

## Actualité

- Document final du Synode sur l'Amazonie et Exhortation apostolique « Querida Amazonia »
- L'Église du Sénégal : enjeux actuels de la mission

## Dossier

*Dieu questionné : quelle mission ?*

## Varia

- Joseph Cardijn : la fécondité du « voir, juger, agir »

## Chroniques

- Les Églises du Burkina Faso dans la tourmente
- L'Église en Haïti : entre soumission et révolte



**Prochain dossier**

**61 ans au service de la mission : la revue Spiritus**

SPIRITUS : 13 €

SPIRITUS 240 ISSN 0038-7665

Dieu questionné : quelle mission ?

2020

# SPIRITUS

Revue  
d'expériences  
et de recherches  
missionnaires

**Dossier**

*Dieu questionné :  
quelle mission ?*

N° 240  
Septembre 2020

# Sommaire

*Édito : Que fais-tu donc de ta sœur ?  
Que fais-tu donc de ton frère ?*

## Actualité missionnaire

Sidnei Marco Dornelas 263

**Réflexions sur le Document final du Synode de l'Amazonie  
et l'Exhortation apostolique « Querida Amazonia »**

Sidnei Marco Dornelas a vécu de près la préparation et la célébration du synode panamazonien. Il revisite pour nous le Document final et l'Exhortation apostolique, montrant la complémentarité entre les deux textes. Surtout, il attire notre attention sur les conversions pastorale, culturelle, écologique et synodale auxquelles nous convie cet événement ecclésial.

Jean-Claude Angoula

**L'Église du Sénégal : enjeux actuels de la mission** 271

Les papes Benoît XVI et François ont fort apprécié le dynamisme de l'Église catholique sénégalaise. Néanmoins, les nouvelles données socio-religieuses « du pays de la Teranga » (de l'hospitalité) et les mutations internationales invitent les chrétiens à penser autrement la différence intra-ecclésiale et interreligieuse, ainsi que l'engagement dans la société. Il s'agit d'inventer une manière autre d'être Église.

## Dossier : Dieu questionné, quelle mission ?

Ambroise Laurent

### **L'indifférence religieuse : ressorts socio-anthropologiques et défi pour la mission**

279

L'indifférence religieuse se présente comme un fait, à la fois massif et silencieux, qui se répand dans nos sociétés. Après en avoir précisé la terminologie, l'auteur situe les faits, avant d'en analyser les ressorts psychosociologiques et anthropologiques. Il propose en conclusion une réflexion sur les enjeux de l'indifférence religieuse pour la mission.

Joëlle Ferry

### **Dieu questionné dans la Bible**

292

L'Écriture est un long et infini dialogue de l'humanité avec Dieu. Que d'invitations à la louange, que de paroles adressées au Seigneur pour le louer, en des paroles personnelles ou communautaires. La relation à Dieu se dit et s'approfondit aussi dans l'interrogation, le questionnement qui tient une large place dans la Bible.

Peter Baekelmans

### **Le bouddhisme et la question de Dieu**

304

Lorsqu'on l'interrogeait sur Dieu (Brahma ou Brahman), le Bouddha avait l'habitude de garder le silence. En effet, dans le bouddhisme, il n'y a pas grand-chose qui permette de « spéculer » sur Dieu. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de dieu dans le bouddhisme et que le bouddhisme est une religion athée. Dieu est au-delà de notre pensée.

Edouard Ade

### **Dieu questionné en Afrique**

315

La présente contribution s'efforce dans un premier temps de resituer le paradoxe historique du passage de la perception d'une Afrique athée à une Afrique incurablement religieuse. Elle cherchera ensuite à repérer des indices du questionnement de Dieu dans le vodun. Enfin, elle envisagera les niveaux où le questionnement de Dieu se fait aujourd'hui en Afrique. Ce qui aboutira à préciser le contenu de ce questionnement.

Jean-Louis Souletie

### **Théologie et sécularisation : nouvelle donne pour la foi et la raison**

328

Pour la théologie contemporaine, la sécularisation moderne est un fait inéluctable. Elle ne serait que l'aboutissement du mouvement de désacralisation dont les prophètes d'Israël ont été les initiateurs contre toute forme de sacré et d'idolâtrie. Cette sécularisation intérieure au christianisme nécessite de repenser la relation foi et raison pour vérifier comment l'affirmation de Dieu peut y garder sa pertinence.

Albert Rouet

**Sécularisation et annonce renouvelée** 340

La sécularisation ne se positionne pas contre le message de l'Église. Elle se situe ailleurs. Y répondre par le fondamentalisme théologique, spirituel ou institutionnel, c'est se positionner dans un monde dont on ne perçoit pas la nouveauté. En effet, la sécularisation donne à l'Église une chance considérable, celle de s'appauvrir et de revenir à sa mission originelle : une vie de relations fraternelles.

## Varia

Thierry Tilquin

**Joseph Cardijn : la fécondité du « voir, juger, agir »** 351

L'auteur veut rendre compte de la fécondité de l'action et de la méthode de Joseph-Léon Cardijn. Pour cela, dans un premier temps, il nous replonge dans sa vie. Dans un second temps, quelques exemples mettront en exergue cette fécondité en matière d'action sociale, de formation et de pratiques théologiques et ecclésiales.

## Chroniques

Jean-Paul Sagadou

**Les Églises du Burkina Faso dans la tourmente** 361

Le Burkina Faso est aujourd'hui rongé par le virus d'un terrorisme qui frappe tout le monde, mais surtout les chrétiens. Dans l'Église catholique, les catéchistes, piliers de l'évangélisation des villages, sont particulièrement visés. Mais, malgré les violences dont ils sont victimes, les chrétiens continuent à témoigner de la possibilité du vivre ensemble.

Jean-Yves Urfié

**L'Église en Haïti : entre soumission et révolte** 370

L'Église d'Haïti a du mal à sortir du contexte d'oppression et d'injustices qui a vu naître et grandir la première république noire. Mais les interpellations du vaudou et le réveil de communautés chrétiennes et religieuses raniment dans cette Église le souffle de Vatican II. N'est-ce pas là une des nombreuses raisons d'espérer ?

## Livres

**Recensions** 378

François-Xavier Amherdt, *Le mystère pascal. Aller au cœur de la foi.*

Marie-Hélène Robert (dir.), *L'accueil des nouveaux convertis dans les communautés chrétiennes. Actes de colloque, janvier 2017.*

Dysmas de Lassus, *Risques et dérives de la vie religieuse.*

Wilfrid Okambawa, *Le Superleadership par le dépouillement et l'amitié.*

## Document sur la Fraternité humaine

Au nom de Dieu qui a créé tous les êtres humains égaux en droits, en devoirs et en dignité, et les a appelés à coexister comme des frères entre eux, pour peupler la terre et y répandre les valeurs du bien, de la charité et de la paix.

Au nom de l'âme humaine innocente que Dieu a interdit de tuer, affirmant que quiconque tue une personne est comme s'il avait tué toute l'humanité et que quiconque en sauve une est comme s'il avait sauvé l'humanité entière.

Au nom des pauvres, des personnes dans la misère, dans le besoin et des exclus que Dieu a commandé de secourir comme un devoir demandé à tous les hommes et, d'une manière particulière, à tout homme fortuné et aisé.

Au nom des orphelins, des veuves, des réfugiés et des exilés de leurs foyers et de leurs pays ; de toutes les victimes des guerres, des persécutions et des injustices ; des faibles, de ceux qui vivent dans la peur, des prisonniers de guerre et des torturés en toute partie du monde, sans aucune distinction. Au nom des peuples qui ont perdu la sécurité, la paix et la coexistence commune, devenant victimes des destructions, des ruines et des guerres.

Au nom de la « *fraternité humaine* » qui embrasse tous les hommes, les unit et les rend égaux. Au nom de cette *fraternité* déchirée par les politiques d'intégrisme et de division, et par les systèmes de profit effréné et par les tendances idéologiques haineuses, qui manipulent les actions et les destins des hommes.

Au nom de la liberté, que Dieu a donnée à tous les êtres humains, les créant libres et les distinguant par elle. Au nom de la justice et de la miséricorde, fondements de la prospérité et pivots de la foi. Au nom de toutes les personnes de bonne volonté, présentes dans toutes les régions de la terre.

Au nom de Dieu et de tout cela, Al-Azhar al-Sharif — avec les musulmans, d'Orient et d'Occident —, conjointement avec l'Église catholique — avec les catholiques d'Orient et d'Occident, déclarent adopter la culture du dialogue comme chemin ; la collaboration commune comme conduite ; la connaissance réciproque comme méthode et critère.

(Pape François et Grand Imam d'Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb, *Document sur la Fraternité humaine, pour la paix et la coexistence humaine*, Abou Dabi, le 4 février 2019).

## ***Que fais-tu donc de ta sœur ? Que fais-tu donc de ton frère ?***

« **O**ù est-il donc ton Dieu ? Qui est-il ton Dieu ? Existe-t-il ton Dieu » ? Ces questions qu'entend le psalmiste, particulièrement dans les moments de crise, témoignent d'une expérience universelle, celle du Dieu questionné, même dans des contrées où la religiosité est bien vivace. Ces questionnements, dont la forme et l'expression varient selon les continents et les réalités socio-culturelles, ne sont pas anodins. Ils nous interpellent dans notre mission. Ce qui justifie le dossier que le numéro 240 de la revue *Spiritus y* consacre.

*Il s'ouvre par des précisions terminologiques et une analyse des ressorts historiques, psychologiques et socio-anthropologiques de l'indifférence religieuse. Après, nous reviendrons à la Bible où le dialogue entre Dieu et l'homme s'exprime souvent en termes de questionnements sur l'identité et le scandale du mal, prélude au cri de Jésus sur la croix : « Mon Dieu mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15, 34//)*

*Mais comment questionner Celui qui est au-delà de notre pensée, sinon par la maîtrise de soi, la méditation, le dépouillement ? C'est là la démarche du bouddhisme, qui annonce Celui qui s'est vidé lui-même par amour (cf. Ph 2, 6-11). En Afrique, quand il n'est pas nié, Dieu est questionné dans la lecture d'une histoire douloureuse, dans la détresse du quotidien, mais aussi lorsqu'il est pris en otage par des extrémismes religieux. En Occident, où l'espace religieux semble se rétrécir, ces questionnements s'expriment, entre autres, par la*

*sécularisation qui revendique l'autonomie de la personne et de la sphère publique. Cette démarche, intérieure au christianisme lui-même, convie « à repenser la relation foi et raison pour vérifier comment l'affirmation de Dieu peut y garder sa pertinence ». Nous redécouvrons Celui qui s'intéresse tellement à la personne qu'Il la respecte dans ses interrogations, ses doutes et même ses refus. Jésus le présente comme le père qui laisse partir son fils cadet, sans le retenir. À son retour, il l'accueille, sans chantage aucun (cf. Lc 15, 11-32).*

*En ce sens, la sécularisation, comme toutes les formes de questionnement, renouvelle l'annonce. Elle donne « une chance à l'Église, une chance considérable, celle de s'appauvrir et de revenir à son envoi originel : une vie de relations fraternelles » (Mgr Albert Rouet, p. 350). Nous redécouvrons que Dieu est chemin de fraternité.*

*Comme pour les premiers chrétiens, cette fraternité se ressourc dans « l'enseignement des apôtres, la fraction du pain et les prières » (Ac 2, 42). Elle s'actualise dans le partage, la justice et les droits humains, l'égalité hommes/femmes, le dialogue interculturel et interreligieux, les luttes pour l'écologie intégrale. Elle s'éprouve de manière particulière dans les moments de crise et de persécutions. Mais, quelle que soit la manière dont on en témoigne, par la parole et par les actes, la fraternité est un engagement au quotidien, à la fois modeste et audacieux, discret et lumineux, toujours respectueux de l'autre.*

*En somme, la question de Dieu appelle celle de la fraternité qui est au cœur de la vie et de la mission chrétiennes. La fraternité est le lieu où nous nous rencontrons, dans la pluralité de nos convictions et de nos trajectoires. Elle est la marque de l'humain en nous, en nos institutions, en notre histoire. C'est pourquoi, hier comme aujourd'hui, à nos légitimes questionnements existentiels, Dieu répond de diverses manières, certes, mais principalement par la question qu'il pose à Caïn : « Qu'as-tu fait de ton frère Abel ? » (cf. Gn 4, 9-10). Ce qui se traduit dans le quotidien : « Que fais-tu donc de ta sœur ? Que fais-tu donc de ton frère ? »*

*Paulin Poucouta*

## ***Réflexions sur le Document final du Synode de l'Amazonie et l'Exhortation apostolique « Querida Amazonia »***

*Sidnei Marco DORNELAS*

*Missionnaire scalabrinien, Sidnei Marco Dornelas a été conseiller auprès de la Commission spéciale pour la Mission Continentale de la CNBB (Brésil) entre 2010 et 2015. Il est actuellement directeur du Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA), à Buenos Aires.*

**D**e nombreuses controverses ont suivi le parcours du Synode de l'Amazonie, avec des répercussions sur le Document final (DF). D'une certaine manière, ces débats s'étendent également à la publication de l'Exhortation apostolique *Querida Amazonia* (QA), qui, pour certains, serait le dernier mot du pape sur des questions controversées, comme celle des *virii probati*.

Or, le processus reste encore ouvert, et nous sommes toujours en chemin. C'est ce que l'on peut retenir aussi bien du Document final que de l'Exhortation apostolique. C'est dans cette dynamique que s'inscrivent les réflexions que nous entendons proposer en parlant tour à tour des deux documents, de la conversion à laquelle invite le synode, du chemin d'inculturation qu'il demande d'emprunter et qui nous ouvre à la synodalité missionnaire.



## Deux documents, un seul chemin

Commençons par quelques précisions sur les caractéristiques des deux textes. Le Document final est le résultat du travail collectif réalisé par les participants au Synode. Il traduit l'intensité des contributions apportées pendant la période d'écoute et de travail synodal. *Querida Amazonia* est une exhortation. C'est la parole du pasteur qui s'adresse aux chrétiens de toutes les Églises, à partir de son expérience au Synode de l'Amazonie.

Le Document final a les limites d'un travail peu systématisé, tout juste sorti d'un chantier, avec de nombreuses questions ouvertes. L'Exhortation, elle, a la cohérence bien connue de la pensée du pape, reprenant à nouveaux frais des thèmes déjà traités. Le Document final vise, de manière directe et pragmatique, l'application des décisions du synode, *Querida Amazonia* cherche à sensibiliser ceux qui la lisent. L'Exhortation est chargée de motifs poétiques qui aident à exprimer la vision du pape. On y retrouve les rêves sociaux, culturels, écologiques et ecclésiaux du pape François, tandis que le Document Final annonce l'engagement de l'Église en Amazonie par rapport aux quatre conversions : pastorale, culturelle, écologique et synodale. Néanmoins, les deux textes rappellent la mission de médiation de l'Église entre les différentes forces qui s'affrontent en Panamazonie.

Il est bon de se rappeler que le pape annonce très clairement, au début de son exhortation, qu'il n'a pas l'intention de modifier ce qui a déjà été dit dans le Document final. Il veut le « présenter officiellement » et invite « à le lire intégralement » (QA 3). Il n'est pas possible d'appréhender correctement ce qui est présenté dans *Querida Amazonia* sans le rattacher à la richesse thématique du Document final. Nous ne pouvons pas réfléchir sur les rêves du pape sans prendre en compte, avec toutes ses contingences et contradictions, ce que le Document final nous dit sur les enjeux de la mission en Panamazonie. Avec le pape nous faisons confiance à l'action de la grâce, conscients qu'elle opère en nous, au moment même où nous sommes aux prises avec des processus contradictoires, qui exigent de nous des attitudes de conversion. Le chemin synodal, en effet, se poursuit sous d'autres formes.

## Des rêves qui provoquent à des attitudes de conversion

Les trois premiers chapitres de l'Exhortation *Querida Amazonia* nous parlent des trois rêves du pape : social, culturel et écologique. À partir du souci des pauvres, le pape évoque les grandes transformations que connaît l'Amazonie. Elles affectent ce qu'il y a de plus fragile dans le territoire et révèlent l'indifférence ainsi que la cupidité des grands intérêts économiques. On est frappé par le niveau de violence vécu dans toute la Panamazonie. *Querida Amazonia* demande de les désigner par « les noms qui leur correspondent : injustice et crime » (14). Devant cette réalité, *Querida Amazonia* rappelle la vocation de médiation de l'Église, qui invite tout le monde au dialogue, portant de manière privilégiée la voix des plus petits et des plus vulnérables, ceux qui n'ont aucun pouvoir de négociation (QA 27).

Le rêve social des pauvres et leur volonté d'être des protagonistes de la vie de la région conduisent au rêve culturel. En effet, gardant à l'esprit la vocation de médiation de l'Église, *Querida Amazonia* souligne son rôle dans l'éducation de la population, de « sorte qu'elle tire le meilleur d'elle-même » (QA 28). Dans le « polyèdre » de la Panamazonie, les pauvres ont une pluralité de visages comme le montrent, entre autres, les divers peuples autochtones, afro-descendants, populations riveraines. C'est dans le respect de leurs racines culturelles et de leurs identités qu'ils peuvent être des protagonistes du dialogue et de la pratique pédagogique. On est alors amené à observer l'environnement avec un regard neuf, qui prend en compte l'altérité de ces peuples. Le rêve écologique naît précisément de l'interaction entre les cultures.

Cependant, la diversité de cette richesse sociale et culturelle est menacée par la violence multiforme qui sévit sur le territoire. Reprenant les thèmes de *Laudato Si*, l'Église est partagée entre, d'une part, la soi-disant civilisation occidentale, avec son pouvoir politico-économique et son « paradigme technocratique et scientifique », et, d'autre part, les « cris de l'Amazonie » (QA 46ss). La dénonciation des menaces sur l'Amazonie montre son impact sur la vie de la planète et s'accompagne de l'appel à d'autres comportements et à un regard contemplatif sur la création. Ici

encore, *Querida Amazonia* accentue la mission éducatrice de l'Église et la valorisation de la culture des peuples autochtones. *Querida Amazonia* reprend l'*Instrumentum Laboris* qui envisage la mission comme un « désapprendre, apprendre, réapprendre ».

En fait, ce rêve écologique est étroitement lié au chapitre IV du Document final sur les « nouvelles pistes pour la conversion écologique ». Ce chapitre traduit la maturité de la réflexion des Églises locales sur l'environnement et les droits des peuples traditionnels. Il présente une position ferme et claire de l'Église sur la scène internationale concernant les questions liées au changement climatique et à l'exploitation économique prédatrice du territoire de la Panamazonie. En d'autres termes, le Document final montre ici une Église qui s'adresse « à l'extérieur », concrétisant les options de *Laudato Si*, assumées sur le territoire par les « pastorales sociales » et articulées ces dernières années par la « Rede Eclesial Panamazônica » (REPAM). D'une part, nous avons des propositions d'application du Synode, comme la création d'un observatoire socio-environnemental et pastoral au niveau panamazonien. D'autre part, le Document final indique son option dans le domaine de l'éducation et de la spiritualité des chrétiens, sur des thèmes de théologie morale et de la création. Il propose un ministère pour le soin de la « maison commune ».

