforme de la Curie romaine, l'exercice de la primauté continue d'être juridiquement centralisateur ? La synodalité est-elle dans l'impasse et le pape est-il devenu une aporie du processus qu'il a lui-même enclenché¹⁵.

Agenor Brighenti

13. Cf. Agenor Brighenti, « Il sinodo per l'Amazzonia. La sinodalità come convergenza della diversità », *Concilium* (ed. italiana), v. LVII, 2021, 65-76.

14. Yves Congar, « Autonomie et pouvoir central dans l'Église vus par la théologie catholique », *Kanon*, 1980, 130-144.

15. On a vu cette difficulté au Synode sur l'Amazonie, quand l'Assemblée a voté favorablement pour l'ordination sacerdotale d'hommes mariés, mais une décision qui ne fut pas retenue par le Pape dans l'Exhortation, *Querida Amazônia*. Cf. Agenor Brighenti, « A. Sínodo da Amazônia. Quatro sonhos e um impasse », *Revista Eclesiástica Brasileira*, 80, 2020, 307-332.

Le chemin synodal de l'Église catholique en Allemagne dans une perspective de l'Église mondiale¹

Margit Eckholt

Margit Eckholt est professeur de théologie dogmatique et de théologie fondamentale à l'Institut de théologie catholique de l'Université d'Osnabrück. Elle est membre du Forum 3 du Chemin Synodal, présidente de la Société Européenne de théologie catholique.

Le processus de la démarche synodale

Avec le chemin synodal nous poursuivons dans l'Église catholique en Allemagne les efforts de réforme mis en route depuis des années. Il y a plus de dix ans, quand, grâce à une courageuse prise de position du directeur du collège Saint-Canisius, le P. Klaus Mertes, sj, a éclaté la grave affaire des abus sur enfants et adolescents, un processus de dialogue a été engagé par la Conférence des évêques, avec la participation de comités de laïcs. Les problèmes de la pastorale, au vu de la baisse constante du nombre d'ordinations sacerdotales et des nombreuses sorties de l'Église, ont été débattus. Beaucoup de regroupements de paroisses ont rencontré et rencontrent encore de fortes oppositions, quand une vie communautaire locale bien établie expérimente des déchirures, ou quand des laïcs engagés ne sont pas consultés ; et les voix réclamant une participation accrue des femmes dans l'Église se sont de plus en plus fait entendre.

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

La crise s'est aggravée après la publication, le 24 septembre 2018, du rapport MHG (acronyme des initiales des lieux de travail des scientifiques participants : Mannheim, Heidelberg et Giessen –)² sur « les abus sexuels sur mineurs commis par des prêtres, diacres et religieux dans le territoire de la Conférence des évêques » (1670 prêtres sont accusés entre 1948 et 2014, ce qui représente 5,1 % des clercs diocésains, 3677 enfants sont victimes, dont 68,1 % de garçons). Le nouveau projet synodal était donc bien nécessaire. Ce sont précisément des croyantes et des croyants contribuant depuis des décennies à la construction de l'Église qui signalent une avalanche de problèmes aux responsables de l'Église, exigent de claires explications sur les causes des abus, et attendent les changements structurels qui s'imposent.

Le Chemin synodal a été lancé le 1^{er} dimanche de l'Avent 2019, projet commun de la Conférence des évêques d'Allemagne et du Comité central des catholiques allemands. La première assemblée a eu lieu du 30 janvier au 1^{er} février 2020 à Francfort ; la 5^e assemblée (du 9 au 11 mars 2023) clôturera le Chemin synodal par une célébration à la cathédrale de Francfort. L'assemblée synodale compte 230 membres, dont tous les évêques et auxiliaires des 27 (archi) diocèses, 69 représentants du Comité central des catholiques allemands, ainsi que des représentantes et représentants des fonctions ecclésiastiques, tels les facultés et les instituts de théologie catholique et les congrégations religieuses en Allemagne.

La présidence du Chemin synodal est assurée par les présidents de la Conférence épiscopale et leurs remplaçants, ainsi que par la présidente et le vice-président du Comité central des catholiques allemands ; ainsi a été donné au chemin synodal, en accord avec le Vatican, un cadre juridique, qui régit le processus des débats et des votes ; les décisions se prennent avec la participation de tous les membres de l'assemblée synodale, et les conclusions définitives exigent la majorité des 2/3 des évêques. À la différence d'un synode, ces conclusions ne sont pas au sens juridique contraignantes pour chaque évêque en particulier, mais certainement, parce

2. C'est l'équivalent du *Rapport Sauvé*, en France. Note de la rédaction.

qu'élaborées en commun, elles incluent un degré élevé d'engagement.

Le déclic du Chemin synodal, c'est la grosse crise des abus dans l'Église, et conséquemment la misère des « victimes et des survivants à la violence sexuelle et spirituelle » (cf. texte d'orientation, 1); c'est le même signe qui imprègne les débats de l'assemblée synodale et du travail dans les forums, auxquels débats ont été incluses, comme conseillères, des personnes touchées par les abus. Écouter ces personnes est la première préoccupation du travail dans les forums et dans l'assemblée synodale; leurs prises de position ont orienté de façon décisive notre démarche synodale : « En tant qu'assemblée synodale nous poursuivons notre démarche, alertée par le cri et la plainte (Ex 3, 7) des victimes de violences sexuelles », dit le préambule du texte que la 5^e assemblée synodale devra remettre :

Nous poursuivons notre démarche comme un parcours de conversion et de renouvellement. Nous nous livrons à la critique et aux accusations justifiées des victimes d'abus de pouvoir, de violence sexuelle, et au silence coupable de l'Église. Nous voulons de façon nouvelle entendre et proclamer l'Évangile, Bonne Nouvelle de Dieu – en paroles et en actes. De cette façon, le chemin synodal est au service de l'évangélisation. Il est inévitable de reconnaître cette culpabilité, de même qu'il faut examiner les causes structurelles de ces méfaits... Nous cherchons un chemin pour l'Église dans notre pays et en notre temps... Ce Chemin synodal, nous le confions à Dieu et nous prions que nous soit donné le don du discernement des esprits, qui nous aidera à poursuivre ce cheminement à l'avenir.

Le rapport MHG, dans son analyse des abus, a porté notre attention sur le cléricalisme, l'abus de pouvoir, la morale sexuelle de l'Église, tout comme sur l'absence des femmes dans les instances de décision et de leadership. Sur la base de cette analyse et au vu des défis pastoraux, la présidence a donné au Chemin synodal — qui était initialement prévu se terminer en septembre 2022, avec la 4^e assemblée, mais qui, en raison de la pandémie, a été prolongée jusqu'en mars 2023 — sa structure et son contenu de travail concret. Quatre forums thématiques, définis au cours de la 1^e assemblée

synodale, vont traiter les questions suivantes : « pouvoir et répartition des pouvoirs dans l'Église » ; « la vie des prêtres aujourd'hui » ; « présence des femmes dans les services et les ministères d'Église » ; « vie de relation heureuse ; vivre l'amour dans la sexualité et le couple ».

Chaque forum est mené simultanément par un représentant de la Conférence épiscopale et un membre, homme ou femme, du Comité central des catholiques. Les 30 membres (environ) de chaque forum ont été appelés par la Conférence épiscopale et par le Comité central ; ils font partie d'associations d'Église, travaillent dans divers domaines ecclésiaux ou sont actifs dans les sciences. Le travail intensif dans les forums et les assemblées synodales n'a pas été interrompu durant la pandémie du coronavirus, mais s'est poursuivi sous forme digitale.

Comme résultat du travail dans les forums sont présentés par chaque forum : un texte théologique de base éclairant le thème du forum (« Grundtext ») et différentes propositions d'action (« Handlungstexte »), qui sont votées au terme d'un double processus de tri par l'assemblée synodale : après délibération dans les forums, ces textes sont examinés par l'assemblée, ainsi que les modifications décidées dans les forums, en vue de présenter le document à une prochaine assemblée synodale pour approbation définitive.

Durant l'intervalle entre les assemblées, le travail dans les forums est intense. Sur les thèmes du synode sont proposés des séminaires et des sessions dans les académies ou les hautes écoles ; des conférences sont organisées dans des doyennés ou des paroisses ; les jeunes échangent par les nouveaux médias sociaux. C'est ainsi que dans les dernières années il y a eu de nombreux échanges, et le Chemin synodal n'est en rien le parcours d'une « élite » et ses thèmes ne sont pas « des agendas cachés de théologiens », comme le prétendent des critiques romaines.

Le Chemin synodal et les voies de réforme depuis Vatican II

Les thèmes abordés dans les différents forums — pouvoir et participation dans l'Église, la vie de prêtre, les femmes dans les services et les ministères d'Église, la sexualité et la diversité sexuelle — ont été traités dans le cheminement de l'Église d'Allemagne après le Concile Vatican II, où ces questions — également abordées par le synode de Würzburg (1971-1975) — sont sans cesse revenues : demande de participation accrue des laïcs, formes nouvelles de collaboration entre clercs et laïcs, structures synodales, réforme de la conception du ministère sacerdotal et de la formation des prêtres, nouvelles formes de services pastorales et droits égaux pour les femmes dans l'Église.

Bien des membres de l'Église, engagés depuis des années dans les communautés et les associations, ont été profondément blessés par la crise des abus et déçus de constater le manque de réaction en faveur des réformes nécessaires. Ils ont perçu comment la possible participation des laïcs — par exemple l'homélie dans la célébration eucharistique — leur a été retirée sous le pontificat de Jean-Paul II, et le peu d'ouverture pour des réformes de Benoît XVI ; si bien que le Chemin synodal leur apparaît comme une reprise et un renforcement des réformes des décades passées. Ils mettent encore leurs espoirs dans cette démarche synodale, qui ne s'arrêtera sûrement pas avec la dernière assemblée générale.

Pour les jeunes membres, les thèmes des forums correspondent aux réalités de leur vie : reconnaissance de la diversité sexuelle et engagement à une participation plus étendue des femmes dans l'Église, ouverture à des ministères sacramentels aux femmes. L'échec des réformes élargira pour eux le fossé entre la foi et leur vie, et va encore aggraver le manque de transmission de l'Évangile aux jeunes générations.

Sur ce point les perspectives théologiques, qui ont été élaborées dans les forums et reprises dans les approches concrètes, ne sont pas nées de la crise actuelle ; elles ne sont pas non plus un chemin parallèle de l'Église en Allemagne, mais elles font partie depuis plus

de 50 ans des évolutions de la pastorale et du travail théologique en contexte allemand. C'est bien pour cela qu'elles sont si importantes pour l'Église mondiale.

En conduisant l'Église sur le Chemin synodal, le pape François s'efforce de rétablir le pont avec la réforme voulue par Vatican II ; le Chemin synodal en Allemagne rejoint « cette image d'une Église synodale en constant renouvellement, que le pape François est décidé à promouvoir » (cf. texte d'orientation, 24) et, par-là, de renouer « avec les impulsions vers la conversion et le renouvellement de l'Église » (texte d'orientation, 3) à la nouvelle conception de la Révélation et de l'Église donnée par le Concile Vatican II.

Au vu des quatre thèmes des forums, le Chemin synodal interroge les « sources de la foi » (texte d'orientation, 3), qui laissent toujours découvrir « l'aujourd'hui de la voix de Dieu dans les divers contextes » (texte d'orientation, 4) dont font partie l'Écriture sainte, la Tradition, les signes des temps, le *sensus fidei* du peuple de Dieu, le magisterium et la théologie. « Tous ces 'lieux' », (cf. le texte d'orientation, 4), « il s'agit en tout temps de les redécouvrir et de les mettre en lien, pour que la promesse de fidélité de Dieu de génération en génération puisse renouveler la foi de l'Église. Chacun de ces lieux cache un supplément de promesse, que d'autres 'lieux' et d'autres 'temps' ne diminuent pas, mais peuvent accroître » (4).