Ce chapitre du Document final exprime les rêves social, culturel et écologique du pape, ainsi que le visage prophétique de l'Église missionnaire en Amazonie. La dimension de la pratique éducative, de la médiation culturelle, y est toujours présente et imprègne ces trois rêves. Entre les rêves social et écologique, d'écouter et de prendre soin des « pauvres » et de « l'environnement », il y a l'appel à la conversion culturelle qui renvoie aussi à une conversion pastorale et missionnaire. Cependant, s'il y a une clarté indéniable dans le positionnement de l'Église dans l'espace public international, « vers l'extérieur », on ne peut pas dire la même chose, lorsqu'il s'agit d'un regard « vers l'intérieur », de l'évangélisation sur le territoire. S'il nous semble trouver de la cohérence dans *Querida Amazonia*, lorsque le pape partage ses rêves, dans le Document final nous percevons beaucoup d'hésitations. Ici, au milieu de multiples doutes et

angoisses, on veut répondre aux nombreux défis missionnaires. On y sent vibrer la mission au quotidien avec ses conflits, ses contradictions, ses insuffisances et ses limites.

On voit ces perplexités particulièrement dans les chapitres II et III du Document final. Lors de la spécification des différents visages de l'Église missionnaire en Amazonie, le Document (DF 26-37) énumère une série de problèmes rencontrés par les Églises locales. En raison de ce tableau large et peu systématisé, les réponses suggérées manquent souvent de cohérence, laissant une impression d'impuissance face à une réalité complexe qui échappe aux Pères synodaux. Ils perçoivent clairement, d'une part, un territoire en transformation rapide et imprévisible, et, d'autre part, ils manifestent une profonde impuissance en raison du manque de ressources et de la fragilité des projets et initiatives mis en œuvre.

À côté de ce sentiment de perplexité, on peut percevoir la précarité de la construction d'une Église écartelée entre différents modèles de mission, souvent décalés les uns des autres. Malgré la longue histoire de l'Amazonie, c'est comme si la plupart des Églises locales devaient constamment recommencer, et cela en fonction d'un certain type d'aide extérieure. Bref, c'est une Église qui ne semble jamais atteindre son autonomie, écartelée entre ce qu'elle aurait pu être et ce qu'elle aspire encore à être. La conversion pastorale et culturelle doit faire face à de tels défis.

Par ailleurs, le chapitre III du Document final, qui traite de la « conversion culturelle », montre les difficultés et le flou liés au thème complexe de relations interculturelles et interreligieuses, et le lien avec l'inculturation de la foi. En effet, dans le Document les relations entre l'inculturation et les contacts interculturels ne semblent pas avoir trouvé un point de maturité. Le désir d'une plus grande proximité entre les différentes cultures s'exprime par des propositions telles que l'éducation interculturelle bilingue ou le rite amazonien. Mais ce désir cache mal les contradictions inhérentes à ce processus ainsi, que la difficulté de la tâche de médiation de l'Église dans sa mission au quotidien. Il s'agit d'une exigence « ad intra » qui doit être assumée avec une conviction

semblable à celle du pape lorsqu'il traite des relations interculturelles par rapport aux peuples autochtones.

L'identité et le dialogue ne s'opposent pas. L'identité culturelle propre s'approfondit et s'enrichit dans le dialogue avec les diversités. Et le meilleur moyen de la conserver, ce n'est pas un isolement appauvrissant (QA 37). Si cela est vrai pour les peuples autochtones, dans le processus d'inculturation de la foi, c'est également vrai du cheminement voulu pour l'Église missionnaire en Panamazonie.

### **Le chemin de l'inculturation**

En parlant du rêve ecclésial, le pape François fait une distinction importante entre interculturalité et inculturation. Alors que dans le Document final ils sont mêlés dans le même chapitre, sans une différenciation claire, dans *Querida Amazonia* le pape se réfère brièvement aux relations interculturelles, quand il s'agit du rêve culturel. Mais, il fait de l'inculturation la clé de la compréhension de son rêve ecclésial. Si le débat complexe et inachevé sur le contact entre les différentes cultures est un thème inépuisable en sciences sociales, le pape propose à son tour une autre approche de l'inculturation. En abordant l'expérience de l'évangélisation dans différentes cultures, le pape considère l'inculturation comme une expérience ecclésiale, une action de la grâce, qui ne peut se comprendre qu'à la lumière de la foi.

Ainsi, dans *Querida Amazonia*, l'évangélisation se réalise dans l'inculturation, qui est comme un « s'incarner » du kérygme (QA 6). Si l'annonce est ce qui donne l'identité à la mission de l'Église, par inculturation nous comprenons comment cette annonce devient « chair », comment elle s'insère dans le ressenti des différents peuples (EN 19-20). Le pape François se place ainsi en pleine continuité avec les orientations proposées dans *Evangelii Nuntiandi* (EN) et mûries par lui dans *Evangelii Gaudium* (EG). En se référant implicitement aux multiples attentes de la mission sur le territoire de la Panamazonie (QA 71-73), il y trouve une raison pour contextualiser la réflexion sur l'inculturation, comme un « apprendre à apprendre », en dialogue avec la sagesse ancestrale

des peuples et avec les exigences de la mission. C'est en situant les perplexités vécues à la lumière du processus d'inculturation que le pape nous aide à comprendre les « chemins » à suivre. Il nous rappelle que les étapes sont nécessairement lentes, souvent imprévisibles, par lesquelles la foi « s'incarne » dans la vie des peuples.

Le pape introduit un nouveau thème : le visage d'une « sainteté amazonienne ». Il commence par un point délicat, quand il dit que « l'inculturation de l'Évangile en Amazonie doit mieux intégrer la dimension sociale à la dimension spirituelle, de sorte que les plus pauvres ne soient pas obligés d'aller chercher hors de l'Église une spiritualité qui répond aux aspirations de leur dimension transcendante » (QA 76). Le véritable enjeu, c'est de passer d'un regard perplexe sur les réalités changeantes à des initiatives d'approche et d'insertion missionnaire qui prennent en compte la nouveauté de l'Évangile. Cela évoque des thèmes chers à *Evangelii Gaudium*, et que l'on trouve au début du chapitre II du Document final, comme la base des chemins de la « conversion pastorale » en Panamazonie. Si les perplexités vécues par les Églises semblent souvent la paralyser, l'inculturation invite à de nouveaux types d'interaction et à la créativité dans l'utilisation de nouvelles méthodes d'approche et d'accompagnement en pastorale.

Une sainteté amazonienne trouvera ses modèles dans la région, en dialogue avec les différents rites, symboles, coutumes, dans l'expression authentique et contextualisée de l'Évangile. Cette sainteté se réalise ainsi dans une lente interaction, dans la vie quotidienne de la mission, faite d'écoute mutuelle et d'efforts de compréhension. Tout au long du processus de préparation du Synode, en observant le terrain et ce qui s'y fait, nous avons retrouvé de nombreuses actions locales d'inculturation de la foi. Les évêques de la région accompagnent et soutiennent depuis de nombreuses années ces peuples de l'Amazonie dans la création de leurs manières authentiques de vivre la foi (QA 78). Concrètement, cela se réalise déjà en maints endroits, dans la manière de vivre en communauté, de célébrer les sacrements (QA 81-84), d'enseigner la catéchèse, d'organiser les ministères (QA 85-90).

Ainsi donc, indirectement, *Querida Amazonia* montre que le chemin de l'inculturation implique également celui des ministères à visage amazonien. Au fil du temps, en affrontant les besoins et les contingences propres à la marche de la foi en chaque communauté, l'on pourra envisager quelque chose de nouveau dans ce sens. Il appartient aux Églises de Panamazonie elles-mêmes d'apporter des propositions inculturées à la question des ministères, à partir de « communautés pleines de vie », expression authentique de la sainteté amazonienne.

## **Vers la synodalité missionnaire**

Le chemin de l'inculturation est également une expérience synodale. Dans le Document final, la synodalité est présentée comme la manière d'être Église en Amazonie. Les principales propositions pour l'application du Synode vont dans ce sens : une université de l'Amazonie, un Conseil Épiscopal pour la Panamazonie, la coordination de la REPAM dans la mise en réseau des Églises et des pastorales. Un nouveau paradigme est proposé : une Église, alliée des peuples, doit créer des structures synodales de participation. Les dernières pages de *Querida Amazonia* soulignent l'importance d'une « marche ensemble » et de la recherche de nouvelles voies d'évangélisation. Par ailleurs, l'Exhortation souligne la participation des femmes qui représentent dans la vie quotidienne des communautés cette incarnation de la foi. Le dialogue interreligieux, lui, invite toutes les expressions culturelles et religieuses à interagir avec l'annonce du message évangélique en Amazonie.

En somme, le rêve ecclésial du pape est celui de la synodalité missionnaire. Certes, cela ne diminue pas le poids des interpellations de la mission en Amazonie. Mais, il doit être partagé par tous, car la voie de l'inculturation est pour tous. Nous partageons tous les contradictions et les contingences qui ternissent la vie de nos Églises. Mais désormais, nous pouvons parler d'égal à égal, en marchant ensemble, à l'horizon de la « synodalité missionnaire » (DF 87-90).

Sidnei Marco DORNELAS

# ***L'Église du Sénégal : Enjeux actuels de la mission***

*Jean-Claude ANGOULA*

*Religieux spiritain d'origine camerounaise en mission au Sénégal depuis une vingtaine d'années, Jean-Claude Angoula est docteur en sociologie et doctorant en théologie. Il est actuellement directeur du Centre saint Augustin de Dakar, institut de philosophie et de théologie, et membre du conseil de rédaction de la revue Spiritus.*

**D**epuis le début des années 2000, l'Église catholique sénégalaise connaît une évolution et divers développements marqués par l'élaboration des plans d'action pastoraux au niveau de chaque diocèse, des charpentes diocésaines et la célébration de synodes diocésains. Le constat que cette Église est dynamique a été fait par les papes Benoît XVI et François. Le premier affirme :

De nombreuses structures ecclésiales permettent à vos communautés de se mettre avec efficacité au service des plus pauvres, signe de leur conscience que l'amour du prochain, enraciné dans l'amour de Dieu, est constitutif de la vie chrétienne<sup>1</sup>.

---

1. BENOÎT XVI, *Discours aux évêques de la conférence épiscopale du Sénégal-Mauritanie-Cap-Vert-Guinée-Bissau*, en visite *ad limina apostolorum*, 20 février 2006.



Le second écrit : « Certaines de vos Églises sont petites, fragiles, mais elles sont courageuses et généreuses dans l'annonce de la foi, et vous avez témoigné de leur réel dynamisme »<sup>2</sup>.

Une très grande partie des faits qui fondent une telle vision est incontestable. Il semble même qu'il y ait un accord sur le fond. Cependant, l'Église catholique sénégalaise doit-elle rester dans le constat de cette mission évangélisatrice où tout va bien ? N'existe-t-il pas d'autres appels à laquelle elle doit répondre ? Comme le reconnaît l'archevêque de Dakar, Mgr Benjamin Ndiaye : « En réalité, c'est un vaste chantier pastoral qui se présente devant nous, et qui requiert de nous une grande mobilisation de personnes et de moyens »<sup>3</sup>.

C'est dans la perspective d'élargissement du chantier dont parle Mgr Benjamin Ndiaye que s'inscrivent les analyses qui composent cet article sur les enjeux actuels de la mission au Sénégal. Après avoir présenté rapidement quelques éléments de la société sénégalaise dans laquelle se déploie la mission de l'Église (I), nous évoquerons les défis de la *Teranga*, de l'accueil mutuel, avec nos diversités, aussi bien à l'intérieur de l'Église que dans les relations entre chrétiens et musulmans (II), ainsi que la mission de rassembler à laquelle nous convoque ces défis (III). En somme, l'Église du Sénégal n'est-elle pas conviée à investir son dynamisme dans une nouvelle conscience missionnaire, dans l'inventivité d'une manière autre d'être Église ?

## **L'Église au cœur de la société sénégalaise**

Les réalités vécues quotidiennement par les populations sont de divers ordres. Au niveau socio-économique, un Plan stratégique Sénégal Émergent (PSE) avait été adopté en novembre 2012 par le gouvernement du Sénégal et ses partenaires du développement. Mais sa mise en œuvre est critiquée en raison de la persistance de la pauvreté dans les villages et les quartiers populaires des villes,

---

2. FRANÇOIS, *Discours aux évêques de la conférence épiscopale du Sénégal-Mauritanie-Cap-Vert-Guinée-Bissau*, visite *ad limina apostolorum*, 10 novembre 2014.

3. Benjamin NDIAYE, *Lettre circulaire*, n° 2, 28 août 2015.

le phénomène des enfants des rues et le chômage des jeunes. Malgré les discours de l'État sur la méritocratie, l'équité entre les personnes et le respect de la loi, de nombreuses études relèvent l'influence de la famille ou de l'ethnie dans l'attribution des postes de responsabilités.

Quant aux valeurs socio-culturelles, elles sont souvent présentées comme un des principaux déterminants structurels des relations sociales. Ainsi, le « cousinage à plaisanterie », sorte de « taquinerie entre ethnies », permet une grande solidarité des Sénégalais malgré la diversité des langues des religions et des opinions politiques<sup>4</sup>.

L'islam est la religion la plus importante en nombre d'adeptes (90 %) appartenant à des confréries – tijâniyya, mouridisme, qâdiria et layène. Viennent après, le christianisme (6 %), la religion traditionnelle, les autres confessions religieuses et les personnes qui affirment n'appartenir à aucune religion (4 %).

En raison d'une bonne appréciation de l'environnement socio-économique, l'Église catholique sénégalaise parvient, fermement, à répondre aux nombreuses angoisses des populations :

L'Église catholique, depuis toujours aux côtés des populations, ne saurait être simple spectatrice devant les défis à relever pour aider à assurer aux paysans, aux pasteurs et aux pêcheurs un avenir meilleur<sup>5</sup>.

L'appréciation de Jean-Paul Minvielle (*et al.*) sur Caritas-Sénégal peut s'étendre à d'autres structures pastorales qui se déploient dans les domaines de l'éducation, de la santé, de l'économie et la promotion humaine. Ces engagements traduisent la force dynamique des relations entre l'Église et la société :

L'ONG Caritas, qui dispose d'une antenne à Kaolack, joue également un rôle déterminant dans l'amélioration des conditions

- 
4. « Le cousinage à plaisanterie : une pratique traditionnelle de régulation sociale », dans *Les Cahiers de l'alternance*, n° 14, janvier 2011, p. 200-201.
  5. Les Évêques du Sénégal, *Lettre pastorale sur les « enjeux et défis du monde rural au Sénégal »*, 9 juin 2006, p. 5.

de vie des femmes et dans la lutte contre la pauvreté, avec la prise en charge des enfants non scolarisés, des enfants de la rue et l'aide aux groupements des femmes<sup>6</sup>.

Par ailleurs, l'on n'hésite pas à qualifier l'Église sénégalaise de « minorité agissante »<sup>7</sup> pour décrire le rôle de régulateurs sociaux de ses responsables lors des crises, sa capacité à agir et à s'organiser qui constitue véritablement le facteur clé de l'efficacité de sa présence dans un milieu où elle est minoritaire.

## **Les défis de la *Teranga***

L'Église du Sénégal est originale par la diversité de ses acteurs. Mais elle ne témoigne pas toujours du modèle de la *teranga* sénégalaise (accueil, hospitalité) qu'elle est censée incarner. Les relations sont parfois difficiles entre religieux et diocésains, entre religieux, entre diocésains, entre clergé et laïcs, entre fidèles laïcs.

Un clergé diocésain florissant et de nombreuses congrégations religieuses œuvrent dans l'Église du Sénégal. Les rapports entre religieux et diocésains sont parfois marqués par des malentendus liés à l'histoire. Ensemble, nous avons à les dépasser par des « liens rénovés de fraternité et de collaboration ». Dans le champ du Seigneur, la moisson est suffisamment abondante pour que chacun y trouve sa place.

Au sein des communautés religieuses, les personnes consacrées viennent de divers horizons – familial, social, racial, ethnique ou régional. Ce qui constitue une extraordinaire richesse. Malheureusement, ce peut être source d'incompréhensions entre membres d'une même famille religieuse. C'est pourquoi les religieux et religieuses sont provoqués à développer des stratégies qui favorisent la vie communautaire, imitant les valeurs d'unité et de communion des premières communautés chrétiennes (cf. Ac 2, 42-44). Dans cet esprit que le laïc Simon Goudiaby convie avec

---

6. Jean-Paul MINVIELLE et al., *La pauvreté au Sénégal. Des statistiques à la réalité*, Paris, Karthala, 2005, p. 255.

7. « Minorité agissante », dans *Le Quotidien*, n° 5166, mardi 12 mai 2020.

force les consacrés à rompre d'avec des pratiques qui hypothèquent la vie communautaire<sup>8</sup>.

Cette interpellation à la communion dans la diversité vaut pour l'ensemble de l'Église : laïcs, religieuses et clercs. En effet, la structuration des rapports entre différents acteurs de l'Église locale doit se laisser guider par le principe de « ressemblance au maximum au Christ »<sup>9</sup>. Certes, comme tout modèle de relations communautaires, la ressemblance au Christ est un idéal et son application ne vient pas nécessairement à bout des facteurs subjectifs. Mais, nous mettons notre confiance dans l'Esprit du Ressuscité. Comme au jour de Pentecôte, il vient, de nos diversités humaines et religieuses, faire une source de richesse fraternelle.

À propos du dialogue interreligieux, le pays de la Teranga est présenté comme le modèle de relations harmonieuses entre chrétiens (minoritaires) et les musulmans (largement majoritaires). Mais des contractions viennent parfois ternir ces relations.

Ainsi, persuadé du caractère injuste et nuisible aux relations isla-mo-chrétiennes, Mgr Jacques Sarr avait donné son point de vue sur l'interdiction de construire une église à Tivaouane, fief de la confrérie musulmane tijane : « Cette situation est en contradiction avec ce que nous connaissons du Sénégal, c'est-à-dire une cohabitation harmonieuse entre les différentes confessions religieuses »<sup>10</sup>.

Ces dernières années, les disputes autour du port du voile islamique dans certaines écoles catholiques de Dakar et de Saint-Louis ont montré encore à quel point la question religieuse reste très sensible. Les mariages entre chrétiens et musulmans et les œuvres sociales, lieux privilégiés de rencontre et de dialogue ne parviennent pas à stabiliser les relations interreligieuses. Ainsi,

---

8. Cf. Simon GOUDIABY, « Vision d'un laïc », dans *Vérité, liberté, responsabilité pour la mission féconde et épanouissante*, document final du 2<sup>e</sup> forum de la vie consacrée, Dakar, 28-31 octobre 2011, p. 58-59.

9. *Ibid.*, p. 59.

10. Jacques SARR, « Interview », dans *Horizons Africains*, n° 593, juin 2007, p. 19.

« en matière de paix religieuse et de cohésion nationale, rien n'est définitivement acquis »<sup>11</sup>.

## La mission de s'unir et d'unir

L'Église prend à cœur cette exigence du vivre-ensemble. Elle sait qu'elle doit contribuer à bâtir la cohésion sociale. On comprend les messages récurrents de nos pasteurs qui rappellent notre mission de s'unir et d'unir.

Ainsi, pour inviter au dialogue intra-ecclésial, Mgr Benjamin Ndiaye propose une sorte d'« arbre à palabres » pour résoudre les conflits : « Nous avons une culture de rencontres et de dialogue que nous avons héritée de nos ancêtres quand des problèmes se posent »<sup>12</sup>. Aux fidèles de son diocèse, il demande de contempler l'icône de Jésus pour partager ensemble une motivation fondamentale commune, pour vivre et agir ensemble sous son regard<sup>13</sup>.

À Thiès, Mgr André Guéye invite à la communion de charité qui passe par « le service humble et fraternel »<sup>14</sup>. Son prédécesseur prônait la même ecclésiologie lorsqu'il insistait sur la communion entre prêtres, laïcs et agents pastoraux, l'unité des cœurs et des esprits dans la diversité des charismes, des ministères et des services<sup>15</sup>. L'archevêque émérite de Dakar, cardinal Théodore Adrien Sarr, lui, exhorte la famille diocésaine à sortir des égoïsmes qui consistent à « ne penser qu'à nos intérêts, pour engranger des satisfactions personnelles »<sup>16</sup>.

---

11. Joseph-Roger de BENOIST, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal. Du milieu du XV<sup>e</sup> siècle à l'aube du troisième millénaire*, Paris, Karthala, 2008, p. 493.

12. Benjamin NDIAYE, cité par Coudou BADIANE, dans *L'Observateur*, n° 4370, jeudi 19 avril 2018, p. 3.

13. Id., *Homélie de la messe d'installation* du 2 février 2015.

14. André GUÉYE, Lettre pastorale n° 1, Thiès, 21 septembre 2013.

15. Jacques SARR, *L'Église catholique du Sénégal. Répertoire des diocèses du Sénégal*, (prés. Théodore Adrien SARR), janvier 1992, p. 107.

16. Théodore Adrien SARR, cité par Sophie THIOMBANE, « Organisation des religieuses dans un diocèse : l'exemple de l'UDR de Dakar », dans *Cahiers de philosophie et de théologie*, n° 2015/05, p. 116.

Des appels des autorités ecclésiales d'autres contrées incitent aussi à repenser la convivialité fraternelle. Ainsi, le cardinal João Braz de Aviz met en parallèle la base théologique de la co-essentialité et l'appel à construire la communion hors de tout esprit de concurrence entre dons hiérarchiques et dons charismatiques<sup>17</sup>. Le cardinal souligne l'enjeu d'une bonne collaboration entre religieux et évêques pour manifester aux chrétiens du Sénégal « le mystère de l'Église comme communion où s'articulent de manière originale et profonde les différents dons de l'Esprit Saint »<sup>18</sup>.

Le cardinal Fernando Filoni, lui, insiste sur la prise de conscience de la responsabilité commune, la création des conditions appropriées pour vivre et agir en fidélité aux conseils évangéliques, la communion organique entre personnes consacrées, l'amour fraternel et le respect mutuel, le travail ensemble entre instituts et en communion avec l'Église locale<sup>19</sup>.

En ce qui concerne le dialogue islamo-chrétien, la conférence épiscopale régionale de l'Afrique de l'Ouest (CERAO-RECOWA) rappelle le destin commun qui lie chrétiens et musulmans<sup>20</sup>. Pour cela, « il ne doit point y avoir de discrimination, de quelque forme que ce soit, basée sur la foi, la race, le genre et le statut social, puisque nous sommes tous enfants de Dieu et, par conséquent, frères et sœurs »<sup>21</sup>.

En réalité, tous ces appels à l'unité rejoignent les attentes de tous les croyants. En effet, comment les chrétiens peuvent-ils s'éloigner de leur vocation à l'unité et de leur mission, d'autant plus que leur manière de vivre l'unité à l'interne constitue un témoignage pour le dialogue islamo-chrétien (cf. Jn 13, 35) ? Comment ignorer *le Document sur la Fraternité humaine* signé conjointement par le pape François et le Grand Imam d'Al-Azhar Ahmad Al-Tayeb, à Abou Dabi, le 4 février 2019 ?

---

17. João Braz de AVIZ, *Lettre à Mgr Benjamin Ndiaye*, 27 janvier 2015.

18. *Ibid.*

19. Fernando FILONI, *Message à l'occasion de la 10<sup>e</sup> Assemblée Générale statutaire de l'URCAO*, Dakar, 5-10 février 2018.

20. RECOWA-CERAO, *Message final*, Yamoussoukro, du 23 au 29 janvier 2012, Communiqué de presse.

21. *Id.*

## Être Église autrement

En définitive, les questions de Théodore Ndok Ndiaye sont encore d'actualité : « Où en est le Sénégal, pays de l'enracinement et de l'ouverture ? Et quel enracinement, quelle ouverture ? Quel enracinement interne ? Quelle ouverture externe ? »<sup>22</sup>. Ces interrogations invitent à renouveler le dynamisme pastoral et missionnaire de notre Église, à penser une pastorale qui prenne en compte les besoins du terrain, qui invente notre manière d'être Église. Il nous faut repenser la diversité intra-ecclésiale et interreligieuse, revisiter nos traditions de convivialité, de cohésion sociale et les riches contributions qu'y apportent les théologies en vue du « redressement »<sup>23</sup> de l'Église et de la société.

Mais, il ne suffit pas d'évoquer les terreaux culturels de paix pour que l'harmonie s'installe automatiquement dans les rapports interpersonnels et intercommunautaires. Il faut encore donner à la culture et aux messages sur la paix interreligieuse leur force mobilisatrice. Étant donné que la mission dans ce contexte de l'Église locale se joue au croisement de la Parole, du témoignage des annonceurs et des relations avec les adeptes du soufisme, c'est à travers un nouvel effort d'élaboration d'une pensée systémique par le théologien de la mission que le terrain missionnaire redeviendra le lieu d'appropriation des textes et traditions sacrés sur l'amour du prochain et sur la mission.

Jean-Claude ANGOULA

---

22. Théodore Ndok NDIAYE, *Quel Sénégal pour demain ? Une vision chrétienne et citoyenne*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 36.

23. Léon DIOUF, *Église locale et crise africaine. Le cas de Dakar*, Paris, Karthala, 2001, p. 191.

## ***L'indifférence religieuse : ressorts socio-anthropologiques et défi pour la mission***

*Ambroise LAURENT*

*Ambroise Laurent est Secrétaire général adjoint de la Conférence des Évêques de France, chargé des questions économiques, sociales et juridiques, depuis septembre 2018<sup>1</sup>.*

**L'**indifférence religieuse se présente comme un fait, à la fois massif et silencieux, qui se répand dans nos sociétés. Ce phénomène n'a pas d'âge et a de tout temps existé. Mais il est néanmoins passé du registre de l'exception à celui de la norme commune.

Après en avoir précisé la terminologie, nous situerons les faits, puis nous en analyserons les ressorts psychosociologiques et anthropologiques. Nous concluons brièvement par les enjeux de l'indifférence religieuse pour la mission.

---

1. Ambroise LAURENT a publié : « Penser l'indifférence religieuse », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 142 n° 2, Avril-juin 2020, p. 231 - 249.



## Question de terminologie

Précisons tout d'abord les termes. L'indifférence religieuse n'est pas l'incroyance. Celle-ci en effet va de l'athéisme (que l'on peut définir comme le refus conscient de l'affirmation de l'existence de Dieu, un antithéisme en fait) à l'agnosticisme (qui met en avant qu'il est impossible de se prononcer sur l'existence de Dieu). L'indifférence religieuse se situe, elle, hors du champ de l'incroyance, qui se définit par rapport à l'objet de la croyance religieuse. Car l'incroyant ne croit pas ce que le croyant croit. L'indifférent religieux est, lui, tout simplement non-croyant. Il se situe aussi loin de l'incroyance que de la croyance, ailleurs.

Nous sommes ici en présence d'un apathéisme (une apathie pour la question de Dieu) qui d'ailleurs ne procède pas d'une pensée, mais d'un mode de vie. Celui-ci n'entretient aucune relation avec ce qui a trait au religieux. Notons que cet apathéisme peut procéder de la désuétude ou de l'ignorance.

Ainsi, nous parlerons d'indifférence positive quand l'indifférent religieux n'ignore pas la question religieuse, mais qu'il s'en désintéresse ou s'en est détaché. La question n'est pas envisagée, elle est hors du champ de sa volonté. Nous parlerons d'indifférence négative quand l'indifférent religieux ignore l'existence même de la question religieuse. La question lui est étrangère, elle est hors du champ de sa conscience.

L'indifférence religieuse est pourtant, paradoxalement, un phénomène... religieux ! Décrite, définie et pensée du point de vue de cette thématique, elle est ce qui ramène l'indifférence dans le champ du religieux, ce qui la convoque dans ce domaine qu'elle ne connaît pas (et qui la connaît si peu) et pour lequel elle ne manifeste aucun intérêt ou attrait quelconque. L'indifférence religieuse est donc religieuse à son corps défendant. Nous la nommons ainsi<sup>2</sup> pour pouvoir la saisir, à tout le moins tenter de l'appréhender, elle qui, sinon, nous échapperait.

---

2. Il faudrait d'ailleurs l'appeler indifférence non religieuse pour lui être vraiment fidèle !

## Les faits

Pour l'Europe, les données des « European Values Studies » menées dans vingt-quatre pays de l'Union en 2008 indiquent que 26 % des personnes interrogées ne croient pas en Dieu (20 % en 1990) et que, pour 24 % des sondés, la religion n'est pas importante du tout (19 % en 2009). Pierre Brechon<sup>3</sup> met en rapport cette progression avec celle du nombre de personnes qui n'ont jamais été « membres d'une religion » : 19 % en 2008 (9 % en 1990). Ceci souligne l'importance de l'impact de la rupture de transmission en matière religieuse.

30 % des personnes interrogées se déclarent « non religieuses » (ni religieuses, ni athées). Si nous croisons ce sentiment avec l'affirmation de l'importance de la religion pour les personnes interrogées, nous approchons mieux le phénomène de l'indifférence religieuse totale : 16 % des personnes interrogées en 2008 indiquent à la fois qu'elles ne sont pas religieuses et que la religion n'est pas importante du tout pour elles.

L'indicateur de religiosité (qui combine réponses sur les croyances et indications sur les pratiques) est nul ou quasi-nul pour 26 % des personnes interrogées : compte tenu des 8 % d'athées dont l'indicateur est le plus faible, nous trouvons un contingent de 18 % de non-religieux, que l'on peut donc qualifier d'indifférents totaux, proche des 16 % ci-dessus identifiés.

Majoritaires en France, en Grande-Bretagne, en Tchéquie et en Suède, les non-religieux le sont aussi parmi les moins de 30 ans en Europe (55 % de « none » parmi ces jeunes.). En France (où ils sont 64 % des moins de 30 ans) et en Grande-Bretagne (où ils sont 70 %), 80 % de ces « none » ont été élevés en dehors de toute appartenance religieuse. Plus de 50 % des jeunes de ces deux pays peuvent être considérés comme vraiment indifférents<sup>4</sup>. Cet effet de

---

3. Cf. Pierre BRECHON, *Sociologie de l'athéisme et de l'indifférence religieuse*, Actes du colloque de l'AFSR de Février 2016, inédit.

4. Cf. Stephen BULLIVANT, *Les jeunes adultes et la religion en Europe*, Présentation des résultats de l'enquête sociale européenne (2014-16) en vue d'informer le Synode des évêques 2018, London/Paris, St Mary's University/Institut Catholique de Paris.

génération et l'impact de l'absence de transmission annoncent une montée rapide de l'indifférence dans les années à venir.

Pour les États-Unis, nous pouvons approcher le phénomène via les données du Pew Research Center. L'indifférence religieuse n'est pas identifiée en elle-même. Elle peut néanmoins être approchée via le croisement des données sur les non-affiliés à une religion déclarée (unaffiliated ou none of the above) et celles sur ceux pour qui la religion n'est pas importante. Les « none » représentaient 23 % des Américains en 2014 (16 % en 2007) et trois fois plus que dans les années 1990 selon le Public Religion Research Institute qui donne le chiffre de 24 % pour 2016.

Parmi les 16 % des personnes interrogées pour qui la religion n'est pas du tout ou pas vraiment importante, on recense des athées (3 %) et des agnostiques déclarés (4 %) et 9 % de « none » que l'on pourrait donc qualifier d'indifférents. À noter que nous avons aussi 7 % de « none » pour qui la religion est importante à des degrés divers : il n'est pas possible de les considérer comme indifférents.

Mais ce dernier nombre est en recul et l'indifférence gagne donc du terrain par augmentation de la part des 'none' au sein de la population américaine et, en leur sein, de ceux qui ne considèrent pas la religion comme importante. Il faut noter enfin que 1/3 des « millenials » (jeunes nés entre 1981 et 1996) se situent dans cette catégorie des « none ».

Si donc la prévalence de l'indifférence religieuse semble moins importante aux États-Unis qu'en Europe, elle est néanmoins en progression et celle-ci va s'affirmer avec la montée en puissance des jeunes générations sensiblement plus indifférentes que les précédentes.

Une revue rapide des données disponibles montre que le phénomène est surtout occidental, même s'il existe sous d'autres latitudes, comme par exemple en Chine (30 % à 40 % d'indifférents).

## Les ressorts psycho-sociologiques

L'indifférence religieuse n'est pas un phénomène propre à notre temps.

Déjà dans l'Antiquité grecque, les sceptiques avec Pyrron et les cyniques avec Diogène s'écartaient de la question de l'existence ou non des dieux pour se mettre à distance de tout trouble et professer leur indifférence vis-à-vis de ces débats qui agitaient l'agora. « La pente est à l'indifférence qui gagne partout » écrivait Bossuet en 1691 dans ses *Avertissements aux Protestants*. Et dans son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Lammenais s'alarmait en 1817-1823 :

Le siècle le plus malade n'est pas celui qui se passionne pour l'erreur, mais le siècle qui néglige, qui dédaigne la vérité (...) cette indifférence léthargique où nous voyons tomber [la société en Europe], ce profond assoupissement, qui l'en tirera ?

Mais la réapparition et le développement de l'indifférence religieuse de nos jours ont à voir avec cette évolution historique majeure qu'est la sécularisation : le monde n'est plus régi par le sacré mais par le profane. Nous assistons au passage d'un monde religieux à un monde laïcisé puis à un monde post-religieux. La première phase nous semble caractéristique de la modernité, la seconde de la post-modernité.

### *La modernité*

Notre modernité vient de loin, de la Renaissance et des Lumières, elle a dominé le XX<sup>e</sup> siècle et elle est maintenant en train de s'estomper. Passons en revue quatre de ses traits constitutifs : l'humanisme, le rationalisme, le progressisme et le pluralisme.

L'humanisme place l'homme au centre du monde et l'instaure comme la valeur suprême. Ce faisant, il s'éloigne de Dieu perçu *in fine* comme un concurrent à la légitimité contestable, voire comme un instrument de domination aux mains de puissants ou comme une projection aliénante. L'humanisme peut se conjuguer avec la

foi religieuse, mais il peut s'en écarter progressivement voire radicalement.

Le rationalisme se déploie sans faire appel à Dieu. Celui-ci passe de l'évidence à la relégation au rang d'hypothèse inutile. La raison n'est plus instruite par la foi et ne lui est plus ordonnée.

Le progressisme est l'optimisme de la modernité. Il professe que l'histoire a un sens qui est mondain et entend s'inscrire dans cette dynamique et la favoriser. Ce faisant, sa recherche de l'efficacité l'emporte sur toute préoccupation de vérité, celle-ci étant d'ailleurs supposée se concrétiser dans ce mouvement même du progrès en cours.

Le pluralisme acquiert droit de cité avec la laïcisation qui met à parité les différentes confessions religieuses. La religion exclusive ou dominante perd son rôle unifiant et sa puissance sacrale qui est transférée et captée par le pouvoir politique. L'État l'emporte sur l'Église, les gouvernants sur les clercs. La laïcisation de fait des sociétés tend à répudier le religieux et à le reléguer dans l'espace privé, hors de l'espace commun.

Ces quatre caractéristiques de la modernité se sont conjuguées pour rétrécir progressivement le champ du religieux. À celui-ci, par nature unifiant et intégrateur, s'est substituée une téléologie profane, idéaliste, optimiste, conquérante. Comme le souligne Danièle Hervieu-Léger,

la modernité abolit la religion, mais elle crée en même temps l'espace-temps d'une utopie qui dans sa structure même demeure en affinité avec une problématique religieuse d'accomplissement et de salut<sup>5</sup>.

Humanisme, rationalisme, progressisme et pluralisme ont favorisé la montée en puissance de l'athéisme et de l'agnosticisme notamment chez les intellectuels, mais aussi l'apparition d'une indifférence religieuse chez un plus grand nombre (à commencer

---

5. Danièle HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf, 1986, p. 224.

par la déchristianisation de la classe ouvrière). Cette indifférence religieuse « positive » pour reprendre notre typologie ci-dessus n'est pas ignorance, mais désintérêt, détachement, désuétude. Elle n'est pas argumentée, elle est simple abandon des pratiques et sortie du champ du religieux. Et elle continue de nos jours de se développer en raison de l'hystérésis des effets de la modernité dans nos sociétés postmodernes.

### *La postmodernité*

À la fin des trente glorieuses, la postmodernité naît de la crise des espoirs placés dans la modernité, de la mise en cause de l'humanisme, du rationalisme, du progressisme. Seul le pluralisme trouve grâce à notre époque postmoderne, mais il prend le visage du relativisme. Détaillons les quatre traits constitutifs qui ont pris le relais des quatre dimensions de la modernité et qui caractérisent le paysage contemporain : individualisme, complexité, consumérisme et relativisme.

L'individualisme a pris pragmatiquement le relais de l'humanisme, victime de son idéalisme. Comment continuer de croire en l'homme après les désastres du XX<sup>e</sup> siècle ? Les institutions et appartenances collectives sont frappées du soupçon de ne pas respecter les personnes et elles sont en déclin, jusque dans les familles qui sont passées d'élargies à nucléaires et de naturelles à recomposées. Les appartenances ne sont plus de fait, elles sont toutes d'élection. Cette évolution se conjugue avec la défiance vis-à-vis des autorités établies et le rejet des instances hiérarchiques normatives. L'auto-référentialité est de mise, l'individu est maître de sa vérité et de son éthique.

La complexité du monde met à mal le rationalisme et son ambition de l'expliquer de manière assurée. À l'ivresse des conquêtes succède le doute sur leur utilisation, mais aussi le désarroi face à l'impossibilité d'en rendre compte de manière unifiée et cohérente. Les rationalités se conjuguent désormais au pluriel, les savoirs se spécialisent de manière toujours plus fine, les approches ne sont plus que sectorielles et partielles. Cette complexité envahissante affaiblit l'idée même qu'une vérité

pourrait exister et entretient le renoncement à penser (et à enseigner et transmettre) le bien, le juste, le vrai. Il n'y a plus que des rationalités contestables et des vérités partielles qui le sont tout autant.

Le consumérisme matérialiste et hédoniste a pris le relais du rêve progressiste. Il y a bien eu progrès, mais au pluriel et sans majuscule. L'humanité n'a jamais connu une telle abondance de biens et services, elle n'a jamais été si sollicitée pour s'en saisir et en jouir. Avec certes d'immenses disparités entre eux, les hommes sont désormais à l'abri des grandes craintes vitales qu'ils avaient jusqu'alors éprouvées. Les interrogations (sur le sens de la vie, l'au-delà de la mort, etc.) liées à ces situations de précarité révolues ont laissé la place à la multiplication des occupations mondaines : le mal et la mort, l'inquiétude vitale pour le lendemain ne font plus partie du paysage. L'intérêt s'est déplacé et porté ailleurs, sur des sujets d'intérêt personnel et sectoriel. Le divertissement, au sens pascalien du terme, domine. « Un jour viendra où on tiendra tout dans l'indifférence excepté le plaisir et les affaires »<sup>6</sup>, annonçait Bossuet.