En ce sens, fonder théologiquement et déployer spirituellement les quatre thèmes des forums sont des indications pour les premiers pas à parcourir sur le chemin de la conversion et du renouvellement de l'Église. Ce sont les prémisses nécessaires à une évangélisation — mission de l'Église, — qui accompagne la vie des gens ; et la conséquence à en tirer, c'est que l'Église elle-même doit se laisser évangéliser pour témoigner de façon crédible la Bonne Nouvelle (24).

Le Chemin synodal en tant que contribution à l'évangélisation et au discernement spirituel

C'est précisément dans ce sens que le Chemin synodal s'est perçu, dès le début, comme une contribution essentielle à l'évangélisation ; l'exhortation du pape François dans la « Lettre au Peuple de Dieu en Allemagne » (29 juin 2019) a été prise très au sérieux ; réforme des structures et chemin spirituel de renouvellement vont ensemble. Ainsi, le Chemin synodal est un processus de « discernement des esprits ». Le concert des voix venant de la pastorale, du travail des associations de jeunes ou de femmes, de la science théologique, des responsables de l'Église ou de communautés, des voix des évêques, laïcs, prêtres et diacres, d'hommes, de femmes, aussi de jeunes qui participent au travail dans les forums, est un processus vivant, passionnant et donc hautement créatif, où tous « écoutent la Parole de Dieu et s'écoutent les uns les autres » (texte d'orientation, 1) et commencent à apprendre ce que synodalité veut dire.

Les différentes voix qui se font entendre dans le contexte de l'Église d'Allemagne sont le reflet de la diversité de notre Église et de la pluralité des pastorales et des options théologiques. Les observateurs d'autres Églises chrétiennes qui sont invités aux assemblées synodales le notent aussi, à partir de leur propre expérience de l'écoute, et ils font remarquer que les processus synodaux ont besoin de temps et de patience.

C'est bien pour cela qu'il est important que les discussions au cours de ce Chemin synodal en Allemagne puissent « trouver un écho », et qu'elles puissent « répercuter l'écho » dans la durée. Sur cette base, l'assemblée synodale a pris la décision de voter pour un Conseil synodal (« Synodaler Rat »), où la synodalité, appliquée aux problèmes concrets de l'Église en Allemagne, puisse être, dans le futur, pratiquée entre évêques et laïcs. Une commission synodale (« synodaler Ausschuss »), dont les membres seront élus durant la dernière assemblée synodale, devra préparer la structure légale de ce conseil – en accord avec Rome.

Le texte d'orientation dit : « L'expérience synodale nous permet non seulement de cheminer ensemble malgré nos oppositions, mais de chercher la vérité et de recueillir la richesse des positions contraires » (pape François, *Ose rêver*, 108). Le pape François parle d'une Église plurielle, dont la figure de l'unité n'est ni la pyramide ni le cercle, mais un polyèdre, c'est-à-dire une figure à trois dimensions. C'est une image intéressante, exprimant la diversité et l'unité.

Rassemblée et unifiée par l'Esprit saint, l'assemblée synodale vit et expérimente la diversité de l'Église, par le lien d'une foi commune. Tous les membres de l'assemblée synodale sont appelés à prier Dieu, à célébrer la liturgie ensemble et à vivre la mission diaconale de l'Église au service de tous les hommes. Ce lien n'empêche pas que dans l'avenir, sur certains points de la vie de l'Église et de son enseignement, des positions différentes puissent être adoptées, dans le respect mutuel. Ainsi tous les participants à ce cheminement travaillent ensemble à dégager la route de l'Église vers l'avenir et cherchent ensemble la compréhension synodale, car le Chemin synodal n'est pas fini ; il continue » (texte d'orientation, 19)

L'importance du Chemin synodal pour l'Église universelle

Le Chemin synodal de l'Église allemande est, dans la perspective de l'Église mondiale et universelle, un défi, mais aussi un signe d'espérance : il en va, pour tous les problèmes abordés dans les forums, de pouvoir combler le fossé de plus en plus large entre la vie et la foi, et de rendre l'Église crédible dans l'aujourd'hui, en tant qu'Église de Jésus-Christ qui se met de nouveau sur le chemin de la conversion.

Les problèmes débattus au Chemin synodal en Allemagne : pouvoir et participation, participation accrue des laïcs dans l'Église, surtout des femmes, rupture des structures cléricales et une sérieuse approche et clarification des formes de la vie moderne,

orientent vers le cœur d'une crise qui ne s'arrête pas à la frontière d'autres Églises locales.

Une nouvelle culture des relations, l'égalité des sexes, une nouvelle conception des ministères et l'abandon du cléricalisme, tous ces points ne sont pas seulement des pierres de touche de la capacité de l'Église à s'inculturer, mais des jalons importants révélant que l'Église mondiale est prête à une nouvelle conversion à la Parole de Dieu et à écouter l'annonce libératrice du Royaume de Dieu. Dans le préambule du chemin synodal il est écrit :

Nous voulons annoncer la Nouvelle de l'Évangile de telle sorte que nous puissions toucher les hommes dans n'importe quelle situation de vie où ils se trouvent. Nous avons tous la conviction que la foi catholique a cette force de reconnaître les signes des temps, de les signaler à la lumière de l'Évangile et d'agir en conséquence. Nous sommes convaincus que la crise de l'Église, qui se manifeste dans les abus de violence sexuelle et du silence délibéré, n'annonce pas, malgré la lourde faute, la fin de l'Église. Dans cette crise profonde de la foi existe aussi la possibilité d'une conversion et d'un nouveau départ. L'Église catholique a perdu sa crédibilité en bien des domaines, qu'elle espère regagner. Cela ne pourra se faire que par un changement qui, en plus des corrections de comportement, devra inclure aussi des modifications institutionnelles (4).

Le Chemin synodal de l'Église catholique en Allemagne est aussi un parcours d'apprentissage de la synodalité... Sur ce chemin, tout ne réussit pas d'emblée ni de la même façon. Il est donc important de persévérer ensemble sur ce chemin. De simples pronostics ne seront pas utiles pour l'avenir. Il en va d'un avenir qui soit ouvert à de surprenants changements et développements, pleins de confiance en la promesse de Jésus, que l'Esprit de Dieu conduit l'Église « en toute vérité » (Jn 16.13). (6)

Margit Eckholt

S'arrimer au témoignage des anciens

Elvis Elengabeka

Originaire du Congo Brazzaville, Elvis Elengabeka est missionnaire spiritain. Il enseigne la méthodologie, les langues anciennes et l'exégèse biblique dans diverses institutions académiques. Actuellement, il dirige le Grand Séminaire Daniel Brottier et l'Institut Supérieur des Sciences Humaines à Libreville (Gabon).

*À la mémoire du Père Paul Ondia (1924-1994),
Premier spiritain congolais.*

La célébration continentale du synode sur la synodalité est l'occasion de s'arrimer au témoignage des anciens, en l'occurrence ceux qui ont contribué à la réflexion théologique africaine, proto-ancêtres de la marche synodale actuelle. C'est en ce sens que les spiritains revisitent l'œuvre accomplie en Afrique, la dynamique impulsée à la mission, mais aussi à la vie théologique.

En effet, l'action missionnaire cherchait naturellement à planter les structures visibles de l'Église dans les territoires où elle s'exerce. Conséquemment, le sens commun va tendre à évaluer la maturité d'une communauté à la présence de ces équipements couplée à la taille du clergé local.

Le critère de la vitalité théologique en particulier et, plus largement, celui du dynamisme intellectuel ne semble pas entrer en ligne de compte. Il constitue pourtant un facteur qualitatif déterminant pour la présence de l'Église au monde. La Congrégation du Saint-Esprit au Congo a-t-elle honoré cet aspect de l'évangélisation ? Pour répondre à cette question, cette étude présente une contribution globale des spiritains à la vie théologique du peuple dont il s'agit. Elle se focalise ensuite sur l'apport particulier d'un missionnaire originaire du pays à l'éclosion de la pensée critique appliquée à la vie de l'Église.

Une contribution implicite

L'inculturation au quotidien

Cette partie initiale se construit sur un présupposé épistémologique qu'il faut déclarer d'entrée de jeu. Il s'agit de la compréhension de la notion de théologie et du qualificatif continentale qui l'accompagne dans notre cas. Il désigne précisément la partie nègre de ce monde dans l'esprit de François Marie Paul Libermann, qui avait intitulé son institut missionnaire « l'œuvre des Noirs ». La discipline dont il est question se conçoit ici au sens le plus large possible sur la base de son étymologie. Le concept renvoie au discours que l'esprit humain élabore et délivre sur les choses divines au gré des circonstances¹.

À ce titre, sans recours à une critériologie scientifique spécifique, tout être humain étant *capax Dei*, est théologien. Il suffit d'évoquer les religions traditionnelles africaines, déjà bien présentées par plusieurs spécialistes² pour établir l'effectivité d'une « expérience humaine du divin »³ en terre négro-africaine.

-
1. Hans Waldenfels, *Manuel de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1985, 15.
 2. Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1980, par exemple.
 3. Reprise d'un titre éloquent de l'ouvrage publié par Michel Meslin aux éditions du Cerf en 1988. Voir 23-61, pour une présentation de la religion.

La mise en œuvre de cette capacité réflexive et discursive sur Dieu s'est traduite par l'élaboration d'une vision du divin par l'Africain avant le contact avec le christianisme. L'arrivée de cette religion va infléchir l'intelligence négro-africaine du divin. Concernant le Congo-Brazzaville, cette fécondation chrétienne de la théologie préchrétienne advient par l'œuvre évangélisatrice inaugurée par Prosper Philippe Augouard, Antoine-Marie-Hippolyte Carrie et leurs compagnons ou successeurs. Leur prédication et, plus largement, leur action pastorale a littéralement fait franchir un nouveau palier à la pensée de Dieu telle qu'elle s'envisageait dans le pays.

En entreprenant l'évangélisation des populations congolaises, les missionnaires ont contribué à faire naître une nouvelle manière d'envisager le divin. Leurs œuvres ont fait en sorte que Dieu vienne différemment à l'idée et au discours des Africains⁴. Cette modification est un véritable acte théologique, car elle intervient dans le domaine de la pensée sur Dieu.

En ce sens, les spiritains, fondateurs de l'Église au Congo, y ont instillé une dose de théologie. Ce mouvement, en marge des talents pastoraux de ses acteurs déjà cités, fut appuyé par un ensemble de moyens logistiques. Au nombre de ceux-ci figurent deux types d'ouvrages : des livres doctrinaux et des productions culturelles.

Dans la première catégorie figurent en bonne place les divers catéchismes. Sans prétendre rivaliser de spéculation avec de monumentales sommes théologiques, ces opuscules constituent des relais en la matière. Ils vulgarisent la substantifique moelle des énoncés essentiels de la doctrine catholique. En déployant des trésors d'ingéniosité pour les élaborer et en enseigner les contenus, nos pères spiritains ont créé des supports et des méthodes pour dire Jésus Christ aux Africains, faisant ainsi œuvre théologique. La

4. Libre reprise du titre d'Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1998.

seconde catégorie contient les ouvrages destinés à faire connaître le monde négro-africain au public occidental⁵.

Cette volonté de vulgarisation, quels qu'en soient les motivations et les effets, s'exprime tant sur le registre de l'oralité qu'à travers les écrits. Ceux-ci, de facture anthropologique, en voulant faire découvrir la mentalité et les mœurs des Africains, renseignent aussi sur leurs religions. Cette démarche revêt alors une coloration théologique.