Le relativisme est le nouveau visage du pluralisme. Il ne s'agit plus seulement de respecter l'altérité, la différence ni a fortiori de s'y intéresser. Il convient de ne pas s'en laisser conter par cette diversité religieuse (et plus généralement par la diversité des opinions) et d'en reprendre personnellement la mesure en affirmant que toutes ces confessions se valent et qu'il n'y a là que matière à des opinions subjectives et à des choix individuels. Ceux-ci peuvent d'ailleurs aussi bien prendre la forme d'un syncrétisme bricolé comme chacun l'entend que d'un nihilisme dédaigneux professant le dérisoire et l'inanité de telles croyances.

Notre postmodernité occidentale est marquée par cette disparition des affirmations à portée générale et ce repli de l'individu sur lui-même. Sceptique, critique, hédoniste et individualiste, elle a achevé de dépouiller le religieux de tout statut de réalité objective, reconnue par un corps social d'appartenance prenant forme institutionnelle. Le champ du religieux n'est plus restreint comme

---

6. Jacques Bénigne BOSSUET, *Œuvres complètes*, Paris, Lebel, 1816, p. 281.

au stade de la modernité, il est devenu strictement personnel. Il n'appartient plus au monde commun.

Dans ce contexte, l'indifférence religieuse ne peut que prospérer. Le monde individualiste, complexe, consumériste et relativiste s'est replié sur lui-même, vit dans l'immanence sans ouverture possible à la transcendance. L'athéisme et l'agnosticisme ne sont plus eux-mêmes que des opinions personnelles. L'indifférence négative par ignorance et surtout l'indifférence concrète, pratique ne peuvent que se répandre. L'apathéisme apparaît bien être la manifestation logique de l'« exculturation » de la religion dans ce monde postmoderne.

Comme le souligne Gaston Pietri, « la société postmoderne radicalise l'obstacle et l'indifférence tranquille en est la manifestation la plus redoutable »<sup>7</sup>.

## **Les ressorts anthropologiques**

Pour les croyants, l'indifférence religieuse est une énigme inquiétante. Elle suscite de leur part une première réaction de surprise et d'incrédulité : on peut ne pas croire ou croire faiblement ou avec hésitation ou ne pas savoir si l'on croit ou ne pas vouloir se prononcer. Mais vivre comme si la question ne se posait pas, est-ce vraiment possible ?

Vincenzo Miano, qui fut secrétaire du Secrétariat pour les non-croyants de sa création en 1965 jusqu'en 1980, s'interrogeait en ces termes :

Cette absence d'inquiétude et d'interrogation religieuse à quelque chose d'inexplicable pour qui se meut dans un horizon religieux ou même seulement métaphysique. Cette indifférence ne peut se

---

7. Gaston PIETRI, *L'indifférence religieuse*, *Études*, Octobre 1989, p. 383. Voir aussi Paul VALADIER, « Société moderne et indifférence religieuse », dans *Catéchèse*, n° 110-111, 1988, Paris, p. 73.



trouver que dans une situation de total « oubli de l'être » lié à son tour à une mentalité empiriste et pragmatiste<sup>8</sup>.

Dans *Gaudium et Spes*, le Concile Vatican II a pris acte que des hommes pouvaient être indifférents, mais en minorant le phénomène : « ils paraissent étrangers à toute inquiétude religieuse et ne voient pas pourquoi ils se soucieraient encore de religion » (GS 19 § 2). En fait, il s'agit d'une apparence : ils semblent indifférents, mais, dans la réalité, ne le sont pas, car, comme le texte le précise ensuite : « l'homme (...) ne sera jamais tout à fait indifférent au problème religieux » (GS 41 § 1). L'indifférence serait donc un masque, l'indifférent ne le serait jamais totalement. En effet, « l'homme voudra toujours connaître, ne serait-ce que confusément, la signification de sa vie, de ses activités et de sa mort » (GS 41 § 1). Car « à certaines heures, en effet, principalement à l'occasion des grands événements de la vie, personne ne peut totalement éviter ce genre d'interrogation » (GS 21 § 4).

L'anthropologie chrétienne constate donc l'indifférence religieuse, mais ne lui reconnaît pas la possibilité d'être absolue et définitive. Car Dieu ne cesse de solliciter l'homme et la nature humaine, créée à l'image de Dieu et à sa ressemblance, est intrinsèquement tournée vers Lui. Citons ici de nouveau, mais cette fois-ci entièrement, le texte conciliaire : « l'homme, *sans cesse sollicité par l'Esprit de Dieu*, ne sera jamais tout à fait indifférent aux problèmes religieux » (GS 41 § 1, italiques de notre fait). *Gaudium et Spes* reprend en finale de son chapitre 21 la citation célèbre de Saint Augustin : « Tu nous as fait pour toi, Seigneur, et notre cœur ne connaît aucun répit jusqu'à ce qu'il trouve son repos en toi »<sup>9</sup>.

Cette interrogation chrétienne sur la possibilité ou non d'être indifférent rejoint la question anthropologique : l'homme est-il un « animal religieux », un *homo religiosus* comme l'affirme Mircea Eliade ? Le spécialiste des religions Michel Meslin rappelle la définition qu'en donnait Eliade : « L'homo religiosus croit toujours

---

8. Vincenzo MIANO, *Étude théologique dans Secrétariat pour les non-croyants, L'indifférence religieuse*, Paris, 1983, p. 29-30.

9. Saint AUGUSTIN, *Confessions*, I, 1, 32, 661.

qu'il existe une réalité absolue, le sacré, qui transcende ce monde - ci, mais qui s'y manifeste, et de ce fait le sanctifie et le rend réel <sup>10</sup>. Il en souligne le trait essentiel :

Ce sacré, structure de la conscience, Eliade l'ancre dans un 'inconscient religieux' et pense que cette solidarité entre religion et inconscient serait consciente chez l'homo religiosus et refoulée chez l'homme moderne <sup>11</sup>.

L'affirmation que cette aspiration au sacré (que l'on peut qualifier de transcendantale ou d'orientation vers une réalité ultime) est un trait distinctif de l'humanité qui va de pair avec la conviction que la raison humaine a la capacité d'accéder à la connaissance de Dieu.

Contre cette conception naturaliste de la religion, Karl Barth affirmera qu'il est impossible à l'homme de trouver en lui seul un chemin menant à Dieu. Sa pensée est ainsi résumée par Meslin : « le fait qu'un homme soit "religieux" est la réalisation d'une possibilité divine et non pas d'une certitude inscrite dans l'être humain »<sup>12</sup>. Aux termes de son analyse anthropologique, Meslin conteste lui aussi Eliade et conclut :

Je pense donc que l'homme n'est pas religieux par sa nature propre. (...) Le seul chemin vers Dieu part de notre imperfection, de la reconnaissance que l'homme ne peut pas se suffire à lui-même, et non pas d'une reconnaissance naturelle et rationnelle de la nature de Dieu<sup>13</sup>.

Or, dès lors que l'indifférence religieuse est une condition qui serait contraire à la nature humaine et au plan de Dieu, l'indifférent ne peut l'être que par déni et du fait de sa volonté : « Certes, ceux qui délibérément s'efforcent d'éliminer Dieu de leur cœur et d'écarter les problèmes religieux, en ne suivant pas le *dictamen* de leur conscience, ne sont pas exempts de faute » (GS 19 §3). Mais comme le précise Vincenzo Miano,

---

10. Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 171.

11. Michel MESLIN, *L'homme et le religieux*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2010, p. 82.

12. Michel MESLIN, « L'homo religiosus existe-t-il ? », dans *Cahiers d'anthropologie religieuse*, Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne, 1992, p. 12.

13. Ibid, p. 14 et 17.

Dans le cas de l'indifférence, il faut considérer si, vraiment, en chaque cas, existe le propos délibéré. En effet de multiples facteurs psychologiques et sociologiques conditionnent l'indifférence, facteurs qui, s'ils ne la justifient pas, peuvent toutefois constituer des circonstances atténuantes<sup>14</sup>.

Le théologien italien semble ici en difficulté. Si l'indifférence est impossible, elle ne peut être qu'un refus et celui-ci est peccamineux. Mais le propre de l'indifférence concrète est justement de n'être pas antireligieuse, donc de n'être pas de propos délibéré. Les circonstances mentionnées doivent totalement enfermer l'indifférent dans son état d'indifférence pour nous permettre de comprendre que celui-ci n'est plus vraiment lui-même dans cet état, ainsi privé de toute conscience religieuse fût-elle inchoative. Elles sont donc en fait plus qu'atténuantes et l'indifférent n'est pas vraiment coupable. Cette démonstration est importante, car il en va du salut des indifférents religieux.

## Défi pour la mission

Comme toute mission, celle auprès des indifférents est dialogue et annonce. La rencontre nous enseigne et nous conduit à enseigner. Il s'agit d'abord pour les chrétiens d'accepter de se laisser interpeller par l'indifférence qu'ils rencontrent et de ne pas simplement l'ignorer sans lui prêter attention, la considérer comme un fait étranger ou la rejeter comme incompréhensible. Il s'agit de se laisser toucher par le témoignage que les indifférents donnent qu'il est effectivement possible de vivre *etsi Deus non daretur*, comme si Dieu n'existait pas.

Face à l'autonomie de l'indifférent, le chrétien ne peut que ressentir qu'il n'a fait, lui, que reconnaître sa dépendance absolue, sa condition filiale et que pour lui, effectivement, tout est grâce. C'est parce que Dieu s'est laissé expulser du monde que l'homme a pu Lui devenir indifférent<sup>15</sup>. Mais Dieu reste fidèle et habite ce monde. Et

---

14. Vincenzo MIANO, op. cit, p. 31.

15. « Dieu se révèle sur la Croix par le refus de contraindre l'homme à le reconnaître » dans Arnaud CORBIC, *L'incroyance : une chance pour la foi ?* Genève, Labor et Fides, 2003, p. 79.

c'est en prenant la pleine mesure de la mondanité de ce monde et en l'assumant que l'homme peut faire, dans la rencontre et l'amour du frère, l'expérience de la présence de Dieu. L'indifférence religieuse nous révèle qu'il n'y a pas d'autre monde que ce monde indifférent où nous puissions rencontrer Dieu et en vivre.

Mais cette rencontre est aussi le lieu où Dieu se manifeste pour les indifférents par le ministère des chrétiens qui cheminent avec eux. Les disciples du Christ rejeté du monde ne peuvent que se faire les témoins émerveillés de la présence de Dieu Père de toute création dans les œuvres des hommes en ce monde et de l'action de l'Esprit Saint au cœur de toute humanité. Et ils savent que le Christ ressuscité est vivant en ce monde et qu'il se donne à rencontrer dans tous ceux qui nous entourent. Ce témoignage doit s'affirmer, au rebours d'une tendance à la discrétion qui se fait parfois mutisme. L'Église ne peut pas accepter de se conformer à l'indifférence institutionnalisée. L'Église doit montrer qu'elle n'est ni ailleurs ni en surplomb. À la suite de Jésus qui n'est pas venu juger le monde, mais le sauver (Jn 12, 44-50), son Église doit conjuguer cette annonce du salut avec l'émerveillement plutôt que la condamnation.

Mais il appartient aussi aux chrétiens d'oser interpeller les indifférents afin de les déplacer, de les sortir de l'ignorance ou du désintérêt dans lesquels ils sont enfermés sans le réaliser. Cette interpellation peut prendre de multiples formes selon les charismes, les circonstances, les personnes concernées.

Tout l'enjeu est de donner à découvrir que Dieu, lui, n'est jamais indifférent à l'homme, mais qu'il vient à lui, car il le désire. Il ne s'agit donc pas de faire renaître un désir de Dieu que l'indifférence aurait enfoui, mais, en témoignant de sa propre expérience croyante, de faire réaliser à l'indifférent qu'il est, lui aussi, désiré par Dieu, de lui donner l'envie d'en faire lui-même l'expérience en entrant dans une relation dialogale avec celui qui lui demande à boire et de lui donner ainsi la possibilité et la joie de rencontrer le Seigneur, le Maître de l'eau vive.

Ambroise LAURENT

## ***Dieu questionné dans la Bible***

*Joëlle FERRY*

*Religieuse Xavière, Joëlle Ferry est professeur honoraire d'Écriture Sainte de l'Institut catholique de Paris.*

**D**e tout temps, dans la Bible comme dans d'autres écrits religieux, l'être humain a posé des questions à Dieu. Il s'est interrogé sur sa naissance, sa destinée, l'origine du monde, du mal, les événements qui traversent son histoire. Les crises ont toujours été des périodes propices aux questionnements. C'est ainsi que la période de l'exil, la grande crise qu'a vécue le peuple d'Israël, si importante pour son histoire et sa vision de Dieu, a été un temps d'écriture de nombreux livres bibliques. Aujourd'hui, en 2020-2021, le monde est traversé par une crise sanitaire, économique et sociale qui surprend, fragilise les sociétés, ouvre un temps d'incertitude.

Le questionnement sur Dieu, ou à Dieu, revient dans bien des réflexions et habite la prière de nombreux croyants. Quel est le Dieu qui permet une telle pandémie ? Aurait-il le propos de punir l'être humain qui s'est détourné de lui, comme le disent certains ? Est-il à l'œuvre, comment et pourquoi, dans les paroles audacieuses que lui adressent les êtres humains dans les temps difficiles ? Où est Dieu ? Dans les événements ou dans la liberté de ses créatures appelées à lutter contre la maladie et à susciter un mouvement de solidarité ? La crise serait-elle un « signe des temps » ? Les images de Dieu, les questions à Dieu dans les situations incertaines, les souffrances des peuples sont présentes dans les Écritures dont la lecture nous renvoie à notre actualité.

Cet article n'entend pas traiter le sujet dans la globalité de la Bible. Ce serait l'objet d'une étude d'une tout autre ampleur ! Mais nous procéderons par quelques sondages en lisant des textes significatifs dans différentes parties de la Bible : Loi, Prophètes et écrits de sagesse pour l'Ancien Testament, et en portant un bref regard sur Jésus de Nazareth tel que les évangiles le présentent dans le Nouveau Testament. Il sera temps alors de faire une ouverture pour aujourd'hui.

Les questions sont très nombreuses dans l'Écriture, que ce soit Dieu qui interroge l'homme, comme la première parole de Dieu à Adam : « Où es-tu ? », ou l'être humain qui pose à Dieu des questions sur son identité (« quel est ton nom ? »), sur ce qui le surprend ou le révolte dans le cosmos et l'humanité (« pourquoi ? ») ou encore sur son origine. Le Nouveau Testament n'est pas en reste : les dialogues de Jésus avec ceux qu'il rencontre sont truffés de questions.

La caractéristique de l'Écriture est d'être un long et infini dialogue de l'humanité avec Dieu. Quand l'être humain se tourne vers Dieu, c'est d'abord pour le louer. Que d'invitations à la louange, que de paroles adressées à Yhwh pour le louer, en des paroles personnelles : « je veux te louer »<sup>1</sup>, ou communautaires : nous sommes le peuple des louanges du Seigneur ... »<sup>2</sup>. La relation à Dieu se dit et s'approfondit aussi dans l'interrogation, le questionnement qui tient une large place dans la Bible.

## **Moïse, l'intercesseur audacieux**

Moïse est sans doute l'une des figures de l'Ancien Testament le plus en dialogue avec Dieu. Depuis l'appel du Seigneur à Moïse au buisson ardent, suivi de la révélation du nom divin, jusqu'à la mort de Moïse au seuil de la terre de Canaan, précédée par « la bénédiction que Moïse, homme de Dieu, prononça sur les Israélites avant de mourir » (Dt 33, 1), que d'épisodes racontent à la fois l'histoire du peuple en mouvement du pays d'Égypte vers

---

1. Cf. Ps 9, 2.

2. Cf. Is 43, 21.

la terre promise et l'expérience que Moïse fait du Seigneur. Moïse est celui à qui Dieu a révélé son nom au terme d'une longue discussion entre les deux protagonistes (Ex 3, 13-15). Envoyé par Dieu pour faire sortir le peuple d'Égypte, Moïse l'interroge : si les Israélites me demandent « quel est son nom ? », que leur dirai-je ? Le Seigneur est questionné par celui qu'il envoie. Après avoir conforté Moïse en lui disant : « Je suis avec toi », Dieu répond à sa question : il révèle son nom « je suis qui je serai », nom qui sera développé plus loin dans le livre : « C'est moi Yhwh ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (Ex 20, 2). L'histoire d'Israël est l'illustration du nom de Dieu, d'un Dieu libérateur qui fait exister son peuple. Moïse questionne Dieu en lui demandant son nom. Dieu répond en libérant son peuple d'Égypte.

Dans sa mission de libérateur d'Israël et de guide du peuple à travers le désert, Moïse fait face à plusieurs crises qui le conduisent à crier vers Dieu, à le questionner, à intercéder pour le peuple. La séquence centrale du veau d'or est significative (Ex 32, 34). Les Israélites, après la conclusion d'une alliance avec Yhwh, en l'absence de Moïse qui est monté sur la montagne, façonnent un veau d'or pour signifier la présence divine. Le Seigneur laisse sa colère s'exprimer jusqu'à vouloir exterminer le peuple. Moïse va alors plaider la cause du peuple dans une prière d'intercession qui est une question : « Pourquoi, Seigneur, ta colère veut-elle s'enflammer contre ton peuple (...) ? Pourquoi les Égyptiens diraient-ils : "c'est par méchanceté qu'il les a fait sortir"... ».

Moïse, avec audace, renvoie Dieu à sa propre parole et à la vérité des faits : Israël est le peuple du Seigneur, et non de Moïse. C'est le Seigneur qui l'a fait sortir du pays d'Égypte. L'image de Dieu serait remise en cause s'il abandonnait son peuple. Quelle serait la cohérence de l'action de Dieu ? Yhwh serait bien ridicule s'il supprimait son peuple. Le face-à-face entre Dieu et Moïse se transforme en un corps à corps où Dieu est questionné et mis en demeure de se manifester. Il inscrit ainsi l'histoire de son peuple.

## Les prophètes, hommes de la parole

Hommes de la Parole s'il en est, Jérémie et Habacuc sont d'une grande audace dans leur dialogue avec Dieu. Jérémie que certains ont appelé «le tutoyeur de Dieu» a porté la parole de Dieu pendant 40 ans. En ouverture du livre, les rédacteurs placent un portrait du prophète à partir du récit de sa vocation (Jr 1, 4-10). L'accent est mis sur la parole de Yhwh qui s'adresse à Jérémie pour l'appeler à être prophète et l'envoyer en mission. D'emblée, Jérémie se défend : je ne sais pas parler, je suis un enfant. Dans la suite du livre, les difficultés rencontrées par le prophète le conduiront à mettre Dieu en question.

Ces interrogations sont d'autant plus prégnantes que Jérémie parle dans une situation politique très difficile : les Babyloniens étendent leur pouvoir sur la région. Les rois de Juda sont incapables de prendre la mesure de la situation, ils s'opposent en vain au roi de Babylone. Jérusalem sera prise, le roi destitué, le temple détruit. Jérémie, lucide, appelle le peuple et ses dirigeants à se convertir et à se soumettre à l'ennemi. Ses discours suscitent une forte opposition, il échappe de peu à la mort lors d'un procès, croupit en prison avant d'être libéré (Jr 7 et 26). C'est dans ce contexte de violente opposition que le prophète se tourne vers Yhwh pour le questionner dans des prières de lamentation que la tradition a nommées «les confessions de Jérémie»<sup>3</sup>. Dans le premier passage (Jr 11, 18-12, 6), le prophète, victime des machinations de ses adversaires qui ne veulent pas écouter sa parole, en appelle à Dieu lui-même :

Tu es trop juste, Yhwh  
pour que j'entre en contestation avec toi.  
Cependant, je parlerai avec toi de questions de droit :  
Pourquoi la voie des méchants est-elle prospère ?  
Pourquoi tous les traîtres sont-ils en paix ?

Jérémie s'oppose à la théologie traditionnelle de la rétribution selon laquelle le juste est prospère et le méchant dans la misère.

---

3. Cf. Thomas RÖMER, *Jérémie, Du prophète au livre*, Paris, Éditions du Moulin, 2003.



C'est justement le contraire qu'il observe. Il en appelle donc à Dieu, dont il remet la justice en question. En fait, c'est le méchant qui est prospère et lui, Jérémie, se trouve dans la détresse. Il voit ses adversaires en paix, alors qu'ils s'opposent à la parole de Dieu qu'il leur adresse.

Dans le deuxième passage (Jr 15, 10.15-20), la parole du prophète est violente : « Malheur à moi, ma mère, car tu m'as enfanté... ». Jérémie accuse Dieu d'être « un ruisseau trompeur aux eaux décevantes ». Son audace va jusqu'à traiter Dieu de menteur. Dans les troisième (17,14-18) et quatrième lamentations (18, 18, 23) le prophète prie son Dieu de le sauver de la main des méchants. Enfin dans le cinquième de ces passages (Jr 20, 7-18), Dieu est pris à partie avec grande violence. Le prophète s'en prend à Dieu qu'il rend responsable de la situation dans laquelle il se trouve : « la Parole de Yhwh a été pour moi source d'opprobre et de moquerie tout le jour ». Les calomnies, dénonciations, moqueries sont telles qu'il en vient à regretter d'être né : « Maudit soit le jour où je suis né ! (...) Pourquoi donc suis-je sorti du sein ? Pour voir tourment et peine et finir mes jours dans la honte ». Le pourquoi du prophète exprime un rejet du Dieu qui donne vie à l'être humain. Il demeure sans réponse.

Derrière le « pourquoi » adressé à Dieu, les communautés croyantes sont invitées à chercher un sens à la fin de la royauté et à l'exil. Plus de temple, plus de roi, plus de terre : le choc est profond pour les contemporains du prophète et les générations suivantes. Quelle interprétation donner à l'échec du prophète ? Plus tard, des groupes de juifs pieux se sont retrouvés dans la prédication du prophète. Le retour d'exil n'a pas conduit à une restauration du pays et des institutions. Ces prières en « je » ont permis aux croyants de reprendre à leur compte l'indignation et les cris de révolte du prophète qui questionnent un Dieu bien silencieux et inactif dans leurs souffrances. L'appel à l'aide, depuis Jérémie jusqu'à aujourd'hui, peut se transformer en accusation d'un Dieu dont le comportement semble incompréhensible. La révolte n'est pas censurée dans l'Écriture. Bien plus, parler de Dieu de manière juste implique de pouvoir crier son désespoir sans se soucier de ce qui est « théologiquement correct ».

Un autre prophète, peu connu, mais tout aussi questionnant, reprend cette violence de la parole prophétique à la même époque que Jérémie, dans le contexte d'une grave crise politique : l'empire babylonien monte en puissance et se fait menaçant pour les petits royaumes. Petit par la taille (trois chapitres), le livre d'Habacuc est d'une grande vigueur. Dans un dialogue sans concession, qui voit se succéder deux lamentations d'Habacuc et deux réponses de Yhwh, Habacuc interpelle Dieu et lui demande des comptes : pourquoi le monde va-t-il si mal ? Pourquoi le méchant triomphe-t-il du juste ? Alors que souvent il est reproché au peuple de ne pas écouter, ici c'est une situation inverse : le prophète accuse Dieu de ne pas écouter et même de ne pas sauver :

Jusques à quand, Yhwh, appellerai-je au secours  
sans que tu écoutes,  
crierai-je vers toi : « À la violence »,  
sans que tu sauves ? (Ha 1, 2)

La réponse de Yhwh à ces questions d'Habacuc est bien surprenante : il se plaignait de l'absence de droit en Juda ? Il va voir bien pire : l'oppression par les Babyloniens ! Derrière l'invasion des Chaldéens, le prophète invite à voir l'œuvre de Dieu ! « Oui, voici que je suscite les Chaldéens » (Ha 1, 6). Le remède semble pire que le mal. Comment Dieu dirige-t-il l'histoire ? Est-il encore le Dieu d'Israël ?

Dans une seconde prière, Habacuc reprend la foi israélite traditionnelle : Yhwh est Dieu, le saint, un roc pour qui met sa confiance en lui. Mais cette confession ne fait que rendre plus violente la question qui suit, introduite comme précédemment par un « pourquoi ». Cet interrogatif souligne la force de la révolte d'Habacuc contre ce qui le scandalise : « Pourquoi (...) gardes-tu le silence quand le méchant engloutit plus juste que lui ? » (Ha 1, 13). En guise de réponse, le prophète entend une invitation à reprendre sa mission prophétique : se tenir à son poste, rester debout, guetter. Il réentend l'affirmation traditionnelle : « le juste vivra par sa fidélité » (Ha 2, 4).

Cette réponse de Dieu invite le prophète, et le peuple à travers lui, à un déplacement. Pas de réponse rationnelle au « pourquoi » d'Habacuc, ni d'explication sur le projet de Dieu dans l'histoire. Seulement une invitation à un comportement quotidien qui met sa confiance en Yhwh, quoi qu'il en soit de l'incompréhension devant la situation présente et de l'injustice éprouvée. Tout questionnement ne reçoit pas une réponse, ou plutôt la réponse est ici invitation à mettre sa confiance en Dieu créateur et sauveur. C'est le sens du psaume qui achève ce petit livre (Ha 3). C'est ce verset que Paul reprend dans deux épîtres : « le juste vivra par sa fidélité » (Rm 1, 17 ; Ga 3, 11). Cette fidélité inclut l'audace de s'adresser à Dieu avec ses incompréhensions, ses questions, ses « pourquoi ».

Dans ces textes des livres de Jérémie et d'Habacuc, la Bible souligne que la toute-puissance de Dieu n'est pas celle d'un acteur qui pourrait intervenir à sa guise pour renverser le cours de l'histoire, mais celle d'un créateur, d'un sauveur, d'un père qui respecte à la fois l'ordre des choses et la liberté humaine. Tel est le paradoxe de la révélation chrétienne : la puissance de Dieu se manifeste dans la faiblesse, celle de la vie de ces prophètes, celle de la crèche et de la croix aux deux extrêmes de la vie de Jésus de Nazareth, celle de Paul dans son ministère<sup>4</sup>.

Le silence auquel le prophète, le croyant, sont parfois conviés est une invitation à attendre dans la patience, à remettre en cause l'image d'un Dieu interventionniste et 'bouche-trou'. L'altérité de Dieu peut se dire dans le silence. Sur le chemin du désert, le prophète Elie apprend à écouter une « voix de fin silence » (1 R 19, 12). Habacuc crie « pourquoi ? » ; guettant une réponse, il entend l'appel à vivre dans la fidélité. Dieu répond « en décalé » par rapport aux questions des prophètes. À leur suite, le croyant est conduit à des déplacements dans son chemin de foi, dans une confiance au fond de l'être.

---

4. « Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort » écrit-il en 2 Co 12, 10.

## Les questionnements serrés entre Job et Dieu

Deux autres livres bibliques sont marqués par le questionnement et l'interrogation : le livre de Job et le livre des Psaumes. Les interrogations sont particulièrement nombreuses dans le livre de Job : 276<sup>5</sup>. Après un cadre qui donne le point de départ du drame que raconte le livre, l'action commence au chapitre 3, scandée par une série de questions : « pourquoi » ? Un homme « intègre et droit craignant Dieu et s'écartant du mal <sup>6</sup> » se trouve dans une situation d'extrême souffrance physique, morale et spirituelle. Certaines paroles de Job sont proches de celles de Jérémie, mais la différence de contexte et de genre littéraire ouvre le questionnement adressé à Dieu sur une autre réalité.

Cette question résume l'incompréhension de l'homme face au mystère de la vie qui apparaît comme fondamentalement injuste, arbitraire, insensée. Face à cette réalité incompréhensible de la souffrance, Job, et tout être humain à sa suite, ne peut que dire : « Pourquoi ? ». Le conflit qui traverse le livre donne ainsi lieu à une confrontation entre deux séries de questions : Job ne cesse de demander « Pourquoi ? » et, au terme, Dieu pose à son tour des questions « Qui ? » : « Qui fixa les mesures de la terre ? Qui a mis dans l'ibis la sagesse ?... Qui donc oserait me tenir tête ? » (Jb 8, 5.36 ; 41, 2).

Le livre de Job, au-delà des questions prises chacune pour elles-mêmes, constitue la dramatisation de la question d'un homme souffrant : « Pourquoi ? ». Job espère une réponse de L'Autre, de Dieu, mais celui-ci reste silencieux. Le silence de Dieu au long des jours relance le « Pourquoi » de la souffrance, d'une vie injuste. Job se plaint et réclame une explication. L'issue du drame est que la tempête dans l'âme de Job devient lieu de rencontre avec Dieu, théophanie ouverte par le « qui » divin<sup>7</sup>. La voix qui pose la

---

5. Nous nous inspirons ici de la thèse de Declan HURLEY. 22 % du livre de Job constitue des propositions interrogatives, ce qui est révélateur du mouvement du livre. *Les propositions interrogatives dans le drame de Job. Le « pourquoi » de l'homme à la rencontre du « qui » de Dieu*. Institut catholique de Paris, 2008.

6. Cf. Jb 1, 1.

7. Ces questions de Yhwh rythment notamment les ch. 38-41 du livre.

question est celle du créateur qui répond à Job par le panorama de la création. La rencontre entre Dieu et Job constitue donc une rencontre entre deux questions. Le « pourquoi » de Job éveille le « qui » de Dieu qui transforme le « pourquoi » initial en un autre questionnement : la reconnaissance que Yhwh, le créateur, maintient tout en vie et maîtrise les forces du chaos. L'ambiguïté du dénouement laisse le lecteur libre de participer à la réponse de Job à sa manière.

Face au non-sens de sa réalité, l'homme ne peut que poser la question « Pourquoi ? », et à cause de son silence, Dieu reste une interrogation pour lui. Mais lorsque l'homme rencontre ce Dieu qui ne cesse de poser la question « Qui ? », l'homme arrive à sortir de son propre questionnement sans issue. Il s'ouvre alors à l'espérance. Les cris questionnant de Job, intégrés dans les Écritures, sont une invitation pour les croyants à crier à leur tour vers Dieu du fond de leur souffrance, les leurs et celles du monde entier. Il est légitime de poser des questions à Dieu qui reconnaît, au terme du livre, que son serviteur Job a parlé avec droiture<sup>8</sup>. C'est une grâce d'entendre Dieu répondre, peut-être par une question.

## **Le Psautier, livre des questions**

On a pu dire du livre des Psaumes qu'il est « le livre des questions »<sup>9</sup>. Questions que le monde pose : « Où est-il ton Dieu ? » ; questions sur l'être humain : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui ? » ; et plus encore questions que le juste pose à Dieu devant le succès des impies : « Pourquoi, Seigneur, es-tu si loin ? Pourquoi te cacher aux jours d'angoisse ? »<sup>10</sup>. Ou bien, interrogations lorsque l'homme est éprouvé par la maladie au point d'entrevoir la mort. Un vieillard malade implore : « Pitié, Seigneur, je dépéris ! Seigneur, guéris-moi ! », sa prière devient

---

8. Cf. Jb 42, 7.

9. Cf. Didier RIMAUD, *Les Psaumes, poèmes de Dieu, prières des hommes*, Paris, Vie chrétienne, 1998.

10. Ces questions sont nombreuses dans le Psautier. Quelques références, non exhaustives : Ps 13, 2 ; 22, 10 ; 38, 22 ; 44, 25 ; 88, 15 ; 89, 47 ; 101, 15.

question : « Et Toi, Seigneur, que fais-tu ? (...) Au séjour des morts, qui te rend grâce ? » (Ps 6, 3.6)

Les psaumes sont nombreux à faire ainsi état des questions du psalmiste, expression du croyant de tous les temps dans les diverses circonstances de sa vie et dans les épreuves, jusqu'à la veille de la mort. Parfois une répétition lancinante rend plus intense le questionnement :

Combien de temps, Seigneur, vas-tu m'oublier,  
Combien de temps, me cacher ton visage ?  
Combien de temps aurai-je l'âme en peine, et le cœur attristé  
chaque jour ?  
Combien de temps mon ennemi sera-t-il le plus fort ? (Ps 12, 2-3).

Le Ps 21 prie la grande question que pose l'être humain en affrontant la mort, et particulièrement une mort douloureuse et injuste :

Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?  
Le salut est loin de moi, loin des mots que je rugis.  
Mon Dieu, j'appelle tout le jour, et tu ne réponds pas ;  
Même la nuit, je n'ai pas de repos (Ps 21, 2-3).

Ce long psaume fait éclater la souffrance de celui qui se sent abandonné, car ses ennemis le persécutent. Les images et les paroles sont saisissantes : « il est objet de dérision : « raillé par les gens, rejeté par le peuple », il est « un ver ». Dans l'angoisse, personne pour l'aider, mais une foule d'animaux : fauves nombreux, taureaux de Basan, lions, chiens, buffles. Il est cerné, encerclé, entouré par des vauriens. Son corps se défait, il est en état de décomposition, « comme l'eau qui se répand ».

Dans un premier temps Dieu ne répond pas : « Tu me mènes à la poussière de la mort ». Après le tragique de la description, le cri de souffrance, c'est un revirement. « Tu m'as répondu ». Au silence de Dieu succède la reconnaissance que Dieu répond, mais le psalmiste ne dit rien du contenu de cette réponse. Simplement, il est maintenant tourné vers l'avenir : « je proclamerai ton nom », « tu seras ma louange », et vers sa communauté : « Je proclame ton nom devant mes frères, je te loue en pleine assemblée » (21, 23).

Alors qu'il était au seuil de la mort, il retrouve la vie : « et moi, je vis pour lui ». Le Ps 21 est écrit en « je ». Le Ps 43 dit « nous » dans la prière du peuple qui clame son innocence. Alors qu'il est humilié, traité « en bétail de boucherie », dispersé, exposé aux sarcasmes des voisins et aux moqueries de l'entourage, victime de la vengeance de ses ennemis, le peuple questionne son Dieu avec force : « Réveille-toi ! Pourquoi dors-tu, Seigneur ? Pourquoi détourner ta face, oublier notre malheur, notre misère ? » (Ps 43, 24-25).

La foi donne le droit de poser des questions, des questions multiples à Dieu. La prière des psaumes est parfois simplement l'espace entre deux questions : celles du croyant et celles de Dieu. Le plus souvent, dans cet espace prend place la confiance que le fidèle exprime envers et contre tout. C'est ce qu'esquisse le mouvement de nombreux psaumes qui va de la plainte à l'Action de grâce et à la louange. Ainsi le Ps 12 s'achève sur l'expression d'une foi confiante : « Moi, je prends appui sur ton amour ; que mon cœur ait la joie de ton salut ! Je chanterai le Seigneur pour le bien qu'il m'a fait » (Ps 12, 6).

Le questionnement qui traverse ces psaumes se retrouve dans les évangiles. Il serait trop long de faire une étude détaillée des questionnements de Dieu dans le Nouveau Testament. Observons seulement que le dialogue entre le Christ et ses disciples est souvent rempli de questions ! C'est le chemin habituel de la foi. Sur les routes de Palestine où il cheminait, Jésus apparaît comme un grand questionneur en actes et en paroles, et ses disciples aussi ! « Quel est-il, celui-ci, pour que même les vents et la mer lui obéissent ? » Jésus rétorque : « Pourquoi avez-vous peur, hommes de peu de foi ? Et vous, que dites-vous ? Pour vous, qui suis-je ? » (Mt 8, 27).

La foi se déploie en une multitude de questions. Jésus fait résonner la plus forte des questions en reprenant sur la croix le cri du psalmiste : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?<sup>11</sup> » À cette question du Christ, le Père a répondu en lui faisant traverser la mort et en le ressuscitant. Les dialogues de l'Évangile sont remplis de questions. Il peut en être de même de nos dialogues avec Dieu.

---

11. Cf. Mc 15, 34 //.

## Et aujourd'hui ?

À l'heure où est écrit cet article, une crise sanitaire bouleverse le monde. Qui plus est, ce virus dévastateur est mal connu et les moyens d'y répondre sont en cours d'élaboration. Les incertitudes médicales inquiètent les uns et les autres, accentuent nos fragilités. Les questions surgissent. Les nombreuses réflexions de croyants sur cette pandémie sont révélatrices des images de Dieu : « Qui est Dieu ? Où est-il ? Que fait-il ? » Certains organisent des neuvaines ou des chapelets « contre » le virus, comme si Dieu pouvait quelque chose sur le Covid, Dieu qui n'a pas créé la situation dans laquelle nous nous trouvons. Il n'est pas, ou plus, un *Deus ex machina*. Les épidémies ne sont plus guère perçues, et heureusement, comme des châtiments divins. D'autres prient pour que Dieu donne aux êtres humains la force de vivre cette épreuve, pour que la confiance l'emporte sur la crainte, que la solidarité grandisse sur tous les continents. D'autres encore, et peut-être les mêmes, cherchent à donner sens à ce qui arrive, comme par surprise, aux sociétés d'aujourd'hui.

Qu'apprendre à travers ce qui survient ? Quel « signe des temps » discerner ? Une ère semble se terminer : quel avenir maintenant pour l'humanité ? Comment faire pour que « après » ne soit plus comme « avant » ? Quel sens donner à notre vie en ce temps de crise ? Toutes ces interrogations, et bien d'autres nous traversent. Dieu est questionné par beaucoup en cette situation dans des termes proches de ceux du livre de Job ou des Psaumes... « Où est-il ton Dieu ? » Le lieu de Dieu, son image, est déplacé. Comme si l'invitation était faite de passer de la représentation d'un Dieu qui met à l'abri à l'identité d'un Dieu qui fait route avec nous, dans les difficultés et jusque dans la mort. Dieu-Emmanuel. Mais aussi Esprit de Pentecôte, qui envoie au large, à la rencontre de l'autre en qui Jésus-Christ est présent et se donne à connaître.

Joëlle FERRY



# ***Le Bouddhisme et la question de Dieu***

*Peter BAEKELMANS*

*Théologien belge, Peter Baekelmans est Directeur du SEDOS (Service of Documentation of Studies on Global Mission) depuis janvier 2016. Il est membre de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie, CICM. Il a été missionnaire au Japon (1990-2010) et en Belgique (2011-2015). Il enseigne le bouddhisme, l'hindouisme et les religions orientales à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain (KU Leuven), en Belgique. Il est membre du comité de rédaction de la Revue Spiritus<sup>1</sup>.*

**L**orsqu'on l'interrogeait sur Dieu (Brahma ou Brahman), le Bouddha avait l'habitude de garder le silence. En effet, dans le bouddhisme, il n'y a pas grand-chose qui permette de « spéculer » sur Dieu. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de dieu dans le bouddhisme et que le bouddhisme est une religion *athée*. Il est au-delà de notre pensée.