L'articulation de ces deux types d'ouvrages situe les missionnaires spiritains de l'époque au carrefour de deux mouvements. D'une part, ils communiquent aux Africains le discours théologique officiel de l'Église catholique issu globalement des spéculations occidentales; d'autre part, ils renseignent l'opinion et le savant européen sur les traditions religieuses négro-africaines. Leur œuvre évangélisatrice devient, en quelque sorte, une interconnexion de deux mondes théologiques.

Une évaluation de ce va-et-vient donne à penser que la mission originelle des spiritains penche plus vers la transmission de la doctrine catholique aux Négro-Africains que vers la vulgarisation des pratiques religieuses de ces derniers en Occident. Ainsi, en considérant la dynamique prioritaire de l'œuvre évangélisatrice, on constate qu'elle se caractérise par la maîtrise des moyens de communication disponibles dans les cultures locales, notamment les langues.

Cette aisance linguistique leur a permis de réaliser des traductions bibliques et liturgiques dans plusieurs régions du Congo-Brazzaville. Ainsi ont-ils servi l'alliance entre la religion chrétienne et les cultures africaines. Par cet effort, la Parole de Dieu s'est incarnée dans l'épaisseur existentielle des innombrables peuples du Congo-Brazzaville.

5. Voir, par exemple, Chanoine Augouard, *Guirlande enchevêtrée d'anecdotes congolaises*, Poitiers, Poussin, 1934.

L'histoire pourrait retenir que de cette manière ils ont été les pionniers de l'inculturation. Cette rencontre entre la foi et la culture, thème majeur de la théologie africaine contemporaine, n'est pas née de nos jours. Elle plonge ses racines dans l'action d'évangélisation de nos ancêtres, les spiritains ! S'il est vrai que pratiquer ou thématiser l'inculturation est une œuvre théologique, alors on peut affirmer que ces missionnaires ont contribué à faire naître la théologie africaine.

Sur le plan technique

Un discours théologique est aussi formulé par des sujets et, éventuellement, porté par des institutions ou mûri au creuset des structures de types académiques. Au Congo-Brazzaville, les sujets théologisant sont essentiellement les membres du clergé. La plupart de ces personnes qui se sont signalées par la production d'une quelconque œuvre théologique ont été initiées à la vie ecclésiale par des spiritains. Elles ont reçu d'eux les bases de l'instruction sur lesquelles allait ensuite s'ériger leur admirable culture théologique. Autant affirmer que nombre d'acteurs de la scène théologique congolaise sont redevables de leurs premiers pas en théologie des missionnaires spiritains.

À ce titre, ces derniers ont semé la graine qui a porté et continue à porter aujourd'hui des fruits théologiques. L'expression, bien symbolique, cordiale et pleine de gratitude, « fils de spiritains » ou « nos pères les spiritains » se vérifie aussi sur le terrain de la théologie. En participant à l'éducation de base et en offrant aux futurs théologiens leur formation initiale sur la vie de l'Église, les spiritains ont contribué à l'émergence d'une conscience théologique au Congo-Brazzaville.

Sous sa forme technique, la théologie s'enseigne dans des facultés ou des instituts spécialisés. Actuellement sur le territoire, ce genre d'écoles est quasiment inexistant. Les activités théologiques scientifiques ne sont pas pour autant absolument absentes. Elles sont menées par les maisons de formation à la vie presbytérale.

Nous faisons allusion à l'unique grand séminaire que compte le pays. On y rencontre, selon l'organisation classique des institutions de cette nature, un cycle d'études théologiques. Même si ces quatre années n'aboutissent pas une spécialisation de pointe dans notre discipline, à la manière des Maisons qui proposent un master ou un doctorat dans plusieurs filières, elles offrent tout de même des occasions d'instruction, de réflexion et de contacts critiques avec les grands systèmes de pensée en théologie.

On peut sans doute les considérer comme un lieu déterminant d'apprentissage, pour les uns, et de pratique théologique pour les autres. Il se trouve que, pour notre cas, le grand séminaire de Brazzaville est une initiative spiritaine. En fondant cette œuvre, les missionnaires spiritains ont doté l'Église et le pays de l'une des rares institutions à enseigner et à pratiquer la théologie. De ce fait aussi, ils peuvent être considérés comme des pères ou des ancêtres de la théologie au Congo-Brazzaville.

Contribution particulière et explicite

« *Des prêtres noirs s'interrogent* » : un ouvrage totémique

La forme scientifique du discours théologique apparaît dans le monde négro-africain de manière remarquable par la publication du mémorable ouvrage intitulé *Des prêtres noirs s'interrogent*⁶. Cette publication advient dans un contexte international manifestement porteur de désir d'affirmation de soi pour le monde nègre.

En effet, la même année, 1956, se tient le premier congrès des écrivains et artistes noirs à Paris autour d'Alioune Diop. En amont, souvenons-nous d'un autre événement : la naissance d'une sœur jumelle aînée, le livre du père Placide Tempels, *La philosophie bantoue*⁷, dont notre ouvrage peut être considéré comme une réplique théologique. L'une et l'autre peuvent, en effet, être

6. Présence africaine (dir.), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956.

7. Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, Elisabethville, 1945.

considérées comme des points de départ respectifs de la philosophie et de la théologie africaines.

C'est donc à bon escient que le collectif qui, pour la première fois dans l'histoire, se penche scientifiquement sur divers aspects de la dialectique religion chrétienne et existence négro-africaine mérite, pour certains le rang de « Manifeste »⁸ et, pour d'autres, celui d'« acte de naissance de la théologie (négro) -africaine »⁹ ou encore le « point de départ de ce mouvement »¹⁰. Il s'agit d'un ouvrage à la fois « historique », « poignant », « intéressant », « qui interpelle »¹¹, « d'avant-garde »¹²..., bref, pour nous un ouvrage totémique¹³.

Cet événement éditorial qui est entré dans les annales des Églises d'Afrique noire comme le geste fondateur de leurs théologies est une initiative spiritaine, quoique collégiale, au moins à double titre. L'ouverture à des personnes extra-spiritaines se manifeste tant sur le plan de la mise en route de l'idée que sur celui de l'aboutissement du projet. À propos du premier registre, il suffit de se référer à la remontée aux origines telle qu'elle a été proposée par Gérard Bissainthe à la faveur de la célébration du cinquantième de l'ouvrage. Dans les premières lignes de sa reconstruction de ce livre, il déclare :

À la vérité, une seule personne connaissait vraiment, en plus de moi-même, comment est né l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent* : c'était un être exceptionnel qui a aujourd'hui disparu... Alioune

8. Léonard Santedi Kinkupu, « Introduction », *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Paris, Karthala/Présence africaine, 2006, II.

9. René Luneau l'affirme sur la quatrième de couverture de l'ouvrage qui vient d'être cité à la note précédente.

10. Henriette Danet et Éloi Messi Metogo, « L'Afrique francophone », Joseph Doré (Dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II. 1965-1999*, Paris, Beauchesne, 2000, 203.

11. Léonard Santedi Kinkupu, « Introduction », II-X.

12. Gérard Bissainthe, « Sur la genèse de l'ouvrage. D'hier à aujourd'hui », 286.

13. Certains contributeurs à cet ouvrage, comme Hebga, Mulago ou Kagamé, deviendront des classiques de la pensée africaine. Par ailleurs, la seule existence de ce livre délivre un non-lieu à l'encontre de la position du chanoine Alfred Vanneste dans son célèbre débat avec Mgr Tharcisse T. Tshibangu sur l'existence d'une théologie africaine.

Diop... il a été le fondateur et le directeur de la revue *Présence Africaine*... C'est Alioune, le premier, qui m'orienta vers Emmanuel Mounier, son parrain de baptême... Il y eut un déclic. Petit à petit se cristallisèrent des interrogations qui bouillaient en moi, au fur et à mesure que j'allais approfondissant une théologie... Alioune, *Présence*, Mounier furent pour moi des déclencheurs... Un jour que j'en parlais avec Alioune, nous nous dîmes comme d'un commun accord qu'il fallait écrire ces interrogations... J'acceptais l'idée de prendre en charge la préparation d'un ouvrage avec l'inconscience du jeune âge... et j'allais lancer un cri d'alarme à toute l'Église avant même d'avoir entamé ma vie pastorale... mes supérieurs du scolasticat de Chevilly, loin de me décourager, m'appuyèrent...¹⁴.

Selon ce témoignage, l'initiative de l'ouvrage totémique de la théologie négro-africaine a vu le jour par la médiation de deux pionniers : Alioune Diop, dont l'identité est brièvement déclinée¹⁵, et Emmanuel Mounier, figure de proue de la scène philosophique de l'époque. Sur un ton un peu autobiographique, le même récit évoque son auteur en employant les locutions « moi-même », « en moi » ou à travers la première personne du singulier dans les propositions « j'en parlais avec Alioune », « J'acceptais l'idée », « j'allais lancer un cri d'alarme », « Je dois reconnaître ». Le sujet de ces actions n'est autre que Gérard Bissainthe. Son profil se précise avec les informations fournies dans le même texte : il se présente comme étant alors étudiant en « théologie au scolasticat spiritain de Chevilly-Larue »¹⁶.

14. Gérard Bissainthe, « Sur la genèse de l'ouvrage. D'hier à aujourd'hui », 283. 285. 286

15. Gérard Bissainthe, « Sur la genèse de l'ouvrage. D'hier à aujourd'hui », 284. La contribution de cette figure à l'émergence de la théologie africaine a été maintes fois soulignée par un auteur comme Paulin Poucouta, « Alioune Diop et la théologie africaine », *Annales de l'École Théologique Saint-Cyprien*, 21, 2007, 311-334 ; « Aux origines de la théologie africaine », Charles Becker, Jeanne Lopis-Sylla et Aloyse-Raymond Ndiaye, *50 ans après Vatican II. L'Afrique et l'héritage d'Alioune Diop : le dialogue des religions et les défis du temps présent*, *Présence Africaine*, 195-196, 2019, 243-257 ; « Alioune Diop, homme de dialogue », Albertine Tshibilondi Ngoyi (dir.), *Ensemble, construire l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, 2019, 157-169.

16. Gérard Bissainthe, « Sur la genèse de l'ouvrage. D'hier à aujourd'hui », 284.

La collaboration extérieure au milieu spiritain se rencontre à nouveau au niveau du second registre, lorsque le projet se concrétise. La liste des auteurs l'atteste formellement : Abblé, Dosseh, Hebga, Kagamé, Mulago, Parisot, Sastre ne sont pas Spiritains. Toutefois, la congrégation du Saint-Esprit est le berceau de la théologie négro-africaine d'expression francophone.

En effet, les Spiritains ont conçu et donné naissance à l'ouvrage qui est considéré unanimement comme le commencement d'une réflexion théologique de facture critique dans l'univers négro-africain. Même s'ils n'étaient pas seuls à porter ce mouvement aux fonts baptismaux, il convient de reconnaître, au nom de l'honnêteté historique, que leur congrégation a offert à la version scientifique de la théologie africaine son site natal.

Nous l'avons constaté, dans l'extrait sur la genèse de l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent*, tout est parti du scolasticat spiritain de Chevilly Larue ; la cheville ouvrière de cette œuvre monumentale fut le spiritain Gérard Bissainthe ; le préfacier, lui aussi était un évêque spiritain ; sur un total de quatorze contributeurs, on dénombre sept signatures spiritaines, soit cinquante pour cent. Au niveau de la conception et de celui de la réalisation de l'ouvrage, les contributions extérieures mettent en relief la facture spiritaine de l'acte fondateur de la théologie africaine dans sa version académique. Ainsi, les Spiritains sont du moins les pères sinon les ancêtres de la réflexion critique sur les « alliances avec le Christ en Afrique »¹⁷.