## **L'expérience du dieu sans forme**

### *Dieu avec et sans forme*

Brahma était l'une des divinités suprêmes de l'hindouisme du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au V<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Cela signifie que du vivant du Bouddha, Brahma jouait un grand rôle dans la vie spirituelle des hindous, et donc aussi dans sa vie. Vers le milieu du I<sup>er</sup> siècle, Brahma fut intégré dans la trinité hindoue, appelée

---

1. Cet article est traduit de l'anglais.

*Trimurti*. Au VII<sup>e</sup> siècle, *Brahma* (dieu créateur) perdit beaucoup de son importance, par rapport à *Shiva* (dieu destructeur) ou *Vishnu* (dieu de la conservation), les deux autres divinités de la trinité hindoue.

En théologie hindoue, Brahma est considéré comme l'aspect *personnel* de Brahman. C'est une divinité *masculine*. Brahman est un nom abstrait se référant à la *réalité ultime*, à l'Absolu. Ainsi donc, *Brahma* a « une forme » tandis que *Brahman* est « sans forme ». Comme Brahman est sans forme (sans attributs, sans qualités), il est donc logique que l'on ne puisse pas en parler, comme l'a fait Bouddha, et qu'on ne parle que de sa forme comme Brahma, le « créateur ».

### *Le bouddhisme comme religion*

Le Bouddha est présenté en Occident comme une réalité universelle, sans qualification, et le bouddhisme comme une philosophie. Cependant, en Orient, on trouve un bouddhisme qui croit en un Bouddha qui a « un corps, une parole et un esprit », qu'on prie pour avoir de l'aide, qui est objet de dévotions, et pour qui l'on effectue des rites. Il existe des rites initiatiques, des prêtres et des fidèles du temple. Il n'est donc pas exact de présenter le bouddhisme comme « une religion sans dieu », une *religion athée*.

En Occident, nous avons le même problème avec l'hindouisme que des spécialistes présentent plus comme une philosophie que comme une religion, afin qu'il soit plus facilement accepté dans un environnement chrétien. Les Occidentaux cherchent également en Orient une pensée moniste différente du dualisme occidental<sup>2</sup>. Pourtant, plus de 95 pour cent d'hindous et de bouddhistes sont des dévots et non des chercheurs. Les Occidentaux qui voyagent en Orient sont étonnés, au début, de voir cet aspect religieux du bouddhisme, en particulier ceux qui vont faire de la méditation dans les temples zen.

---

2. Marcel POORTHUIS/Theo SALEMINK, *Lotus à de Lage Landen: De Geschiedenis van het boeddhisme au Néerland - Beeldvorming van 1840 tot heden heden*, Almere, Uitgever Parthénon, 2009, p. 26-28.

## *Bouddha avec forme*

Le « dieu avec forme » (ou « dieu avec des attributs ») se retrouve dans le bouddhisme sous forme de foi en *devas*, Bouddhas, Bodhisattvas, et des divinités locales. Ce type de foi est déjà présent, latent, dans la vie et les enseignements du Bouddha Sakyamuni, et devient actif cinq siècles plus tard dans le bouddhisme mahayana. Il atteint son apogée cinq siècles plus tard dans le bouddhisme Vajrayana. Nous pouvons parler ici du Bouddha avec la *forme*. Ce chemin passe par un dieu personnel (*Ishvara*) comme les Bouddhas et les Bodhisattvas pour atteindre l'expérience de l'éveil de Bouddha. Ce qui signifie devenir soi-même un Bouddha, avec un cœur compatissant et un esprit clairvoyant. Mais ce chemin est considéré uniquement comme *moyen* pour atteindre la fin, et non pas comme la *fin* en soi. L'opinion générale dans le bouddhisme est que l'on doit abandonner le *Bouddha avec forme* pour faire pleinement l'expérience du *Bouddha sans forme*<sup>3</sup>.

Nous ne pouvons pas nous attendre à ce qu'une autre religion, née dans une autre culture, utilise les mêmes termes que le christianisme quand il s'agit de l'expérience et de la compréhension du *dieu avec forme*. L'histoire sera différente, mais cela ne signifie pas que les bouddhistes n'ont pas une expérience profonde de Dieu. Eux aussi essaient de le comprendre à leur manière. Néanmoins, la force du bouddhisme réside dans la compréhension et l'expérience du *dieu sans forme*.

## *Dieu sans forme*

Quand on parle du bouddhisme, on n'en voit que l'aspect négatif, surtout avec des concepts comme *anatta* (non-existence par soi) *anicca* (impermanence), *dukkha* (souffrance), *Nirvana* (cesser d'exister), *sunyata* (vide total), *avidya* (ignorance), et *maya* (non-vérité de ce monde). Beaucoup en concluent que le bouddhisme enseigne la négativité, une vie et un monde vides de sens, en bref

---

3. Les exceptions à la règle sont, par exemple, les traditions concernant la Terre Pure, *Amisidism*, où l'illumination signifie entrer dans la Terre Pure du Bouddha, *Amitabha*.

un *nihilisme*. Or, ceux qui ont fait l'expérience du « vide » (*sunyata*) enseigné par le bouddhisme savent qu'il n'est pas vide de sens. En fait, c'est réellement la source d'une vie pleine d'espoir, de joie, d'énergie, de sagesse et de beauté. À la première expérience du *sunyata*, tout semble être vide de sens : l'ego (*anatta*) et le monde (*maya*). Mais, à partir d'une expérience plus profonde du *sunyata*, une personne vraie, avec des actions vraies, verra le jour dans un monde vrai, le Nirvana.

En théologie, on parle de « la voie positive » (*via positiva*) et « la voie négative » (*via negativa*). La voie positive s'intéresse aux attributs de Dieu et nous conduit à la compréhension de Dieu en approfondissant ces attributs. La voie négative est la plus *mystique*. Comparée à la voie positive, elle est plus *prophétique*. Elle veut comprendre Dieu en refusant tout ce qui n'est pas Lui. On cherche un dieu sans attributs, sans forme, universel : la réalité ultime.

## **Théologie pastorale**

### *Une approche pastorale*

Si la joie (*sukha*) est le but, pourquoi alors le bouddhisme insiste-t-il sur l'aspect négatif de la vie humaine et du monde ? Pour le comprendre, nous devons savoir que le bouddhisme utilise la *via negativa* comme moyen de parvenir à une compréhension plus profonde, de sortir de l'ignorance. La *théologie négative* chrétienne procède de la même manière pour apprendre à connaître Dieu, pour accéder à ce qui est vrai, éternel, réel ; à ce qui a du sens en soi et donne sens à tout et à tous. La théologie bouddhiste est donc essentiellement une *théologie négative*, mais aussi une *théologie pastorale*, une manière d'éduquer.

Pour atteindre la réalité ultime, le bouddhisme enseigne qu'il faut commencer par se vider de ses pensées, de ses désirs, de ses rêves. Il s'agit d'abandonner tout ce qui n'est pas réel, pour atteindre à ce qui ne peut pas être nié. De même pour le moi. Vous devez commencer par penser que vous n'êtes pas un père, un enseignant, un facteur, une mère, etc. Parce que vous êtes plus que votre travail,

votre rôle social, votre idée de vous-même. Pour arriver à une expérience existentielle, vous devez d'abord nier ce que vous avez appris sur les parents, les enseignants, la société, la culture et la religion.

Pour cette raison, dans le bouddhisme on ne peut pas enseigner qu'il y a un *ego* ou un dieu. Ce n'est tout simplement « pas fait ». Si l'on enseigne la vérité, les gens ne chercheront plus. Nous pouvons le comparer au christianisme où l'on enseigne que nous sommes tous pécheurs, pour arriver à la conversion d'une personne et en faire une personne irréprochable, sainte, sage et compatissante. Par conséquent, la doctrine de l'absence d'un ego éternel et immuable (*anatta*), de la souffrance (*dukkha*) et celle de l'impermanence (*anicca*), montre l'*approche pastorale* du Bouddha. Ces concepts ne sont pas des enseignements pessimistes, mais fondamentalement *positifs*.

### *Upaya, moyens habiles*

Bouddha était un vrai « pasteur ». Il était un bon prédicateur. Tout comme Jésus, il se sert de nombreux exemples pour adapter son message au public et en faciliter la compréhension. Selon un dicton anglais : « Quand on veut enseigner le français à John, il faut connaître à la fois le français et John ». Lorsque vous prêchez, vous devez vous mettre au niveau de l'auditeur, et non pas étaler vos connaissances. L'enseignant doit veiller à ne pas tomber dans ce travers. Bien sûr, vous en savez plus en tant qu'enseignant. Mais d'où vient le besoin de le montrer ? Vous devez vous abaisser afin que l'autre puisse grandir dans la connaissance. Pour faire passer votre message, vous devez utiliser des méthodes pédagogiques, des moyens qui permettent à l'auditeur/spectateur de vous comprendre aisément. C'est ce qu'on appelle *upaya*, « l'utilisation habile des moyens », une méthode que Bouddha a conseillée à tous les prédicateurs.

### *L'histoire de la maison en feu*

Bouddha a expliqué cette « utilisation habile des moyens » par la célèbre *histoire de la maison en feu*. De retour à la maison, le père

voit ses enfants jouer dans une maison en feu. Il leur crie de sortir de la maison, mais ils ne réagissent pas. Il va donc acheter les plus beaux jouets et les leur montre de l'extérieur ; c'est alors qu'ils l'écoutent. Cette histoire veut dire que notre corps souffre de la chaleur de nos désirs. Bouddha nous donne les bons médicaments pour guérir de nos désirs (le *Bouddha* de médecine). Comme le père qui cherche des moyens différents pour convaincre les enfants de la nécessité de bouger, de la même manière le prédicateur doit utiliser toute sa créativité afin que le message soit ramené au niveau de chaque personne.

L'expression *approche pastorale* est l'équivalent chrétien de « *moyens habiles* ». En tant que pasteur, il faut mettre les enseignements officiels de l'Église au niveau du peuple. Lorsque les gens ne sont pas prêts à les accueillir, il faut essayer de trouver des moyens de les faire accepter. L'enseignement du Bouddha concernant *l'anatta* (non-soi) peut être compris comme une *approche pastorale*. Il en va de même pour l'idée de *dukkha* (souffrance) et *d'anicca* (impermanence). Cela ne signifie pas que ces enseignements ne sont pas vrais, mais qu'ils doivent être situés dans leur contexte. Aussi le silence du Bouddha sur Dieu est un exemple d'une *approche pastorale*. Cependant, c'était aussi plus. Nous y reviendrons plus tard.

Il y a toujours le risque que les moyens soient trop pris au sérieux. Par exemple, une statue de Bouddha *n'est pas* le Bouddha, mais elle aide à comprendre ce qu'est le Bouddha. Nous avons parfois besoin d'une personne comme Zenmaster Tan-Hsia T'iengen (739-824), qui a fendu et brûlé une statue de Bouddha en bois parce qu'il avait très froid. On pourrait considérer l'ensemble du bouddhisme ultérieur avec ses statues, rituels, mantras, bouddhas et Bodhisattvas, comme rien d'autre que des moyens habiles pour le salut des gens<sup>4</sup>. Alors, sont-ils dénués de sens ? Non. Si nous voulons manger, nous avons aussi besoin de couverts. En fin de compte, toutes les religions sont en quelque sorte des « moyens habiles » pour atteindre le Divin, la Réalité ultime, le « grand au-delà », le « Tout Autre », le Bouddha, le Dharma, le Vide, le Mo-

---

4. Edward Conze CONZE, *Aspetten (En) van het Boeddhisme*, Utrecht, Het Spectrum, 1991, p. 57.

dèle, « l'autre côté ». Mais en même temps, ce sont des expressions de ce en quoi on croit, et on ne doit pas non plus les prendre trop à la légère.

### *Au-delà du concept de « non soi »*

Le Bouddha et ses disciples n'ont jamais eu l'intention de discuter de l'Atman (le Soi) avec d'autres écoles de leur temps<sup>5</sup>. L'enseignement bouddhiste que *rien n'a un soi (anatta)* est essentiellement une manière *pastorale* d'encourager les gens à chercher le vrai soi, le grand *ego*, un *ego* qui n'est pas contaminé par nos petits désirs, rêves, nostalgies, soifs, etc. Nous devons surmonter notre faiblesse humaine, la cause de notre souffrance (*karma*), et trouver notre divinité, notre identité spirituelle, bref notre « Bouddhité ».

Nous sommes tous appelés à devenir un Bouddha, selon le bouddhisme primitif, le bouddhisme Theravada. Dans le bouddhisme ultérieur, le Mahayana Bouddhisme, l'idée est venue que par essence nous sommes déjà illuminés (Jp. *hongaku*). Nous sommes un Bouddha, seulement nous devons réaliser cette *bouddhité* et en vivre. La manière de réaliser ce rêve pur de devenir un Bouddha est différente dans le Theravada, le Mahayana et le Vajrayana bouddhisme. Néanmoins, ce « vrai soi » existe pour chacun de nous, de manière inexplicable.

C'est pour cette raison que le Bouddha Sakyamuni est toujours resté silencieux quand on l'interrogeait sur l'existence d'Atman<sup>6</sup>. Il n'a jamais dit que le moi « n'est pas », mais seulement « qu'on ne peut pas l'appréhender »<sup>7</sup>. Cependant, contrairement aux philosophies upanishadiques, le bouddhisme n'a jamais pensé à une existence métaphysique de soi, l'Atman. Il a seulement

---

5. Hajime NAKAMURA, *Jiga Jiga À MugaIndo Shiso À Bukkyo Bukkyo non konpon (konpon) mondai mondai*, Kyoto, Heirakuji Heirakuji Shoten, 1970, p. 51.

6. Malgré ce silence, dans ses sermons il y a des passages où il utilise le concept de *Atman*.

7. Edward Conze Conze, *Pensée bouddhiste en Inde*, Michigan US, Ann Arbor Paperbacks, , 1967, p. 39-49.

cherché le « vrai soi »<sup>8</sup>. Dans le bouddhisme, on peut distinguer six sortes de points de vue sur l'idée d'un soi, de l'attachement à un soi à un vrai soi<sup>9</sup>.

### *Au-delà du concept de « pas de dieu »*

Le concept de dieu pour le Bouddha peut être compris à partir de la même approche pastorale de l'existence d'un *ego*. Cependant, il y a aussi une raison plus profonde à ce silence, comme il y en a en ce qui concerne l'existence de soi. Le maître zen vietnamien Thich Nhat Hanh l'explique ainsi :

Le Bouddha n'était pas contre Dieu. Il était seulement contre les notions de Dieu qui ne sont que constructions mentales qui ne correspondent pas à la réalité, notions qui nous empêchent de nous développer et toucher la réalité ultime<sup>10</sup>.

Le mystère de Dieu ne peut se révéler par la logique, mais seulement par la pratique et l'expérience. Le Bouddha disait que Brahma n'est « pas sensible à la pensée » (Pali : *atakkavacara*, pas de raisonnement). Ce qui signifie qu'il ne peut pas être pensé, conceptualisé. Il en va de même pour les concepts Atman, Dharma, Nirvana et d'autres. Il refuse de discuter au total de 14 concepts<sup>11</sup>.

Les Brahmanes de son temps pensaient connaître Dieu ou l'ego sans expérience mystique. Le Bouddha, lui, est toujours resté silencieux, contrairement à beaucoup d'autres écoles de son époque qui discutaient âprement du thème d'Atman et de Brahman. Ses disciples non plus ne sont pas entrés dans ces discussions. Ils ont imité fidèlement le silence de leur maître. La réaction du Bouddha fait partie du chemin négatif de la vie spirituelle, la *via negativa*.

---

8. Hajime NAKAMURA, *Id.*, p. 60.

9. Hajime NAKAMURA, *Id.*, p. 142.

10. Thich Nhat HANH, *Bouddha vivant, Christ vivant*, New York, Riverhead Books, 1995, p. 151.

11. Raimon PANIKKAR, *Het zwijgen zwijgen van de Boeddha Boeddha, Inleiding tot het athéisme religieux*, Rotterdam, Uitg (Uitg). Asoka, 2002, p. 134, n° 319-320.



## Théologie négative

### *Analyse de la « via negativa »*

L'enseignement pastoral du vide, la *via negativa*, a évolué dans l'histoire bouddhiste. Le bouddhisme de Theravada niait encore absolument tout. La vie du moine bouddhiste Theravada est un bel exemple de cette foi dans la *via negativa*. Mais cinq cents ans plus tard, la *via positiva* commence à faire son entrée dans le bouddhisme mahayana avec de nouvelles formes de « moyens habiles » pour obtenir l'illumination. Mahayana enseigne que nous sommes tous un Bouddha par essence, et nous pouvons continuer en tant que « laïcs » à vivre dans le monde pour le rendre visible. Nous n'avons qu'à avoir « foi en notre bonté intérieure » (*nature de Bouddha*), et à donner le meilleur de nous-mêmes pour le bien de tous les êtres vivants. Finalement, dans le bouddhisme vajrayana, la voie mystique qui se présente en lien avec le Bouddha sera « la voie de la foi ». Le disciple n'a pas à suivre toutes les règles monastiques, les *vinayas*, pour la trouver. Mais pour l'aider, il lui sera offert beaucoup de « moyens habiles » tels que des *mudras*, des *mantras*, et des *mandalas*.

De cette façon, l'aspect du vide n'est plus clair sur le plan religieux, bien que le dogme du Bouddhisme ne change pas : nous sommes tous imparfaits, pécheurs, et nous devons chercher la perfection, l'éternel, la joie, le juste, la sagesse, la grande compassion. Contrairement au christianisme, le bouddhisme n'a pas la doctrine du *péché originel*. Mais, il enseigne lui aussi que nous sommes nés avec un certain *karma* reçu de *réalités antérieures*, de parents, de la société. Nous devons surmonter cette « ignorance innée » et réaliser que nous sommes un bouddha. La première étape est d'accepter dans notre propre existence le Bouddha et son rêve de libération finale (*bodhicitta*).

### *Réapparition dans la philosophie*

Dans le bouddhisme mahayana, cependant, la *via negativa* réapparaît comme philosophie grâce à l'enseignement de

Nagarjuna au début de notre ère. Il utilise la dialectique négative de *neti-neti* (pas ceci, pas cela) pour parvenir à la Vérité ultime. En ce sens, sa philosophie est une *théologie négative*. Le terme central en est *sunyata, vide*. Cette idée du vide du monde n'est pas toujours ni bien expliquée ni comprise. Ce n'est pas un nihilisme ni un négativisme. Comme nous l'avons expliqué plus haut, c'est un moyen d'arriver à la vérité, une manière de nous libérer de nos attaches, c'est-à-dire de notre affection pour les choses, pour les gens, pour le travail, pour soi-même, pour le monde, pour l'enseignement, pour Dieu. Nous devons tous y voir un non-sens, du vide.

Nous ne pouvons pas commencer par les plus difficiles, mais par des choses visibles pour parvenir au vide lui-même, par exemple l'attachement à la vision du Bouddha, ou au concept que nous avons de Dieu et de nous-mêmes. Il existe de nombreux niveaux de vide, le dernier étant le vide du vide ! Par exemple, le *Prajnaparamita Sutra* parle de 18 types de vide. Au regard de cette liste, c'est l'ensemble de l'enseignement du bouddhisme qui doit être nié, y compris la non-existence de l'Atman, *anatta*.