Père Paul Ondia : Sacerdoce et négritude

Cet acte fondateur porte aussi l'empreinte particulière d'un spiritain congolais. Il s'agit du Père Paul Ondia, premier fils du pays à devenir membre de la congrégation du Saint-Esprit. Né en 1924, il émit sa première profession religieuse en 1953 et reçut l'ordination presbytérale l'année suivante. Son itinéraire missionnaire passa par le petit séminaire de Makoua, les missions

17. Reprise du titre de François Kabasele-Lumbala aux éditions Karthala à Paris en 1994.

de Ouesso, de Fort Rousset, un recyclage à l'Institut Supérieur de Catéchèse de l'Université Catholique de Paris, l'animation missionnaire en France, la direction d'un séminaire et la pastorale dans diverses paroisses du Sénégal, où il meurt dans un accident de circulation en juillet 1994. Plusieurs personnes de son entourage ignoraient sa participation au manifeste fondateur de la théologie africaine. C'est un acte, quoique personnel, que l'Église particulière du Congo-Brazzaville peut interpréter comme son apport à la vie intellectuelle des Églises négro-africaines.

Dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, la contribution du Père Paul Ondia est un article cosigné de son confrère Ernst Verdieu. Cette double signature, à elle seule, donne déjà à penser. Elle reflète la complexité interne au monde noir qui ne se réduit ni se confond à la partie subsaharienne du continent africain. Elle permet, par ailleurs, de constater que la théologie africaine a été engendrée dans l'ouverture à l'altérité. Le fait que Haïtiens et Africains soient associés à cette entreprise montre que notre continent, pour décoller intellectuellement, ne peut faire l'économie de la relation à autrui. Puisqu'elle est née avec le concours des autres¹⁸, la théologie africaine ne peut pas logiquement se satisfaire des problématiques, des méthodes ou des perspectives centripètes.

Le titre de l'article conjointement signé de Paul Ondia et Ernst Verdieu, « Sacerdoce et négritude »¹⁹ ne saurait être passé sous silence. À notre sens, il donne lieu au moins à deux remarques essentielles. La première se rapporte au fond. Comme tout intitulé en règle générale, celui que nos deux auteurs ont choisi se présente vraiment comme une récapitulation de la matière traitée. La réflexion développée dans ces pages porte, en effet, sur la condition du prêtre noir du point de vue missionnaire. Cette thématique se démarque d'une certaine manière de la tendance globale de l'ouvrage. Alors que la plupart des chapitres abordent des questions liées à la situation du christianisme en contexte négro-africain, Ondia et Verdieu changent de tonalité par une opération

18. Sur quatorze contributeurs, neuf sont africains, un est français, quatre sont haïtiens ; il s'agit de Jean-Claude Bajoux, Gérard Bissainthe, Jean Parisot, Ernst Verdieu.

19 *Des prêtres noirs s'interrogent*, 83-110.

réflexive. Ils ne parlent ni de religion en général ni d'un aspect particulier de la culture nègre, mais d'eux-mêmes. De ce fait, ils opèrent une coïncidence entre l'objet et le sujet de leur étude : ils traitent de leurs propres problèmes.

La seconde remarque commente la forme du titre dont il est question. La facture binaire de sa structure s'impose à l'observation. On y rencontre clairement deux concepts qui s'inscrivent respectivement dans les domaines de la religion chrétienne et de la culture négro-africaine. Cette articulation partage la dynamique globale de l'ouvrage, qui repose sur la conjonction de coordination « et ». Elle revient explicitement ou implicitement dans l'ensemble des articles. S'interroger, dans ce contexte, signifie penser la dialectique de la double appartenance à l'Église catholique et à sa culture natale. Très tôt, la critique avait pointé la connexion de ces deux pôles comme le point névralgique de l'ouvrage²⁰. Ce rapport constitue, somme toute, la définition fondamentale de la notion d'inculturation. Au-delà de l'intitulé, la matière désignée elle-même puise sa substance tant dans la littérature chrétienne que dans la culture négro-africaine. La première source irrigue la réflexion par des références bibliques, des citations magistérielles et le recours à certains pères de l'Église et théologiens contemporains des auteurs. La seconde nourrit la réflexion de métaphores éloquentes et lui procure un ancrage existentiel.

Les idées majeures du texte se déploient en deux mouvements principaux. Après avoir déclaré la nature et les motivations de leur démarche, qui ne relève pas du « snobisme », mais qui se voudraient une réflexion théologique légitime, dans un premier temps, nos auteurs proposent une vue d'ensemble de la condition du prêtre noir. Pour eux, on ne devrait pas « opposer ces deux réalités », l'état presbytéral et la condition nègre, « mais les unir ; cependant, dans la vie, il faudra parfois rétablir l'équilibre »²¹. Au-delà de la particularité raciale, l'exercice du sacerdoce par les nègres

20. Nous pensons à une des premières recensions parues sur le livre sous la plume d'Émile Poulat dans les *Archives des Sciences Sociales des Religions* 3, 1957, 175.

21. *Des prêtres noirs s'interrogent*, 105-106.

demeure la médiation de la présence du Christ dans un peuple déterminé.

Les premières lignes de cette partie paraissent comme la thèse soutenue par Ondia et Verdieu. « Il faut, disent-ils, commencer par affirmer clairement qu'un prêtre noir ne saurait être plus noir que prêtre, qu'il est avant tout prêtre, que sous le rapport précis de l'essence même du sacerdoce, sa négritude ne lui ajoute rien »²² et ne lui retranche rien non plus. La suite aborde une série de points qui déclinent les notes particulières du mouvement initial, plus théorique. À ce niveau, nos auteurs préconisent de capitaliser sur les acquis en appliquant à la situation du prêtre noir la bien célèbre maxime selon laquelle « la grâce ne supprime pas la nature, mais la parfait ». Ils s'appuient ensuite sur la théorie des pierres d'attente en engageant les prêtres à découvrir les immenses ressources de leurs cultures et à les mettre en relation avec la doctrine chrétienne.

Enfin, dans les deux dernières phases du second mouvement de leur développement, ils se penchent sur les exigences liées à la vie et au ministère du prêtre négro-africain. À ce sujet, quelques affirmations peuvent être retenues. Nous pensons à la séquence où il est écrit : « Nous ne sommes pas d'abord au service d'une race et, par conséquent, nous devons rejeter le racisme sous toutes ses formes, même si d'autres en font »²³. Par ailleurs, la seule existence des prêtres noirs sonne comme une contestation de la supériorité d'une race sur une autre²⁴. Dans le même sens, nous sélectionnons aussi cette affirmation de tonalité prophétique : « ... on aime bien le prêtre accommodant qui sait étouffer la vérité. Pourtant la situation actuelle de l'Église ne permet guère de telles compromissions »²⁵.

Ces affirmations ne semblent avoir rien perdu de leur actualité. Cette pertinence, qui persiste par-delà les lustres, représente une des principales forces du propos de nos deux auteurs. Leur discours, en plus de sa densité et de sa clarté, alimenté par les sources déjà citées, est empreint de nuance, d'objectivité et de délicatesse. Ces caractéristiques s'illustrent à travers les précautions

22. *Des prêtres noirs s'interrogent*, 84.

23. *Des prêtres noirs s'interrogent*, 106.

24. *Des prêtres noirs s'interrogent*, 110.

25. *Des prêtres noirs s'interrogent*, 108.

prises pour éviter d'essentialiser²⁶, dans la lucidité des auteurs sur les enseignements de missiologie prodigués au séminaire²⁷, dans le souci de ménager les sensibilités ou de lever des ambiguïtés²⁸. On ressent encore de la finesse lorsque les auteurs articulent habilement nécessité de la présence des prêtres africains dans le débat sur leur statut et indifférence des mêmes sujets vis-à-vis de la question de leur propre identité²⁹.

Poursuivre l'œuvre des anciens

En somme, les ancêtres de la théologie africaine des temps modernes sont nombreux. On compte parmi eux des laïcs (hommes et femmes), des évêques, des prêtres, des religieuses et religieux de diverses congrégations et instituts. Ainsi, l'œuvre d'évangélisation conduite par les spiritains au Congo-Brazzaville n'est réductible ni à l'instauration des pratiques liturgiques ni à la création d'un réseau d'infrastructures paroissiales.

En effet, il existe diverses figures de la participation des spiritains aux activités théologiques de l'Église qui est dans ce pays. En plus de la modification de la mentalité populaire sur le divin, ces missionnaires ont remarquablement apporté leur pierre à la construction de l'édifice théologique négro-africain.

Les spiritains sont donc présents à la table des ancêtres de la théologie africaine, avec parmi eux, le premier spiritain congolais, le Père Paul Ondia. Mais rendre visite aux ancêtres, n'est-ce pas prendre l'engagement, pour le présent et pour l'avenir, de poursuivre leur œuvre ?

Elvis Elengabeka

26. *Des prêtres noirs s'interrogent*, 100.

27. *Des prêtres noirs s'interrogent*, 102.

28. *Des prêtres noirs s'interrogent*, 105.

29. *Des prêtres noirs s'interrogent*, 109.

Une perspective afro-brésilienne de la théologie de la libération¹

Cleusa Caldeira

Brésilienne, Cleusa Caldeira est Docteure en théologie de la Faculté jésuite de philosophie et de théologie (FAJE), à Belo Horizonte. Depuis 2019, elle y mène des recherches post-doctorales.

Dans un monde fortement marqué par une pensée manichéenne, la classification raciale et de genre a sacralisé un imaginaire socioculturel dans lequel la négation de *l'imagem Dei* d'une partie considérable de l'humanité devient comme naturelle. Dans ce contexte, la population «afrodiasporique» lutte pour récupérer et reconstruire son existence, en générant des pratiques, des espaces et d'autres conditions de ré-existence. À vrai dire, malgré une longue tradition de résistance afrodiasporique, il existe encore un grand silence théologique sur le cri divin qui émerge du monde noir, invisibilisé et ignoré en tant que lieu théologique.

Une clameur à écouter

Le défi et la tâche de la théologie de la libération latino-américaine est d'écouter cette clameur et, dans son engagement envers les

1. L'article est traduit du portugais.

victimes historiques, de dévoiler le caractère théologique et théologal des résistances afrodiasporiques. Pour ce faire, elle doit entrer en dialogue transdisciplinaire avec la tradition de la pensée critique noire, afin d'accéder à la réalité du vécu des Afrobrésiliens. Il s'agit de suivre le projet de décolonisation épistémologique de la théologie, tel que postulé par Enrique Dussel, pour réhabiliter l'essence de la foi chrétienne, c'est-à-dire le messianisme originel². Dans ce mouvement, on découvrira que le messianisme originel n'est rien d'autre qu'une manière radicale d'être-au-monde en tant que mouvement anti-systémique et, en même temps, une pure gratuité : avènement utopique de la nouvelle humanité. C'était le pari du psychiatre et penseur Frantz Fanon dans son combat politique, à savoir : face au processus permanent de déshumanisation de la population noire, la décolonisation aboutirait à une humanisation, à la création d'une nouvelle humanité³.

En ce sens, nous pouvons voir un certain lien entre la critique décoloniale et la théologie décoloniale de la libération. Dans les deux cas, le processus de subjectivation apparaît comme le noyau de la libération et de l'autonomisation du sujet pour qu'il soit un don pour les autres, une condition pour l'irruption du Nouveau Monde.

Ici, nous entrons en dialogue avec la théologie postmoderne latino-américaine, développée par le théologien mexicain Carlos Mendoza Álvarez, dans l'affirmation de l'impossibilité de dire Dieu et l'humain en dehors du cadre de la phénoménologie, puisque l'expérience du devenir humain est intrinsèquement liée au devenir divin dans le monde⁴.

2. Henrique Dussel, «Descolonização epistemológica da teologia», *Concilium*, 2013, 19-30.

3. Catherine Walsh, «Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos», Catherine Walsh, *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo I. Quito : Abya Yala, 2013, 23-68. Ici 42.

4. Alvarez Carlos Mendoza, *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental pós-moderna*, Guadalajara, SUJ, 2010.

Cela dit, nous ne pouvons pas oublier que la critique décoloniale dénonce la complicité épistémologique de la critique postmoderne avec «l'oubli de la colonialité»⁵, c'est-à-dire avec l'exclusion existentielle et épistémologique du sujet racialisé et déshumanisé. En outre, penser l'avènement de la nouvelle humanité ne peut faire abstraction des processus historiques de déshumanisation qui se présentent comme des obstacles à la pleine réalisation humaine. En d'autres termes, il semble difficile de comprendre le processus d'humanisation comme l'acte d'être pleinement humain en dehors de la critique de la déshumanisation historique produite par la matrice coloniale du pouvoir, qui se perpétue comme substrat des relations (inter) subjectives⁶.

Le racisme rend impossible la *koinonia*

La théologie est une discipline qui entend répondre avec l'espérance de la rédemption aux drames historiques de l'humanité. Cependant, elle échoue dans sa tâche lorsqu'elle contribue elle-même à la déformation de la réalité ou lorsqu'elle manque d'instruments lui permettant d'approcher la réalité.

Le colonialisme comme rupture de la communauté

Pour une approche de la réalité raciste, il est fondamental de partir du colonialisme et du racisme comme principale fracture intersubjective déguisée en projet civilisateur, comme l'a bien démontré Aimé Césaire dans son livre *Discours sur le colonialisme*⁷. Aujourd'hui, le groupe dit modernité/colonialité reprend cette question pour montrer que le système colonial n'a jamais cessé de fonctionner. Au contraire, il se révèle une capacité illimitée

5. Nelson Maldonado-Torres, «A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008, 71-114.

6. Cleusa Caldeira, «Teologia negra e das resistências espirituais afrodescendentes», *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 62, 1, 2022, 181-196, ici 183.

7. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 2000.

d'actualisation comme colonialité de pouvoir, dans laquelle le racisme est son axe principal⁸.

La pensée décoloniale opte pour le concept de colonialité et non de colonialisme, afin de souligner qu'il ne s'agit pas d'une forme qui précède la modernité. Au contraire, la colonialité et la modernité constituent les deux faces d'une même pièce, ou plutôt, la colonialité est le côté obscur de la modernité, car il n'y a pas de modernité sans colonialité⁹. En outre, avec la catégorie de la colonialité, on constate que la décolonisation juridique des anciennes colonies n'a pas mis fin à la domination européenne sur les différents peuples classés comme inférieurs. Aníbal Quijano a inventé l'expression de « colonialité du pouvoir » pour décrire le modèle de domination constitutif de la modernité/colonialité¹⁰. Nelson Maldonado-Torres aide à comprendre la différence entre colonialisme et colonialité :

Le colonialisme peut être compris comme la formation historique des territoires coloniaux ; le colonialisme moderne peut être compris comme la manière spécifique dont les empires occidentaux ont colonisé la majeure partie du monde depuis la « découverte » ; et la colonialité peut être comprise comme une logique globale de déshumanisation qui est capable d'exister même en l'absence de colonies formelles¹¹.

Ce qui est clair, par conséquent, c'est que la colonialité, en tant que modèle de puissance mondiale, est une logique globale de déshumanisation qui remonte à la période coloniale avec la création

8 Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", Santiago Gómez-Castro, Ramón Grosfoguel, (Orgs), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, 93-126.

9 Walter D. Mignolo, "Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 32, n° 94 junho/2017, 1-18.

10. Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", 93-126.

11. Nelson Maldonado-Torres, "Analítica da colonialidade e da decolonialidade : algumas dimensões básicas", Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres y Ramón Grosfoguel, *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2019, 27-53, ici 35.

du binôme centre-périphérie. Cette fracture de l'intersubjectivité n'a pas disparu avec la décolonisation juridique des colonies. Au contraire, elle a fini par opérer au-delà de l'existence de colonies formelles. Le concept de « catastrophe métaphysique » de Nelson Maldonado-Torres peut aider à comprendre le colonialisme comme la principale fracture de l'intersubjectivité qui perdure en tant que colonialité. Il rappelle que ce qu'on a appelé la « découverte des Amériques » a impliqué un effondrement de l'intersubjectivité et de l'altérité, ainsi qu'une distorsion du sens de l'humanité :

Le point de départ de cette modernité a été (...) le postulat d'une séparation qui rompait avec (...) la notion d'une chaîne qui reliait tous les êtres au Divin. C'est ce que j'appelle la catastrophe métaphysique, une catastrophe à la fois ontologique, épistémologique et éthique. La catastrophe métaphysique comprend l'effondrement massif et radical de la structure Je-Autre de la subjectivité et de la sociabilité et le début de la relation Seigneur-Esclave¹².

Compte tenu de ce qui précède, la raison théologique ne peut ignorer cette fracture comme principal obstacle à l'avènement du stade harmonieux de l'intersubjectivité. L'ignorer, ce serait fermer les yeux sur la réalité des victimes historiques et, aussi, ne pas contribuer à dévoiler l'horizon de la *koinonia*. Ce serait se situer géopolitiquement du côté de l'oppression et, consciemment ou inconsciemment, se faire complice du racisme.

Les racines théologiques du racisme

Malheureusement, la base de cette hiérarchisation de l'humanité trouve ses racines dans le débat sur les « Droits des Peuples » — avec le frère Francisco de Vitoria et le frère Bartolomeu de Las Casas en controverse avec Gines de Sepúlveda — lorsqu'ils se posent la question de savoir si les peuples indigènes étaient des êtres humains avec des droits théologiques et juridiques à part entière, puisqu'aux yeux des Européens les peuples autochtones n'avaient pas de religion. Dans l'imaginaire chrétien de l'époque, ne pas avoir de religion signifiait ne pas avoir d'âme et, par conséquent, être expulsé de l'espèce humaine vers le règne animal. Le « racisme

12. Nelson Maldonado-Torres, « Analítica da colonialidade », 37.

religieux » est ainsi le premier débat raciste de l'histoire moderne qui, au cours des cinquante premières années du XVI^e siècle, a précédé l'irruption du racisme de couleur¹³.

Sous l'égide d'un tribunal théologique chrétien au service de l'État impérial, ce débat sur les Amérindiens évolue entre la reconnaissance de l'humanité et l'affirmation de l'animalité. Aux Amérindiens est finalement accordée la reconnaissance de l'humanité, légitimant ainsi l'action évangélisatrice du Nouveau Monde, car les êtres considérés comme des bêtes ne pouvant être évangélisés.

Cependant, cette reconnaissance de l'humanité des Amérindiens a augmenté la demande « d'esclaves africains », considérés comme non-humains et, donc, susceptibles d'être réduits en esclavage. Ainsi, pour Maldonado-Torres, ce « scepticisme misanthropique », c'est-à-dire le soupçon théologique sur l'humanité de l'autre, a été crucial pour développer la colonialité de l'être et du savoir, ainsi que le racisme et l'exclusion ontologique¹⁴.

Parallèlement à la mise en œuvre de l'agence d'asservissement des peuples africains, c'est-à-dire le contrôle du travail, il y a eu une symbiose du discours raciste religieux avec le discours raciste de la couleur. Ainsi, la racialisation de l'humanité par des catégories phénotypiques a été le principal facteur d'expansion et de globalisation du monde, du système moderne colonial¹⁵.

Pour Aníbal Quijano, la racialisation aboutit à la construction d'identités forgées sous la catégorie de la race — inventée pour

13. Ramón Grosfoguel, "El concepto de 'racismo' en Michel Foucault y Frantz Fanon ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?", *Tabula Rasa*, Bogotá, 2012, 16, 79-102, ici 90.

14. Nelson Maldonado-Torres, "Sobre la colonialidad del ser", Santiago Gómez-Castro, Ramón Grosfoguel (Orgs), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, 127-167, ici 145.

15. Ramón Grosfoguel, ¿Negros marxistas o marxismos negros? una mirada descolonial, *Tabula Rasa*, Bogotá, 2018, 28, 11-22.

exprimer les relations de domination du modèle de pouvoir capitaliste mondial — comme fondement de nouvelles identités géoculturelles¹⁶. Le racisme est ainsi constitué comme une construction historique et théorique qui crée une ligne invisible pour forger des identités racialisées et hiérarchisées.

Cette ligne raciale sépare l'humanité en deux groupes : d'un côté, les humains et, de l'autre, les sous-humains. C'est-à-dire, d'un côté, les dominateurs et, de l'autre, les dominés. Franz Fanon a bien saisi le fonctionnement de cette ligne raciale en affirmant que ceux qui sont au-dessus de la ligne sont socialement reconnus dans leur humanité en tant qu'êtres humains avec une subjectivité ainsi qu'un accès aux droits de l'homme/citoyens/civils/travail.

En revanche, les personnes situées en dessous de cette ligne sont considérées comme des sous-hommes ou des non-hommes, c'est-à-dire que leur humanité est remise en question et qu'elles sont donc soumises à de violents processus de déshumanisation¹⁷. Inscrits corps et âme dans une sous-humanité, considérés sans existence les femmes et les hommes noirs découvrent que le moyen d'échapper au destin imposé par l'homme blanc est de résister et de réexister.

Teoquilombar. La cartographie d'une communauté autre

La résistance afrodiasporique, et plus spécifiquement de résistance afro-brésilienne, est intrinsèquement liée au processus existentiel du devenir noir, c'est-à-dire aux modes de subjectivation noire. Pour cela, il est fondamental de privilégier le regard de ceux qui habitent la zone de *non-être* et de positiver cette cartographie ; non seulement pour la sortir de l'invisibilité, mais surtout pour dévoiler sa critique radicale du projet moderne et de sa définition limitée de l'humain qui empêche la communion.

16. Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", 119.

17. Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1961.

La subjectivité afrodiasporique comme mode de ré-existence

Dans cet horizon, nous ne pouvons pas oublier que l'histoire de l'Atlantique noire en tant que contre-culture de la modernité fournit une vaste collection de construction de subjectivités et de processus de subjectivation dans la diaspora noire, comme le démontre Paul Gilroy¹⁸. Il révèle la dynamique d'une cartographie permettant l'émergence de contre-pouvoirs capables de défier la rhétorique hégémonique qui emprisonne les noirs et les blancs dans des identités racialisées et essentialisées. Résister et ré-exister dans la diaspora noire, c'est être capable de se réinventer pour faire face à la réalité, c'est-à-dire à la réalité raciste conçue comme une réalité immuable.

Dans ce vaste complexe dynamique de l'Atlantique noir, on constate que la communauté afrodiasporique ne se laisse jamais totalement anéantir, car elle trouve toujours un moyen de faire preuve de résistance et d'affirmer sa présence au monde. De cette manière, il semble impossible de parler de la résistance afro-brésilienne en dehors de la cartographie du quilombo. En effet, depuis le début du colonialisme, au XV^e siècle, il existe déjà une trace de l'insurrection du quilombo comme forme de résistance afro-brésilienne de nature éthique, politique, économique, culturelle et spirituelle¹⁹. Le quilombo brésilien trouve ses racines dans le *quilombo* africain, plus précisément chez les peuples de langue bantoue — les imbagalas ou jangas — qui ont vécu un processus constant d'échanges économiques, politiques, religieux, mythologiques et mystiques²⁰.

À travers une sociologie noire, Clovis Moura a approfondi le fonctionnement du quilombo comme mécanisme de résistance au système inhumain de l'esclavage/colonialisme, en subvertissant

18. Paul Gilroy, *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*, Rio de Janeiro, Editora 34, 2019.

19. Beatriz Nascimento, "O conceito de quilombo de quilombo e a resistência cultural negra", *AFRODIÁSPORA*, RJ, 1995, 3, 6-7, 41-49.