Cependant, sur la liste, il n'y a aucun enseignement concernant le vide de Brahma, Brahman, ni aucun des bouddhas, Bodhisattvas, devas ou asuras. La liste montre un processus menant au vide ultime. Ainsi donc, dans le bouddhisme, le terme vide si capital n'est pas un terme ontologique, mais *sotériologique*. La liste est destinée à montrer le chemin vers Nirvana, l'état spirituel le plus élevé qu'une personne puisse atteindre.<sup>12</sup>

### *Le vide comme nom de Dieu*

Quand une religion parle d'un dieu, du nom de Dieu et d'une révélation de Dieu, nous pouvons dire qu'elle a atteint le dernier

---

12. Il existe d'autres listes de ce genre dans le bouddhisme. *Lla Visuddhimagga* (*Chemin vers la pureté*, V<sup>e</sup> siècle, Sri Lanka), s'appuyant sur la tradition, montre comment le vide doit être compris en deux, quatre, six, huit, dix, douze et quarante-deux façons, et le *Patisambhidamagga* (*Chemin de la discrimination*, II<sup>e</sup> siècle) l'explique de vingt-quatre façons. Voir Edward Conze CONZE, *Pensée bouddhiste en Inde*, Michigan US, Ann Arbor Paperbacks, 1967, p. 60.

niveau de croyance en un *dieu personnel*, la fin de la *via positiva*. Le bouddhisme ne semble pas avoir atteint ce niveau, bien qu'il soit basé sur des révélations et que les noms de Bouddha, Bodhisattva, Dharma aient une connotation divine.

Cependant, le bouddhisme est essentiellement une *via negativa* et donc son terme pour Dieu sera également différent des autres religions. Dans cette perspective, vide, vacuité, néant sont plus susceptibles d'être des noms pour Dieu. Ils nous renvoient plus à un *aspect universel et impersonnel de Dieu*. Il y a déjà plus d'un siècle, Rudolf Otto, célèbre spécialiste des sciences de religions, relevait que les termes bouddhistes pour désigner le grand vide tels que « rien » et « vide », sont des noms pour « *Das Ganz Andere* », « le tout Autre », c'est-à-dire Dieu : « Mais, comme « rien », le « vide » est en fait un idéogramme numineux du "complètement différent" »<sup>13</sup>.

### **Dieu s'est vidé de lui-même par amour**

Ainsi donc, avec ces concepts, le bouddhisme a atteint le plus haut niveau de croyance en un dieu impersonnel. L'objectif de la *via negativa* devrait logiquement rejoindre celui de la *via positiva*, même lorsque les termes utilisés sont différents. En effet, ce sont deux voies théologiques dans la recherche de Dieu. Comme chrétiens, cela nous fait penser à Dieu qui, dans la Création et le don de son Fils, s'est vidé de lui-même, par amour. Il est *le Dieu vide*<sup>14</sup>.

Peter BAEKELMANS

---

13. Rudolf OTTO, *Das Heilige*, Stuttgart, Gotha, 1924 (12<sup>e</sup> éd.), p. 31-32.

14. Voir John COBB/Christopher IVES, *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, New York, Orbis Book, 1990.

# Dieu questionné en Afrique

Edouard ADE

*Edouard ADE est prêtre du Diocèse de Cotonou (Bénin). Docteur en théologie dogmatique et en sociologie-anthropologie, il est enseignant-chercheur et président de l'Université catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO) à Bobo Dioulasso. Associé au Centre de recherche et de spiritualité Notre-Dame de l'Inculturation, il est membre du Comité théologique du SCEAM et Consultant du Conseil Pontifical de la Culture.*

« **D**ieu peut-il mourir en Afrique ? ». Cet *Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique Noire* d'Eloi Messi Metogo<sup>1</sup> a été diversement apprécié. Pour certains comme Gabriel Tchonang<sup>2</sup>, dans une Afrique où l'on assiste à une « diffraction kaléidoscopique du paysage religieux » cette thèse est difficilement convaincante. Pour d'autres, comme Ernest-Marie Mbonda<sup>3</sup> et surtout Bede Ukwuije<sup>4</sup>, elle offre des matériaux sociologiques sérieux susceptibles d'aider

- 
1. Eloi MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris/Yaoundé, Karthala/ UCAC, 1997.
  2. Gabriel TCHONANG, « Quelle mystique pour la renaissance africaine ? » dans *Théologiques*, vol. 21, n° 2, 2013, p. 251-284 ; p. 253-254.
  3. Ernest-Marie MBONDA, « Dieu peut-il mourir en Afrique ? » <https://www.unesco.chairephilo.uqam.ca/IMG/pdf/04-dieu-peut-il-mourir-en-afrique-confu00e9rence-1.pdf> (consulté le 16 juin 2020).
  4. Bede UKWUIJE, « Inculturation et responsabilité dogmatique en théologie. Itinéraire personnel », dans *Transversalités*, 2012/2, n° 122, p. 153-165.

à sortir des idées générales sur l'Afrique en vue d'y envisager une mission qui colle à la réalité sociale.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, l'idée selon laquelle l'Africain serait un « être essentiellement religieux » est une construction de l'anthropologie culturelle et sociale ainsi que de la missiologie telles qu'elles se sont développées au XX<sup>e</sup> siècle. Il est aujourd'hui important de l'examiner, non pour aboutir à des conclusions inverses dans le sens de l'existence d'un athéisme dans les formes connues ailleurs, notamment dans une Europe aspirant à un post-christianisme, mais pour rendre compte des questionnements qui sont ceux de toute personne. Ce questionnement, à cause des conditionnements historiques qui sont ceux de l'Afrique, aura ses accents propres, ses nuances particulières, son ton de tragédie ou d'utopie eschatologique.

La présente contribution s'efforcera dans un premier temps de resituer le paradoxe historique du passage de la perception d'une Afrique athée à une Afrique incurablement religieuse. Elle cherchera ensuite, en se basant sur des travaux anthropologiques menés en dialogue avec les sages de la tradition africaine, à repérer des indices du questionnement de Dieu dans l'une des traditions religieuses africaines les plus connues — le vodun — avant d'envisager sur la base d'une typologie des sujets culturels les niveaux où le questionnement de Dieu se fait aujourd'hui en Afrique, ce qui devra aboutir à une précision sur le contenu de ce questionnement.

### **D'une Afrique « athée » à une Afrique intrinsèquement religieuse**

Contrairement à une idée reçue, l'Afrique n'a pas toujours été perçue comme religieuse. L'histoire de la mission en garde quelques témoignages. Philippe Denis indique, par exemple, que lorsque les Occidentaux arrivèrent en Afrique du Sud, leur principale accusation contre les Africains était qu'ils « n'avaient pas de religion ».

L'apparent athéisme de ces derniers les scandalisait. Peu à peu, cependant, à mesure que des contacts s'établissaient entre les deux groupes, les missionnaires et agents coloniaux en vinrent à réaliser que les indigènes pratiquaient une sorte de religion naturelle<sup>5</sup>.

La difficulté est immédiatement perceptible. Elle tient au champ sémantique alors retenu au concept de religion. Il a fallu que l'anthropologie culturelle et l'histoire des religions, bousculant les schémas d'un humanisme centré sur la culture européenne ouvrent la voie à une définition plus large et plus polysémique du terme religion.

Cet élargissement de vue a fait sortir de la perception de l'irrégiosité de l'Afrique traditionnelle traduite par des concepts péjoratifs comme fétichisme, animisme, mânisme, totémisme, etc.. Il a eu comme effet inverse d'étendre le champ du religieux à une variété d'expériences renforcées par le contact avec la nature et le régime de symbolisation culturelle. De l'absence de religion, l'Afrique est passée au tout religieux.

Les études missiologiques, relayées par les travaux de la théologie africaine contemporaine naissant dans le contexte des revendications culturelles de la Négritude, ont largement contribué à retrouver dans toutes ces expressions culturelles des traces de religiosité. L'hyper-symbolisation de la vie socioculturelle devient l'hyper-religiosité.

Ce phénomène qui pourrait conduire à ce que nous avons appelé « l'encombrement des dieux »<sup>6</sup> ne pourrait que susciter les mouvements de revendication athéiste qui s'enregistrent aujourd'hui en Afrique, mouvements idéologiques en réponse à une perception elle-même idéologique de la religiosité africaine. Pour poser les problèmes africains avec des problématiques africaines, il convient de réexaminer les matériaux anthropologiques et d'y rechercher les indices de questionnement de Dieu.

---

5. Denis PHILIPPE, « La montée de la religion traditionnelle africaine dans l'Afrique du Sud démocratique », dans *Histoire et Missions chrétiennes*, Karthala, 2007/3 (n° 3), p. 121-135 ; p. 123.

6. Cf. Edouard ADE, « Une jeune Église appelée à avancer en eaux profondes », dans *Revue Théologique des Bernardins*, n° 12, 2014, p. 153-169 ; p. 157-158.

## Les indices du questionnement de Dieu dans l'Afrique traditionnelle

Pour éviter les biais méthodologiques perceptibles dans bien des travaux sur l'Afrique où les cultures africaines sont traitées comme s'il s'agissait d'une culture d'un groupe social homogène, nous allons ici parler d'une Afrique particulière : celle que délimite l'aire culturelle du Golfe du Bénin que nous avons le plus étudiée. Elle est dominée par la religion traditionnelle africaine (RTA) Vodun<sup>7</sup> ou Orisha et le système de représentation mantique Fa — Afa — Ifa<sup>8</sup>.

Dans cette aire culturelle, tout le monde n'est pas adepte du Vodun. Il y a le « vodunsi » (l'adepte du Vodun) et le « ahé » (celui qui n'est adepte d'aucun vodun. Le « ahé » n'est soumis à aucun rite vodun, mais il y a un contrat social selon lequel le « ahé » ne doit pas enfreindre les règles touchant le « vodunsi » : ne pas profaner ce qui touche au vodun ni commettre un sacrilège ni encore prononcer une parole blasphématoire vis-à-vis du vodun. Dans ce contrat social, ce qui est fortement souligné, c'est le respect par le non-religieux de ce qui est tenu sacré par le religieux. Enfreindre cette règle de respect de la conscience religieuse de l'autre conduit à des crises dont la réparation est lourde pour le profanateur. La question qui surgit ici est de savoir si, dans un tel système, il a pu y avoir place pour la critique des dieux.

Deux niveaux sont à considérer : celui des manifestations extérieures du religieux et celui du croire. Le dispositif social autour de la figure du « fou » et de la princesse « Ahlwikponoua » est célèbre pour incarner le premier niveau qui est celui de la critique sociale du pouvoir et de la religion dans leurs extravagances. Pour le deuxième niveau, la critique est portée par des personnages mythiques ou personnages de contes. Le plus

---

7. Nous renvoyons ici au recueil de textes édités lors du Premier festival mondial des Arts et des Cultures Vodun organisé à Ouidah du 8 au 18 février 1993 : *Vodun*, Paris, Présence Africaine, 1993.

8. Cf. Bernard MAUPOIL, *La géomancie à l'ancienne Côte des esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1988 ; Wande ABIMBOLA, *Ifa. An Exposition of Ifa Literary Corpus*, Ibadan, Oxford University Press Nigeria, 1976.

célèbre personnage mythique est le Fa. Le système mantique Fa a été construit à la fois comme système herméneutique de tout le champ social et religieux et comme système critique. Le personnage du Fa enseigne même aux humains comment contourner les décrets divins. Il est souvent associé à la figure du Lègba qui, dans l'imaginaire collectif, est perçu comme celui qui a le pouvoir de remettre en cause l'ordre établi.

Comme on le voit, dans la structure socioculturelle traditionnelle, il y a une place pour la critique de la religion et des divinités, mais celle-ci est socialement encadrée. Quand elle touche des aspects extérieurs, elle est portée par des humains, quand elle commence à toucher à la croyance, elle est portée par des personnages mythiques. À ce niveau, on pourrait même observer une différence entre la critique du Fa qui est relayée par le Bokonon (l'herméneute du Fa) et la critique des personnages des contes qui sont des animaux, contes qui sont racontés au clair de la lune aux enfants, tandis que les récits du Fa sont donnés de jour à des adultes.

### **Les seuils du questionnement de Dieu en Afrique contemporaine**

Ainsi, dans la culture traditionnelle marquée par le vodun, la critique sociale de la religion était portée par des sujets sociaux précis : le fou, la princesse, l'herméneute du Fa et le conteur. Avec l'arrivée de l'islam et du christianisme, cette critique prend une autre forme. Alors que les nouvelles religions regardent la Religion Traditionnelle Africaine comme paganisme et superstition, celle-ci, consciente du rapport dominant - dominé instauré organisa ce qu'Achille Mbembe a appelé l'indocilité pour échapper à l'emprise des nouveaux dieux. L'islam s'est africanisé<sup>9</sup>. Par contre, le christianisme ayant longtemps résisté à son africanisation a engendré des formes de duplicité religieuse (différente du syncrétisme musulman) : une juxtaposition de pratiques religieuses.

---

9. Cf. Achille MBEMBE, *Les Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988.



A la faveur des mouvements de revendication culturelle et de lutte pour l'indépendance, de nouveaux sujets culturels apparaissent. Formés à la rationalité occidentale, certains parmi eux ont été à l'école du marxisme assumant aussi sa critique des religions. Ce qui a pu être observé au Bénin, c'est que la plupart des marxistes politiques qui rejetaient la religion chrétienne et ses pratiques continuaient de s'adonner aux pratiques traditionnelles, même quand le discours officiel était à la lutte contre la féodalité traditionnelle et la sorcellerie. L'emblème du grand leader de la révolution béninoise — le président Mathieu Kérékou — le « caméléon » est tiré d'un artefact mystique dont les paroles incantatoires sont : « la branche ne se cassera pas dans les bras du caméléon ».

La critique philosophique est plus nuancée. Paulin Hountondji<sup>10</sup> qui a une approche épistémologique du marxisme est resté chrétien protestant. Cette démarche plus intellectuelle amène à affiner la problématique du questionnement de Dieu en Afrique contemporaine. La forme qu'elle prend est, dans une certaine mesure, liée à l'environnement socioculturel, lequel englobe, dans une Afrique en mutations, le plus traditionnel et le plus moderne. En suivant leurs divers mondes de signification, l'on est à mieux de saisir les seuils du questionnement de Dieu dans l'Afrique contemporaine.

Le premier milieu est celui de la culture traditionnelle qui a subi, en bien des contrées, des effets déstructurants. La Religion Traditionnelle Africaine semble de plus en plus survivre dans ses formes magico-sorcières. Le paradoxe de cette évolution est qu'elle advient précisément au moment où cette religiosité est prise en charge par l'élite universitaire qui veut en assurer la survie comme valeur de civilisation. Dans ce contexte, le « nyi gbèsu bo jo bo do » (conforme-toi aux règles éthiques de la vie, et laisse tomber les sortilèges), qui est une contestation éthique au cœur de la religiosité traditionnelle, devient aujourd'hui un impératif catégorique.

---

10. Paulin HOUNTONDJI, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris/Yaoundé, Maspero/Clé, 1980.

Le deuxième milieu culturel est celui de l'élite intellectuelle. Revenu de la fascination du marxisme, ce milieu aujourd'hui très diversifié enregistre en son sein un nombre croissant d'adhésions à diverses loges dont certaines affichent leur caractère non-religieux. Elles se présentent comme une gnose, une connaissance supérieure, qui donne la lumière sur tout, et les partisans — les *illuminat* » — prétendent avoir atteint un degré de connaissance qui surpasse la connaissance religieuse.

Le troisième milieu est celui de l'élite économique. Quoique dominé par le matérialisme pratique, ce milieu est aux mille nuances. La référence religieuse qui y paraît est celle qui favorise la prospérité.

Le quatrième milieu est celui des cultures émergentes, de ceux qui vivent en instabilité entre la tradition et la modernité, mais aussi des natifs digitaux, de la génération du web et des réseaux sociaux. Hétéroclite aussi dans son rapport à la religion, ce milieu compte en son sein aussi bien les candidats à la radicalisation djihadiste que des militants athéistes, sans compter tous ceux qui vivent dans une forme d'indifférence religieuse.

Avec ces diverses catégories socioculturelles, apparaît également toute la complexité du rapport à la religion dans l'Afrique contemporaine. Le dernier recensement général de la population au Bénin<sup>11</sup> a livré des statistiques qui donnent à penser. Contrairement à ce que l'on pouvait imaginer, la RTA ne représente guère plus que 14,2 % de la population, avec en son sein seulement 11,6 % d'adeptes du Vodun, loin derrière le christianisme qui totalise, avec ses obédiences disparates, 48,5 % de la population : 25,5 % pour les catholiques, 6,8 % pour les protestants, 16,2 % pour les autres chrétiens. L'islam fait 27,7 % de la population. Mais la donnée remarquable est que 5,8 % de la population déclarent n'appartenir à aucune religion. Leur répartition géographique est tout aussi intéressante. Le département du Littoral qui est constitué de la plus grande ville du Bénin, Cotonou, où l'on devrait s'attendre à avoir plus de

---

11. INSAE, *Principaux indicateurs socio-démographiques et économiques (RGPH-4, 2013)*, Cotonou, 2016.

« sans religion » n'a qu'un faible pourcentage : 2,8 %. Le pourcentage le plus bas est dans le département de l'Ouémé où se trouve la capitale politique (Porto-Novo) : 2,3 %. Le pourcentage le plus fort est dans le Nord-Ouest du Bénin, le département de l'Atacora : 19 % suivi du Mono (Sud-Ouest) : 10,5 %. Le Zou qui abrite la capitale historique du Bénin (Abomey), compte 7 % de « sans religion ».

Ces données ne sauraient être interprétées comme le simple reflet de la difficulté à traduire dans les langues africaines le concept de « religion » puisque dans l'Atacora par exemple, sur les populations recensées, 24,3 % ont affirmé appartenir à la RTA. S'il s'agissait donc de dire que l'on n'est ni chrétien (27,3 %) ni musulman (26,9 %), on avait même la possibilité de choisir « autres religions » (1,2 %). C'est dire qu'il y a effectivement dans l'Afrique contemporaine, et pas nécessairement dans les zones les plus urbanisées, une partie de la population qui ne se reconnaît dans aucune religion. La structuration sociale traditionnelle de l'Atacora, caractérisée par une grande autonomie des familles nucléaires, a certainement joué en faveur de cette affirmation d'irrégiosité. Dans le Mono où les autres chrétiens dépassent largement les catholiques (27,4 % contre 20,6 %), la Religion Traditionnelle Africaine est à 34,3 % et l'Islam seulement à 1,5 %, les « sans religion » sont en tout à 10,5 %, ce qui est important.

Les statistiques officielles du Bénin ont donc le mérite de mentionner l'existence d'un groupe affirmant n'appartenir à aucune religion. Pour avoir des données d'autres pays africains, il faudrait se référer aux statistiques de Gallup<sup>12</sup> qui sont faites à partir d'une question pour le moins surprenante : « Considérez-vous que la religion est importante dans votre vie ? » Tous ceux qui y répondent « Non » sont classés dans la catégorie de l'irrégiosité, une catégorie hétéroclite comprenant l'athéisme, l'agnosticisme, le déisme, le scepticisme, la libre-pensée, le laïcisme, voire le théisme philosophique. Aussi est-il important de s'interroger sur les expressions de non-religiosité qui se cachent derrière les données statistiques africaines.

---

12. <https://www.gallup.com/analytics/213617/gallup-analytics.aspx>.

## Valeur sémantique de quelques expressions de « l'athéisme » en Afrique

« Les mots n'ont pas de sens, ils n'ont que des valeurs » avertissait Ferdinand de Saussure. Antoine de Saint-Exupéry dira plus tard que « si les mots ne rendent point compte de la vie, ce sont les mots qu'il faut changer ».