20. Beatriz Nascimento, "O conceito de quilombo de quilombo e a resistência cultural negra", 41-49.

totale­ment l'idéologie de l'incapacité des Noirs à offrir une résistance et une légitimité politique et normative. L'agent social du quilombo était « l'esclave noir non-conformiste qui traduisait ce sentiment dans l'acte de fuite »²¹. Cet acte est la première étape de la conscience rebelle contre la situation inhumaine à laquelle il avait été soumis. Le deuxième acte est la naissance du sujet politique en tant que quilombola. Ce n'est qu'ainsi qu'il peut récupérer son humanité, c'est-à-dire sa capacité d'être pour lui-même et d'être avec et pour les autres :

L'esclave ne peut donc se redécouvrir en tant qu'homme, rétablir son intériorité, sa subjectivité dans sa totalité qu'à partir du moment où il ne refuse pas seulement de travailler, mais où il refuse avec d'autres, collectivement, socialement par l'organisation d'un territoire libre. C'est à partir de ce moment que l'esclave rétablit sa plénitude humaine qui lui a été socialement refusée par la force (...). Ce n'est que dans l'univers du *quilombo* que l'esclave s'intègre complètement dans l'essence même de sa citoyenneté et voit son humanité restaurée et rachetée (...)²².

Plus subversif encore dans la formation quilombola, outre un radicalisme social et économique, est le dépassement du complexe de hiérarchisation raciale, car sa population sera « ethniquement différenciée sans établir sur ces différences une échelle hiérarchique qui donne une valeur positive (ou négative) à chaque connotation ethnique, classant les agents sociaux en fonction de leur couleur »²³. Le quilombo rompt avec la classification sociale qui établissait l'infériorité de la population non blanche par rapport à la blanche. Dans ce sens, l'anthropologue brésilien-congolais Kabengele Munanga explique la cartographie du quilombo comme un champ d'initiation, non seulement à la résistance, mais à l'avènement d'une véritable démocratie multiraciale, de caractère pluriversel et transculturel. Le quilombo était un champ ouvert à tous les

21. Clóvis Moura, « A quilombagem como expressão de protesto radical », Clóvis Moura (Org.) *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*, Maceió, EDUFAL, 2001, 103-115, ici. 103. Voir aussi Clóvis Moura, *Sociologia do negro brasileiro*, São Paulo, Perspectiva, 2019.

22. Clóvis Moura, « A quilombagem como expressão de protesto radical », 107.

23. Clóvis Moura, « A quilombagem como expressão de protesto radical », 112.

membres opprimés de la société (Noirs, Indiens et Blancs), anticipant ainsi un modèle de démocratie pluri-raciale, encore à établir au Brésil. Et ce n'est pas tout. Les pratiques et les stratégies *quilombolas* s'inscrivaient, en plus, dans un modèle transculturel, qui visait à former des identités stables et ouvertes au-delà des limites de leur culture²⁴.

Historiquement, pendant plus de trois siècles d'esclavage des Noirs, le *quilombo* — en tant qu'institution en soi — a été un noyau noir où a été expérimenté un système social alternatif à l'oppression du système colonial et déshumanisant. Cependant, l'abolition du travail des esclaves en 1888 n'a pas apporté une véritable libération aux Afro-brésiliens. Au contraire, on a assisté à une intensification de l'exclusion et des inégalités sociales.

C'est ainsi qu'au XX^e siècle, le *quilombo* s'est transformé d'une institution en un instrument idéologique, devenant un symbole de la résistance afro-brésilienne dans la lutte pour l'affirmation et la compréhension de soi. Depuis lors, la mystique du quilombo a alimenté le rêve de liberté afro-brésilienne, fournissant des éléments pour la construction de la conscience historique nationale, notamment avec la réaffirmation de l'héritage africain et la construction de l'identité afro-brésilienne²⁵.

Malungo : la solidarité dans la souffrance

Une fois que l'idée de non-résistance ontologique a été supplantée par la cartographie du quilombo, une question se pose : existe-t-il une source de communion entre les hommes et les femmes noirs diasporiques au-delà de l'épidermisation ? Est-il possible de penser une source originelle de la subjectivité afrodiasporique au-delà des essentialismes, des nationalismes et des conceptions métaphysiques ? Existe-t-il une source originelle qui alimente

24. Munanga Kabengele, "Origem e histórico do quilombo na África", *Revista USP*, 28, 1996, 63.

25. Beatriz Nascimento, "O conceito de quilombo e a resistência cultural negra", 41-49.

l'engeance noire au milieu d'une colonialité qui déshumanise et promeut la dégénérescence de l'humain ?

Dans le contexte brésilien, le concept de *malungo* fournit des éléments pour reconstruire une possible genèse de la communauté afrodiasporique au-delà de la racialisation, où les femmes et les hommes noirs encore sur le sol africain ont créé des liens politiques et des stratégies de survie. Le mot « malungo » trouve ses racines dans les peuples bantous d'Afrique centrale et orientale, et plus particulièrement chez les Bakongo, les Umbundu et les Kimbundu. *malungo* dénote au moins trois significations : a) consanguinité ou fraternité ; b) grande pirogue ; c) malheur. Pour les peuples de langue bantoue qui ont effectué la traversée, le passage, *malungo* désigne le « camarade de bord ».

Jérôme Branche parle du « malungagem » comme d'une sorte de « proto-nation » afro-brésilienne, désignant des idées d'intersubjectivité, de reconnaissance mutuelle et de solidarité au milieu de la classification raciale et de l'idéologie de l'infériorité des Noirs et de la supériorité des Blancs²⁶.

Dans le Brésil colonial, le terme « mon malungo » désignait « mon camarade avec qui j'ai partagé le malheur du grand canoë qui a traversé l'océan ». Comme la notion d'océan (...) est ancrée dans l'idée d'une traversée à bord d'un grand navire et qu'elle fait également référence à la ligne de démarcation entre la vie et la mort, malungo, pour les locuteurs bantous d'Afrique, désignait également le « voyageur », pour paraphraser Robert Slenes, « celui qui, sur la mer de la mort, est revenu au pays des vivants »²⁷.

Déjà au début du XIX^e siècle, le Britannique Robert Walsh, dans sa chronique « Notices from Brasil » en 1828 et 1928, notait l'existence d'une éthique malungo, qui révélait « un lien qui les relie avec la même force que s'ils étaient de la même race, et c'est la communauté de misère des navires qui les ont amenés ici ». Le

26. Jerome Branche, *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*, Colombia, Ministerio de cultura, 2009, 21.

27. Jerome Branche, *Malungaje...*, 17-18.

peuple ainsi uni par cette association temporelle se nomme « malungos »²⁸.

En outre, il est noté que les *malungos* nourrissaient la conscience d'être des survivants, car ils avaient vaincu la mort à deux moments : ils avaient survécu aux navires négriers, y compris à toutes sortes de maux liés à l'enfermement durant le *Middle Passage*²⁹, et ils avaient également vaincu la mort dans les usines d'esclaves sur la côte ouest-africaine et pendant tout le voyage qui prenait jusqu'à huit mois, avant d'atteindre la tragique destination :

Dans le creuset du bateau négrier où s'est forgée cette communauté de souffrance et de solidarité, ses membres avaient été témoins de la façon dont leurs autres compagnons tombaient malades et mouraient de maladie et de punition, ou devenaient tout simplement fous à cause de l'ampleur du traumatisme de leur déracinement et de leur enfermement (...). Les *malungos* transatlantiques appartenaient à une communauté qui, en un mot, s'était cimentée sur une expérience qui avait poussé leurs ressources physiques et psychologiques aux limites les plus extrêmes (...)³⁰.

Je crois qu'il est possible de parler du *malungagem* comme d'un événement issu de la subjectivité afrodiasporique, de la subjectivité noire. On peut dire que c'est cette conscience de la communauté dans la souffrance et la solidarité qui a toujours poussé le *quilombo* sur le sol brésilien comme une contre-idéologie au colonialisme, comme la force motrice pour créer une communauté autre. Le *malungagem* est l'association et l'affection entre *malungos*. Il fonctionne comme un principe pour l'imaginaire discursif de la diaspora, ou comme une dynamique fondamentale pour l'engagement politique et l'action en faveur de l'identité et de la culture noires³¹. En bref, le *malungagem*, en tant que contre-idéologie au processus de déshumanisation, devient une affirmation de la vie et un symbole de survie.

28. Robert Walsh, cité par Jerome Branche, *Malungaje...*, 18.

29. *The Middle passage* (le passage du Milieu) évoque l'étape médiane du commerce triangulaire, celle du trafic des esclaves arrachés à l'Afrique noire pour les Caraïbes et les Amériques.

30. Jerome Branche, *Malungaje...*, 19-20.

31. Jerome Branche, *Malungaje...*, 24-25.

Loin de penser que le malungagem est un événement du passé, cette éthique afrocentrique continue de fomentier l'organisation politique des Afro-brésiliens par le compagnonnage, la solidarité, les liens de fraternité et de sororité, au-delà des pertes, des ruptures et des multiples formes de violence. Le *malugagem* continue de donner naissance à d'autres communautés, à de nouveaux quilombos comme formes uniques de l'afrodiaspora pour affirmer sa présence dans le monde.

Une interpellation pour la mission

En bref, nous avons essayé de dessiner une micro-cartographie qui donne de la visibilité au monde noir, plus spécifiquement à la résistance afro-brésilienne, et qui en dévoile le caractère théologique.

En effet, aborder la question de la résistance afrodiasporique constitue déjà en soi un acte de résistance et de subversion dans le discours théologique qui perpétue l'eurocentrisme par le racisme épistémique. Est-il possible d'espérer que la théologie de la libération rende justice à la praxis de la libération afrodiasporique et la reconnaisse comme un lieu de manifestation de la *Ruah* divine ? Une interpellation pour la mission aujourd'hui.

Cleusa Caldeira

Le processus synodal continental en Afrique

(...) ce processus synodal vient confirmer la manière de faire de l'Église en Afrique. En effet, enracinée dans les principes anthropologiques africains, en particulier la palabre, l'Ubuntu et l'Ujamaa, qui mettent l'accent sur l'esprit communautaire, le sens de la famille, le travail d'équipe, la solidarité et la convivialité, l'Église catholique en Afrique a grandi en tant que Famille de Dieu.

C'est dans ce sens que les Pères de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques en 1994 ont recommandé l'image de l'Église comme Famille de Dieu, dans la mesure où cette image met l'accent sur « l'attention aux autres, la solidarité, la chaleur dans les relations humaines, l'acceptation mutuelle, le dialogue et la confiance » (*Ecclesia in Africa*, n. 63). Ils ont voulu ainsi mettre en relief la famille africaine comme modèle pour vivre l'Église et vivre en Église.

Aussi, la communauté chrétienne de base est ce lieu privilégié pour faire l'expérience de l'esprit de famille et de la synodalité. Dans de nombreuses régions du continent, ces communautés sont la manifestation de l'Église en Afrique et constituent l'espace où les fidèles sont renouvelés et confirmés dans leur ministère baptismal et où ils expérimentent et vivent la synodalité comme mission, communion et participation.

En tant que manière d'être Église, les communautés chrétiennes de base entretiennent des relations interpersonnelles fortes, approfondissent leur sens d'appartenance communautaire, et promeuvent la proclamation active de l'Évangile du Seigneur ressuscité. Elles offrent des occasions de prière commune, d'interaction, de collaboration et de réflexion, accueillant et célébrant ainsi les dons et charismes uniques de chaque membre (...).

Fridolin Cardinal Ambongo, Archevêque de Kinshasa, Président du SCEAM, Addis-Abeba, *Extrait Discours d'ouverture*, le 2 mars 2023

Renouvelées dans le cheminement synodal de l'Église de l'Inde

Sœurs de la Sainte Famille de Bordeaux

Les Sœurs de la Sainte Famille de Bordeaux sont une congrégation religieuse présente en plusieurs parties du monde, y compris en Inde. Là, elles sont pleinement engagées dans le cheminement synodal de l'Église d'Asie et de l'Inde.

La croissance rapide de la science et de la technologie affecte la pensée des gens, leur moralité et surtout leur spiritualité. D'où la nécessité de changer les stratégies d'évangélisation en fonction des besoins de l'époque. Le synode est l'une de ces stratégies. En 2015, le pape François a parlé d'une Église synodale comme d'une Église qui écoute, plus que simplement entendre, une écoute mutuelle dans laquelle chacun a quelque chose à apprendre. Marcher ensemble peut apporter plus de connexion avec le peuple de Dieu.

Nous comprenons que la synodalité signifie une voie, un chemin ou un style spécifique et particulier, ou encore une méthode d'être Église en tant que peuple de Dieu. C'est un appel pour nous tous à cheminer ensemble, à écouter ensemble, à communiquer ensemble et à accomplir notre mission ensemble en tant que famille du peuple de Dieu dans l'Église.

Le synode sur la synodalité a été une bénédiction pour l'Église en Inde, car il a été le plus grand événement national - le premier de ce genre : 129 des 132 diocèses catholiques romains à travers les zones rurales, urbaines et même éloignées du pays y ont participé. Les célébrations eucharistiques inaugurales dans les diocèses se sont déroulées de manière solennelle et édifiante, certains diocèses les faisaient avec des responsables d'autres confessions et traditions. La préparation des consultations a inclus la traduction des documents dans 49 langues locales. Le logo et la bannière du synode ont été bien affichés dans les paroisses et les institutions, et la prière du synode a été récitée dans les familles et les paroisses.

Le scepticisme et la résistance initiaux ont fait que le processus synodal ait démarré lentement dans certains diocèses. Le manque de temps et la situation de la pandémie en cours ont limité la formation des coordinateurs et l'extension aux régions éloignées. Alors que les efforts ont été dirigés vers les fidèles les plus facilement disponibles, beaucoup de ceux qui étaient éloignés de l'Église n'ont pas pu être inclus. L'organisation et la facilitation des consultations ont été menées par le clergé/les religieux dans de nombreux diocèses où l'engagement des laïcs n'est pas encore effectif.

Avant tout, cette synodalité nous invite à avoir une relation juste avec la famille cosmique. Nous essayons de réexaminer notre relation avec la création entière, avec la nature. Les changements climatiques affectent la vie sur la terre de nombreuses manières. Ces changements ont des répercussions diverses sur l'écosystème et l'écologie, car le monde se réchauffe aujourd'hui plus rapidement qu'à tout autre moment de l'histoire.

En réponse à cette situation, nous avons, en tant que communauté, planté des arbres pour toutes les célébrations, ou tous les rassemblements dans l'église et dans la communauté. Bien que notre région soit connue comme une perpétuellement exposée à la sécheresse et dépendante de la mousson, nous avons relevé le défi en prenant soin de ces plantes et sensibilisant les enfants, les jeunes et les personnes qui nous entourent à faire de même. Aujourd'hui,

nous sommes heureux de voir les jeunes qui fournissent toujours de jeunes arbres aux gens pour les planter dans leur environnement. Cela apportera un avenir brillant et des changements dans notre district de Sivagangai.

Deuxièmement, c'est un renouveau pour nous de réexaminer nos relations entre nous, dans nos communautés et dans notre église locale. Après avoir entendu parler de cette synodalité, l'Église a fait l'effort d'inviter les laïcs, les religieux consacrés et les membres séculiers, et elle a expliqué le sens des concepts : la communion, la participation et la mission dans l'Église. Un temps a été accordé à l'ensemble du groupe pour partager leurs points de vue et opinions sur notre participation et notre rôle dans l'Église.

Nous avons été étonnées du partage ouvert de chacun, nous avons fait l'expérience de l'écoute générative et de la participation créative, qui nous donne l'espoir de revitaliser notre Église en tant que peuple de Dieu. Nous sommes conscientes que pour promouvoir une prise de décision plus consensuelle dans nos communautés, dans nos zones de mission, nous sommes mises au défi de passer du modèle de « contrôle de commandement » au modèle de consensus.

Troisièmement, nous avons été inspirées à développer de plus en plus la transparence dans notre prise de décision, dans la gestion financière et dans notre champ de mission. C'est un rappel pour nous de vivre notre charisme de communion dans et autour de la communauté, et de prendre des mesures pour une action transformatrice de notre vie et de notre mission. Cette synodalité nous a poussées à sortir de l'attitude d'individualisme pour passer à la communion.

Aujourd'hui, dans notre monde, il existe une conscience accrue de la liberté, de l'autonomie, de la dignité, des droits de l'homme, etc. Comme le dit saint Paul, l'Église est un corps dont tous les membres sont liés par une relation d'interdépendance et d'égale dignité, mais bien sûr avec des dons et des charismes différents. Ce cheminement ensemble nous invitera à renouveler nos mentalités et nos structures ecclésiales afin de vivre l'appel de Dieu pour l'Église au

milieu des signes des temps actuels. L'écoute de tout le peuple de Dieu nous conduit à respecter la dignité humaine et à privilégier les sans-voix et les abandonnés.

Notre Fondateur, Pierre Bienvenu, a cultivé l'appel à renouveler l'Église de son temps, a présenté au monde un Dieu proche et une Église à « visage familial », dont les premières communautés chrétiennes nous ont donné le goût. Inspiré par Dieu, il conçut le projet d'une vaste Société, très nouvelle pour son temps. Elle accueillerait en son sein des femmes et des hommes de toutes conditions et de toutes vocations.

Toutes, nous sommes appelées à vivre une seule vocation, celle de la sainteté, celle des chrétiens baptisés. Ainsi, le discours sur la synodalité va changer la façon dont nous participons tous à la construction de l'Église, et c'est le rêve et la vision du désir de notre fondateur :

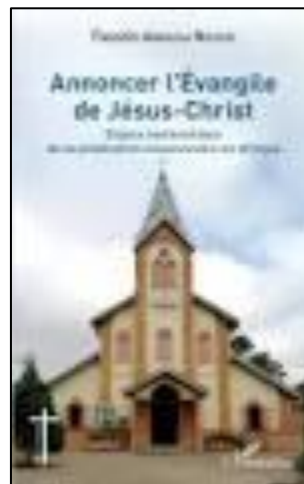
N'ayez qu'un seul cœur, un seul esprit, une seule volonté, pour faire aimer notre Seigneur et gagner tous les cœurs à lui, alors, ce bon Maître habitera au milieu de vous, et l'Association de la Sainte-Famille, fidèle à sa mission, continuera à faire le bien sur la terre ».

Sœurs de la Sainte Famille de Bordeaux

Recensions

Faustin Ambassa Ndjodo, *Annoncer l'Évangile de Jésus-Christ. Enjeux testimoniaux de la prédication missionnaire en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2022.

L'ouvrage de Mgr Faustin Ambassa Ndjodo s'offre d'emblée aux lecteurs comme un exemple de convergence entre l'identité de son auteur et l'objet de sa réflexion. Il se présente comme un cas de coïncidence remarquable entre l'intention d'un discours scientifique et l'effectivité de son déploiement. En effet, au fil de ses 252 pages rédigées dans un style empreint avantageusement de sérieux et de clarté, une double observation tombe sous les sens : d'une part, l'appartenance de Faustin Ambassa Ndjodo à la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie, les Scheutistes, et son service épiscopal cohabitent avec l'évangélisation ; d'autre part, les affirmations de facture théorique, qui constituent à proprement parler la missiologie, vont de pair avec un ensemble d'expériences pastorales qu'il est convenu de nommer sous le vocable de mission.



Tous ces éléments gravitent, à dire vrai, autour d'une thèse majeure : la réussite de l'évangélisation de l'Afrique contemporaine, en général, et de certaines régions telle que la partie septentrionale du Cameroun, en particulier, passe par l'articulation de la fidélité aux modèles bibliques et la capitalisation sur les formes actuelles de prédications populaires. Le contenu de cette conviction fondamentale se développe dans un itinéraire en cinq stations. Ce parcours pourrait se structurer en deux mouvements sur la base de leurs colorations thématiques respectives. Le premier s'inscrit résolument sur le plan biblique. Il explore

l'un et l'autre Testament, comme s'il voulait revisiter les sources scripturaires de la mission en convoquant d'innombrables péripécies. Il prête une attention particulière aux œuvres missionnaires de Jésus et aux initiatives du christianisme originel en la matière. Le second, plus contemporain, change de tonalité en faisant retentir deux notes : le témoignage spirituel et la description expérimentale. À ce niveau, un véritable tournant se produit dans la progression de l'ouvrage : on assiste à un changement de genre littéraire qui fait passer d'une analyse de type exégétique à une posture de nature contemplative. On ouvre alors les yeux sur des missionnaires-témoins et sur des prédicateurs populaires de tous les temps et de partout.

À notre avis, ce livre mérite d'être auréolé du titre de « manuel théorique et pratique de missiologie ». En le lisant, nous avons vécu un recyclage en la matière, comme si la culture missiologique acquise autrefois par la fréquentation de certains ouvrages classiques ou techniques se prolongeait. La plus-value que nous en avons recueillie se situe précisément à deux niveaux. D'un côté, l'intégration de la dimension testimoniale, qui associe engagement missionnaire et sainteté de vie et, de l'autre, la prise en compte des certaines activités inhabituelles, quoiqu'anciennes déjà, comme lieu de renouveau de l'action missionnaire. N'oublions pas, par ailleurs, qu'en intégrant le contexte africain contemporain dans sa réflexion, l'auteur permet de réaliser que l'inculturation, trop souvent confinée en liturgie, concerne également les pratiques de la mission.

Elvis Elengabeka

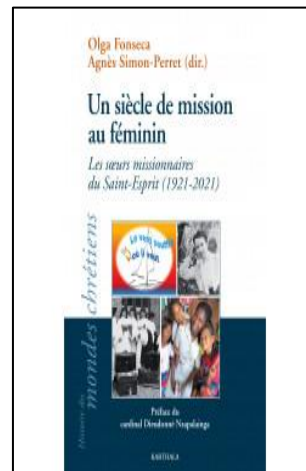
Olga Fonseca et Agnès Simon-Perret (dir.), *Un siècle de mission au féminin. Les sœurs missionnaires du Saint-Esprit (1921-2021)*, préface du cardinal Dieudonné Nzapalainga, Paris, Karthala, 2022.

Publié sous la direction d'Olga Fonseca et Agnès Simon-Perret, le livre est le fruit d'un colloque organisé à l'occasion des célébrations du centenaire des Sœurs missionnaires du Saint-Esprit (spiritaines) sur le thème : « Jésus et la Cananéenne ou l'interculturalité comme lieu missionnaire ». À l'entame de l'ouvrage, une approche biblique et théologique y est développée aboutissant à la définition de l'interculturalité comme une forme d'inter-religiosité et invitant à la rencontre avec l'autre. Ainsi, vivre l'interculturalité pour le missionnaire, c'est « mourir à soi-même, mourir à ses idées, à ses représentations, à sa propre

culture. Non parce qu'elles sont mauvaises, mais parce qu'elles sont forcément limitées alors que notre Dieu nous entraîne à son universel par l'Esprit » (19). Les débats et échanges autour de ce thème ont été l'occasion de revisiter l'histoire et la mission des sœurs spiritaines. Le livre contient dix-huit articles regroupés en quatre parties.

Dans la première partie intitulée « les chemins et les acteurs d'une fondation », la présentation de la chronologie de la vie d'Eugénie Caps entraîne le lecteur à voir chez la fondatrice des Sœurs spiritaines « une vie donnée au Seigneur, corps et âme, dans la joie comme dans les épreuves » (33). Le lecteur apprend que le désir de cette native de Lorraine était de fonder une congrégation uniquement missionnaire. Aussi l'adoption de cette attitude radicale — « mourir à soi-même » — et d'un objectif clair et précis — la mission — va-t-elle permettre à l'œuvre des spiritaines de s'étendre et de porter du fruit. Une sélection des correspondances d'Eugénie Caps et ses rencontres avec divers personnages attestent du rôle joué par une multitude de personnes pour faire éclore l'œuvre missionnaire. La collaboration et l'apport de chaque personne à la mission sont résumés dans ces mots : « Chacune a contribué selon sa grâce à la naissance et au développement de la même œuvre missionnaire voulue par Dieu : Celui qui plante et celui qui arrose ne font qu'un (1 Co 3, 8) » (118).

La deuxième partie ayant pour titre « une fondation dans un contexte de renouveau missionnaire » met en évidence les différentes influences du contexte de la fondation de la congrégation des Sœurs missionnaires du Saint-Esprit. Au lendemain de la Révolution française de 1789, on a assisté à une féminisation de la protestation ou forme de résistance/méfiance des femmes envers les bouleversements politiques. Cet esprit se prolonge aux XIX^e et XX^e siècles, et plusieurs congrégations féminines vont voir le jour dans le but d'« accroître la présence de l'Église dans le monde, en exerçant la charité au service des plus pauvres, en soignant, en enseignant dans les terres lointaines, en dépit des difficultés rencontrées » (122). De leur naissance le jour de l'Épiphanie 1921 aux différentes évolutions de leur histoire attestée dans leurs Constitutions, les Sœurs spiritaines tiennent à trois éléments fondamentaux qui articulent les intuitions initiales de leur fondatrice et les intuitions de la congrégation : 1) la vie profondément surnaturelle ou vie intérieure, 2) la spiritualité libermanienne axée sur le zèle apostolique et l'imitation du Christ, 3) l'organisation la plus adaptée au but de l'Institut (134-135).



La troisième partie «la mission des spiritaines sur le terrain. Quelques aspects des origines à aujourd'hui» revient sur l'expansion de l'œuvre d'Eugénie Caps en dehors de Farschviller (France), son lieu de fondation. Par exemple, dans la mission de Madagascar fondée en 1927 et fermée en 1954, la vie quotidienne des missionnaires spiritaines était rythmée par l'apprentissage de la langue malgache et le travail dans des écoles. Le renforcement du personnel dans les missions d'Afrique de l'Ouest évoqué comme raison principale du départ de Madagascar permettra d'ouvrir au Sénégal, en 1957.

Les articles de la quatrième partie du livre sur les « regards sur la mission chrétienne comme lieu d'une rencontre en profondeur hier, aujourd'hui, demain » abordent les aspects de la mission d'aujourd'hui. Une des attitudes en réponse à la question de savoir quel/quelle missionnaire aujourd'hui est celle recommandée par Pierre Diarra : « prier dans le secret du cœur avec insistance (...) pour être présent à l'autre et au monde dans un langage qu'il comprend » (341).

Le livre d'Olga Fonseca et Agnès Simon-Perret a le mérite de retracer une histoire missionnaire. Le lecteur y découvre les forces et les fragilités qui font partie d'une mission au féminin. On se méprendrait sur la réalité missionnaire si on sous-estimait cette histoire qui est comparable sous plusieurs aspects à celle de beaucoup d'autres familles religieuses. Il n'y a pas de honte à relire et à partager aussi la nôtre. Au contraire, une telle relecture sera libération des contraintes inutiles et une régénération de l'Institut missionnaire, et donc de l'Église.

Jean-Claude Angoula

Tiziano Tosolini, *Youth Insight*, Osaka, Asian Study Centre, Xaverian Missionaries, 2019.

Cette monographie sur la jeunesse (catholique) de la région Asie-Pacifique a été rédigée par quatre missionnaires xavériens. Elle donne un aperçu de la jeunesse en Indonésie, au Japon, aux Philippines et à Taiwan. Bien qu'il y ait des différences dans l'histoire de chacun de ces pays, nous pouvons néanmoins percevoir une situation similaire dans laquelle se trouve la jeunesse.

Le Père Valentin Shukuru part du rôle, dans le passé, de l'activisme des jeunes dans le réveil national de l'Indonésie dans le passé et lance un appel à la jeunesse pour qu'elle conserve cet esprit révolutionnaire, y compris au niveau de la vie chrétienne. Un problème

qu'il souligne est celui de la définition du terme « jeunesse » dans le contexte indonésien. Il signifie davantage « jeune d'esprit » que « jeune d'âge ». La jeunesse et l'adolescence sont donc des termes interchangeables, entre 16 et 30 ans. Les jeunes Indonésiens d'aujourd'hui sont de plus en plus éduqués, urbanisés et modernisés. Ils ont perdu une grande partie de leur identité, notamment en termes de nationalisme et de patriotisme. En outre, la jeunesse indonésienne est « à la fois très religieuse et technologiquement sophistiquée ». L'auteur y voit une caractéristique paradoxale (18). Le terme



« encore » est également utilisé à plusieurs reprises dans ce contexte, ce qui en dit long sur le point de vue de l'auteur quant à la description de la réalité. Il est intéressant de constater que les jeunes d'Indonésie, et d'Asie en général, ne réagissent pas de la même manière qu'en Occident. Par exemple, le regain d'intérêt des jeunes pour des formes plus normatives d'Islam (19) montre une nouvelle tendance qui peut nous apprendre quelque chose sur le danger moral actuel d'être obsédé par la consommation et l'hédonisme. La situation minoritaire de l'Église fait que les jeunes chrétiens deviennent des catholiques de plus en plus militants. En résumé, les jeunes Indonésiens trouvent (encore) un sens et une identité dans la religion (27).

Le Père Tiziano Tosolini décrit les différents maux qui affectent la jeunesse japonaise en cette période de déflation connue sous le nom de « décennie perdue ». Néanmoins, les jeunes Japonais sont heureux aujourd'hui, comme le soulignent les sondages d'opinion, parce que le Japon reste une nation riche et pacifique, avec un faible taux de criminalité, d'excellentes normes académiques et une infrastructure de vie bien établie (41). D'un autre côté, ce bonheur ressemble davantage à un slogan *carpe diem*, ne sachant pas ce que l'avenir leur réserve. Les jeunes adoptent une attitude « conformiste » dans la vie et ne s'engagent pas dans les questions politiques pour transformer la société. L'Église n'est pas non plus assez dynamique pour attirer les jeunes et leur donner de l'autonomie. L'Église pourrait offrir un bon antidote contre une société qui est devenue de plus en plus efficace, mais aussi de plus en plus solitaire et pauvre spirituellement.

Le Père Matteo Rebecchi décrit la situation aux Philippines, où les jeunes représentent l'épine dorsale de la société philippine et où la population catholique est la plus importante d'Asie. Dans la hiérarchie des besoins des Philippines, le premier est le *famillisme*, c'est-à-dire le besoin d'appartenir à une famille ou à un groupe (64). Cependant, à l'heure

actuelle, la famille philippine est de plus en plus fragile. Les jeunes se sentent donc de plus en plus seuls et certains choisissent de quitter leur environnement violent et de vivre dans la rue. De nombreux parents ne sont pas non plus en mesure d'assumer la responsabilité d'éduquer leurs enfants selon la vision catholique. La dévotion n'est pas toujours le reflet de la formation humaine. Des programmes de formation pour les familles catholiques sont donc souhaités (72). Ici aussi, l'auteur utilise beaucoup le mot « encore » chargé de valeurs dans le contexte des jeunes qui assistent (encore) à la messe, considèrent les enseignements de l'Église comme vrais, font confiance à l'Église et croient aux valeurs de la vie humaine (89), et adhèrent (encore) à la dévotion populaire en tant qu'expression corporelle de la foi (91). En soi, il n'y a aucun problème à être encore religieux, mais l'auteur souligne bien par la suite que la jeunesse philippine d'aujourd'hui a tendance à être « spirituelle » et de moins en moins « religieuse ». Une évolution intéressante est celle de *The Feast*, fondée par Bo Sanchez. Elle vise à atteindre les non-chrétiens. « L'atmosphère des rassemblements de *The Feast* rencontre l'esprit de la jeunesse : des chansons modernes, des témoignages de conversion et des expériences de l'Évangile mis en pratique » (97).

Enfin, le Père Fabrizio Tosolini évoque la situation de la jeunesse à Taiwan. La lutte constante pour la liberté et la démocratie rend les jeunes plus engagés dans la politique, la justice et la liberté démocratique. D'un autre côté, l'affaiblissement des liens familiaux, les déficiences objectives du système éducatif taïwanais et un sentiment accru de solitude et d'incertitude constituent également pour les jeunes de ce pays un facteur de déstabilisation. Comme au Japon, l'appartenance religieuse n'est pas exclusive, et pour les adolescents d'aujourd'hui, la religion est devenue quelque chose d'accidentel. En revanche, les temples bouddhistes de Taïwan sont en plein essor et les jeunes y sont attirés, car ils offrent de l'argent et une protection par les nombreuses offrandes qu'ils reçoivent (126). La créativité, l'esprit d'entreprise, l'exploration de nouvelles voies sont rares dans l'Église catholique et la transmission de la foi aux jeunes est donc entravée. D'autre part, c'est seulement la communauté fidèle qui peut donner une réponse à ces garçons et filles qui sont sous une grande pression et très seules (135).

Peter Baekelmans

Achevé d'imprimer par Corlet — 14110 Condé-en-Normandie
N° d'imprimeur : — dépôt légal : juin 2023 — imprimé en France
Commission Paritaire des Publications de Presse : Certificat n° 1025 G

SPIRITUS

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



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

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

**Spiritus est un instrument de libre recherche
au service de la Mission.
Les positions prises par les différents auteurs
n'engagent qu'eux-mêmes.**



Rédaction et administration de la revue
12 rue du P. Mazurié – 94550 Chevilly-Larue – France
Tél. : 00336 16 84 19 13 / 00336 10 33 39 45 / 00336 74 01 23 89
courriels de la rédaction :
poucouta@hotmail.com / spiritus.redaction@wanadoo.fr
courriel du service abonnements : asso.spiritus@gmail.com
Site : www.revue-spiritus.com

N° de commission paritaire : 1025 G 83668

Directeur de la publication : Paulin Poucouta

Directeur adjoint : Jean-Claude Angoula

Administratrice : Marie-Annick Crochet

Comité de rédaction : Peter Baekelmans, cism ; Marguerite Diop, fscm ; Bertrand Évelin, omi ; François Glory, mep ; Landry N'ngang Ekomie, Cssp ; Paul Quillet, sma ; Adrien Sawadogo, pb ; Agnès Simon-Perret, SMSpS ; Christian Tauchner, svd ; Ange Donald Akananou Zagoré, sma.

Conseil de rédaction : Catherine Chevalier ; Pierre Diarra ; Xavier Gué ; Ameer Jajé ; Catherine Marin ; Luiz Martinez-Saavedra ; Helmut Renard et les membres du Comité de rédaction.

Périodicité : mars, juin, septembre, décembre.

Cum permissu superiorum / Reproduction interdite sans autorisation.

TARIFS des ABONNEMENTS

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

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

Vente au numéro : 13 € le cahier

Vente en ligne : 10 € le cahier

L'affranchissement par avion est compris

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

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

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

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

BIC : PSSTFRPPPAR

Au nom de : Association de la revue Spiritus.