À la question d'Eloi Messi Metogo « Dieu peut-il mourir en Afrique ? » répondent aujourd'hui par l'affirmative de plus en plus de groupes et mouvements surgissant çà et là en Afrique aussi bien dans les pays à dominante chrétienne que dans des contrées fortement islamisées, et se revendiquant ouvertement « athéistes ». Mais qui sont-ils et à quoi renvoie exactement leur proclamation de la « mort de Dieu » ? Qu'entendent-ils par « athéisme » ? Une négation de l'existence de Dieu ? Un refus de la religion ou de la croyance du groupe d'appartenance ? Une indifférence par rapport à tout ce qui touche au religieux ?

Sur internet et les réseaux sociaux qui constituent leur principal espace d'expression, ces groupes s'identifient comme « athéistes », « agnostiques », « sceptiques », « libres penseurs », etc. Dans un article de presse « L'Afrique tuera-t-elle Dieu ? », la journaliste française Lou Garçon les présente en ces termes :

Ils sont de différentes cultures et nationalités, vivent en Afrique ou font partie de la diaspora. Ils ont fait des études poussées, se sont souvent intéressés à la cause des femmes, des homosexuels, des minorités religieuses dans leur pays. Issus de familles croyantes — musulmanes, chrétiennes ou animistes —, ils se sont détournés de l'invisible. Eux, ce sont ces hommes et ces femmes qui ne croient pas en Dieu ou doutent de son existence. De plus en plus nombreux, ils prouvent que, non, les Africains ne sont pas tous religieux. Certains ont été déçus. Ce n'est pas qu'ils ne croient plus, mais ils rejettent en bloc les religions<sup>13</sup>.

La journaliste rapporte à la fin de son article le témoignage d'une jeune soudanaise se revendiquant athée, Nahla Mahmood :

---

13. <http://www.slateafrique.com/103275/religions-afrique-tuera-dieu>, consulté le 22 mai 2020.

« Internet est notre espace public, celui qui nous permet d'exposer nos idées, qui a fait exploser les barrières géographiques et sociales, et qui nous offre la possibilité de rester anonymes ». Certes, l'internet n'échappe pas à la censure. Il peut être utilisé comme outil de contrôle et de persécution. Pourtant, la journaliste conclut en ces termes qui donnent à penser :

Quoiqu'il en soit, Nahla en est certaine : Internet et ses centaines de groupes athées plus ou moins anonymes ont au moins permis aux incroyants africains de sortir du placard. Dieu fasse qu'ils n'y retournent pas !

Dans un article similaire publié en ligne sous un titre sans équivoque « Les athées veulent se faire une place dans la très religieuse Afrique »<sup>14</sup>, Protestinter Fredrick Nzwili se fait l'écho des revendications des groupes athéistes :

Partout en Afrique, des groupes se lèvent, mettant l'accent sur la science et la pensée critique comme une manière meilleure pour comprendre le monde naturel. Un de ces groupes, les « Athées du Kenya », a gagné en visibilité et réclame désormais un jour férié spécial, le 17 février comme « jour des athées ». « Nous demandons au gouvernement d'instaurer un jour férié dans le but de faire reconnaître l'athéisme au Kenya », explique Harrison Mumia, président du groupe. Lors de cette journée, le groupe organiserait des parades « sans dieu », tout en promouvant la liberté de religion et les droits de l'homme dans ce pays d'Afrique de l'Est qui compte plus de 80 % de chrétiens et environ 10 % de musulmans. « Nous voulons promouvoir la science et le scepticisme, et avoir une approche éthique rationnelle et humaniste », ajoute Harrison Mumia.

Ces récits, comme beaucoup d'autres que l'on pourrait lire sur la toile, montrent le caractère hétéroclite et babélique du phénomène qui s'observe aujourd'hui en Afrique. Qu'il y ait un questionnement sur la religion et sur Dieu, cela est évident. Mais il n'est pas sûr qu'il y ait accord sur le contenu de ce questionnement, d'où une nécessaire précision conceptuelle.

---

14. <https://www.reformes.ch/spiritualites/2018/09/les-athees-veulent-se-faire-une-place-dans-la-tres-religieuse-afrique> - consulté le 30 mai 2020.

Le premier concept à clarifier est celui de *l'athéisme*<sup>15</sup>. Que veulent dire ces groupes lorsqu'ils parlent d'athéisme ? Le dictionnaire Larousse définit ce mot en ces termes : « doctrine qui nie l'existence de Dieu ». Mais une telle définition est-elle suffisante ? Quelle est la nature de ce Dieu dont l'existence est niée ? Il se pourrait qu'il y ait erreur sur la nature de ce Dieu ; dans ce cas, l'athéisme serait encore une manière d'affirmer l'existence d'un vrai Dieu contre un faux Dieu adoré. Mais la négation peut porter sur l'existence même d'un être auquel il conviendrait de donner le nom de Dieu. Là encore ce qui est nié est présupposé, à moins de faire équivaloir l'idée de Dieu à celle du néant, ce qui sur le plan de la raison n'est pas simple à démontrer. La question de l'athéisme telle qu'elle s'est posée dans l'histoire de la pensée occidentale, et pour les temps modernes, avec l'idée de « la mort de Dieu »<sup>16</sup> et des grands maîtres du soupçon, reste au cœur de la pensée postmoderne et dans les milieux philosophiques. Mais le missiologue ou le sociologue des religions, qui observe le vécu des sociétés contemporaines dans leur rapport à l'élément de la religion, perçoit l'expression de l'athéisme à un autre niveau que celui de l'athéisme théorique : ou l'existence de Dieu n'a pas de sens pour ces « athées » ou ils vivent comme si Dieu n'existait pas, ou encore ils ne se reconnaissent plus dans la croyance de leur groupe social d'appartenance.

Le deuxième concept qui appelle une précision est celui de l'agnosticisme revendiqué dans certains cercles intellectuels. Pour l'agnostique, Dieu est inconnaissable, ce qui appelle de sa part une suspension de tout jugement sur son existence. L'ambivalence de cette suspension du jugement peut conduire à une reconnaissance de l'éminence de Dieu ou au contraire à une négation de son existence. Historiquement, c'est ce dernier terme qui a prévalu<sup>17</sup>.

---

15. Cf. Jean VERNETTE, *L'athéisme*, Paris, PUF, 1998 ; Georges MINOIS, *Histoire de l'athéisme : les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris, Ed. Fayard, 1998.

16. Isabelle WIENAND, *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche, de « Humain, trop humain » à « Ainsi parlait Zarathoustra »*, Berne, Peter Lang, 2006.

17. Cf. Philippe SECRETAN, « Agnosticisme », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, p. 14-15.

La troisième expression à clarifier est celle de l'indifférence religieuse. Pour en rendre compte, le journaliste et activiste américain Jonathan Rauch a créé le néologisme « apathéisme » qui, pour lui, traduit une attitude et non une croyance. Il s'agit d'une neutralité vis-à-vis des religions qui ne devrait entraîner aucune forme de prosélytisme comme dans l'athéisme militant.

Si l'on devait caractériser les nouveaux mouvements « athéistes » de l'Afrique, on les retrouverait surfant sur la rupture d'avec la croyance de leur communauté d'appartenance et sur l'apathéisme. En cela, le mouvement semble s'assimiler à tous les mouvements sociaux observables aujourd'hui dans le village planétaire qu'est devenu notre monde du fait de la globalisation. Et pourtant ces mouvements « athéistes » ont une signification particulière qu'il convient d'indiquer pour finir. Elle se situe principalement à trois niveaux.

Le premier niveau est celui où se place Ernest-Marie Mbonda lorsqu'il resitue les mouvements « athéistes » dans le contexte de la résurgence du terrorisme à connotation religieuse en Afrique. Le dieu qui ordonne de tuer les humains auxquels il a donné la vie appelle lui-même à son propre meurtre. Le mythe *yansi* (RDC) rapporté par Eloi Messi Metogo l'illustre éloquemment. Les Yansi ont décidé un jour de tuer Dieu parce qu'il faisait mourir les hommes. Comme ils ne réussirent pas, ils sont passés de l'hostilité à l'indifférence<sup>18</sup>. Paulin Hountondji plaide pour la « moralisation d'un tel Dieu » : « Il faut mettre en cause nos pratiques religieuses, confronter nos idées de Dieu avec les exigences de la morale élémentaire, c'est-à-dire, d'une certaine manière, moraliser Dieu »<sup>19</sup>. Ce front concerne toutes les formes de prosélytisme, qu'elles soient islamiques ou chrétiennes.

Le deuxième niveau est celui de « l'encombrement des dieux », cette hypertrophie du tissu religieux, où manque la relative

---

18. Eloi Messi METOGO, *Dieu peut-il mourir...*, p. 39-40.

19. Paulin J. HOUNTONDJI, « Au-delà des religions : le sens de l'humain », dans Charles BECKER, et al (ed.), *Actes du Colloque international. 50 ans après Vatican II, l'Afrique et l'héritage d'Alioune Diop : le dialogue des religions et les défis du temps présent*, Paris, Présence Africaine, n° 195-196, 2019, p. 97-105 ; p. 105.

autonomie de l'ordre séculier. Cette phagocytose du temporel par le spirituel ne peut que susciter le sentiment d'étouffement de l'humain par le divin et provoquer un rejet du divin par l'humain.

Le troisième niveau est celui de ce que les croyants ont fait de la religion. Un Dieu qui serait aux petits soins des hommes, que l'on n'invoque que pour régler les problèmes terrestres, devient inutile dès que la solution à ces problèmes se trouve ailleurs.

### **Le fil d'ariane**

L'Afrique présentée aujourd'hui comme incurablement religieuse était paradoxalement perçue par les premiers missionnaires comme une terre « athée ». Le changement de perception de la réalité religieuse africaine est en grande partie lié aux évolutions théoriques de l'anthropologie et à l'essor de la science missiologique. Si un tel changement a produit l'effet inverse, un réexamen des matériaux anthropologiques, notamment avec les sages de la tradition, fait apparaître des indices de questionnement de Dieu dans l'Afrique traditionnelle.

Les mutations socioculturelles en cours en Afrique, avec le fort impact de la mondialisation sur les modes de pensée et d'agir de l'Africain contemporain, ne doivent pas faire perdre de vue le fil d'ariane de ce questionnement qui a en fait connu des métamorphoses selon les périodes historiques et les conditionnements du milieu. Et si cette persistance constituait pour toutes les époques une sorte de « lancement d'alerte » chaque fois que les religions établies commencent à cesser d'être ce qu'elles doivent être ?

Edouard ADE



# ***Théologie et sécularisation : Nouvelle donne pour la foi et la raison***

Jean Louis SOULETIE

*Prêtre de la communauté des Frères de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, Jean-Louis Souletie est Professeur de théologie fondamentale et de théologie systématique au Theologicum de l'Institut Catholique dont il est le Doyen depuis 2017. Il s'intéresse particulièrement à la pertinence de l'acte de foi chrétien dans la société moderne.*

**C**omment comprendre la sécularisation dans des contextes aussi différents que ceux de l'Europe et ceux de l'Afrique ?<sup>1</sup> S'agit-il d'une exception occidentale<sup>2</sup> ? Traduit-elle la légitimité des temps modernes (Blumenberg) ou bien une libération de l'oppression coloniale (Kä Mana) ou encore une sortie de la religion (Gauchet) ?

Dans l'article « Sécularisation » du *Dictionnaire de Spiritualité*<sup>3</sup>, le théologien dominicain français Claude Geffré expliquait qu'une théologie contemporaine a accepté la sécularisation moderne comme un fait inéluctable, mais elle en a donné aussi une justification à partir de la doctrine biblique de la création et d'une

- 
1. Cf. Eloi MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*. Paris, Karthala, 1997.
  2. Jean-Paul WILLAIME, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », dans *Revue française de sociologie*, vol. 47, no 4, 2006, p. 755-783.
  3. Claude GEFFRÉ, « Sécularisation », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, T. 15, Paris, Beauchesne, 1989.

théologie de l'incarnation. La sécularisation moderne ne serait que l'aboutissement du mouvement de désacralisation dont les prophètes d'Israël ont été les initiateurs contre toute forme de sacré et d'idolâtrie. Cette sécularisation intérieure au christianisme (I) nécessite de repenser la relation foi et raison dans l'ère post-séculière pluraliste (II) pour vérifier comment l'affirmation de Dieu peut y garder sa pertinence (III).

## Une sécularisation interne au christianisme

Christoph. Théobald a également analysé cette sécularisation interne du christianisme dans la ligne des études de F-A Isambert :

L'instrumentalisation du religieux par le monde économique et l'utilisation de toutes sortes de techniques par les religions relèvent d'une rationalité technicienne et stratégique qui laisse en dehors d'elle un vaste laboratoire humain d'ordre éthique où des individus se confrontent à des propositions qui leur sont faites, les acceptant ou les refusant selon des critères d'authenticité ou de justesse humaines qui relèvent d'une autre rationalité que stratégique<sup>4</sup>.

Cette théologie dont le théologien luthérien F. Gogarten est l'exemple<sup>5</sup> est un héritage lointain de la doctrine protestante des deux règnes. Elle risque d'aboutir à une privatisation du christianisme et à une hypertrophie de l'intériorité comme seul lieu d'avènement du règne de Dieu. Un philosophe et politologue comme M. Gauchet<sup>6</sup> en reprend les thèses pour caractériser la sortie de la religion du monde moderne. L'histoire concrète est, pour lui, abandonnée à elle-même et on se méfie alors de tout messianisme chrétien comme nouvelle version de l'idéologie universaliste du temps de la chrétienté. En fait, l'histoire a perdu

---

4. Christoph THÉOBALD, « La sécularisation interne du christianisme : quel apprentissage pour la théologie ? », dans *Recherches de Science Religieuse*, 2013/2 (Tome 101), p.203 ; Cf. François-André ISAMBERT, « La sécularisation interne du christianisme », dans *Revue française de Sociologie*, 1976, p. 573-589.

5. Cf. Friedrich. GOGARTEN, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1956.

6. Cf. Marcel GAUCHET, *Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

son effectivité messianique et on peut se demander si à l'époque moderne, surtout en Europe, la sécularisation ne consacre pas l'échec historique du christianisme en tant que dynamisme effectif sur le cours de l'histoire. Cela n'empêche en rien un retour du religieux et la permanence des ressources de sens qu'offrent les religions.

Plus récemment, après les sources du moi, consacrées à l'émergence du sujet moderne, Charles Taylor entreprend une histoire de la sécularisation<sup>7</sup>. Pour lui, « un âge est séculier lorsque devient concevable l'éclipse de toutes les fins autres que celles relatives à l'épanouissement humain », à savoir la préservation de la vie, la valorisation du corps et le bien être individuel. En définissant la religion comme relation à un Dieu transcendant, l'auteur ouvre un débat, voire un conflit, entre deux âges (la chrétienté où Dieu était partout et l'incroyance moderne), deux rapports au temps (les temps « supérieurs » ou modes d'éternité et le temps séculier, « vide et homogène »), deux visions du moi (poreux puis isolé) et de la plénitude (en Dieu, puis en l'homme). Lui aussi épouse les thèses de Gogarten d'un christianisme, dont les évolutions « ont préparé la fuite hors de la foi vers un monde purement immanent ». S'en est suivie une cartographie prolifique d'un catholicisme dans le monde séculier depuis D. Hervieu Léger<sup>8</sup> jusqu'à Yann Raison du Cleuziou<sup>9</sup>.

Avec eux on note que là où, par le passé, les traditions prescrivaient aux individus des parcours de vie relativement durables et stables, la modernité voit des sujets qui cherchent plutôt à inscrire leurs propres trajectoires selon des décisions qui les émancipent des tutelles institutionnelles et traditionnelles.

Cet individualisme religieux moderne produit deux figures du croyant qui sont révélatrices de notre époque : le pèlerin et le converti. Ces idéaux-types renvoyaient déjà il y a près de vingt ans

---

7. Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, Paris, Seuil, 2011.

8. Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le Pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

9. Cf. Yann Raison du CLEUZIOU, *Qui sont les cathos aujourd'hui ?* Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

à une libéralisation interne des Églises. Une fluidité des appartenances s'y est installée. Une prolifération de nouvelles communautés et de nouveaux modes de participation à la religion se sont inscrits dans le paysage religieux. Ceci au moment où l'encadrement et l'institution subissent une fragilisation dans la société et donc également dans les religions.

## **Sécularisation ou ère post-séculière ?**

N'est-on pas davantage entré aujourd'hui dans l'ère post-séculière décrite par Jürgen Habermas<sup>10</sup> et reprise en France par Jean-Marc Ferry ? Le rapport entre États et religions n'est plus celui de l'antagonisme du XIX<sup>e</sup> siècle, car chacun a évolué sous le coup du pluralisme radical des sociétés modernes. L'auteur athée constate :

Dans l'Occident européen, le temps des oppositions entre des compréhensions anthropocentrique et théocentrique est révolu. Nous avons plus intérêt désormais à tenter de *recupérer* les contenus bibliques dans une foi de raison qu'à combattre la soutane et l'obscurantisme<sup>11</sup>.

En effet le risque est l'envahissement du naturalisme avec sa conséquence qu'est le darwinisme social et les dangers d'un eugénisme libéral. Bref, le transhumanisme des sociétés post-séculières vient en conséquence de cette « division du travail entre les mécanismes d'intégration du marché, de la bureaucratie et de la solidarité économique (qui) se sont déséquilibrées, note Habermas. Il tend à laisser la place à des impératifs économiques qui désormais prévalent sur les rapports favorables à l'épanouissement individuel entre des sujets agissant de conserve »<sup>12</sup>.

Le philosophe héritier de l'École de Francfort voit dans les ressources religieuses des leviers face à cette pente de la société

---

10. Cf. Jürgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008.

11. Jürgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, p. 13-14.

12. Jürgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, p. 48.

technicienne qui produit la vie diminuée (et non augmentée) et ses pathologies sociales.

Bref, tout se passe comme si une pensée séculière de la dignité et de l'égalité qui s'est constituée depuis longtemps, sans doute partiellement sous l'effet d'une sécularisation des contenus chrétiens, se constitue en même temps en lutte contre les limites d'une conception purement métaphysique et religieuse de l'égalité. Sous quelle condition peut-on suivre ce diagnostic des sociétés post-séculières de J. Habermas dans sa discussion le 19 janvier 2004, à l'Académie catholique de Bavière, avec Joseph Ratzinger, alors seulement cardinal, autour des fondements prépolitiques de l'État démocratique ?

À l'idée que les ressources de connaissance des traditions religieuses doivent être exprimées dans un langage en quelque sorte neutre, sans référence à la tradition religieuse particulière dont elles sont tirées, faut-il subsister un nouveau rapport entre foi et raison adapté aux cultures post-séculières ?

À la problématique de l'antagonisme entre le christianisme et la sécularisation, l'ère post-séculière substitue la nécessité de penser et de vivre le dialogue des rationalités culturelles et religieuses à l'ère de la mondialisation. Posons la question de savoir comment la rationalité de la foi chrétienne peut-elle émerger dans la rencontre des rationalités culturelles et religieuses à l'ère de l'anthropocène qui rivalise de puissance avec tous les surnaturels ?

## **Le dialogue des nationalités à l'ère post-séculière**

Le dialogue des rationalités culturelles et religieuses émerge à celui très classique de la foi et de la raison. Mais il ajoute à son cahier des charges la forme de vie qui va de pair avec la foi et la raison. Héritier de Wittgenstein, le lexique de forme de vie désigne ici « un ensemble de pratiques de nature variée, qui donnent à la vie commune des caractères propres, pour ainsi dire diffus, explicitement ou implicitement présents dans les croyances, la langue, les institutions, au sens anthropologique du terme, les

modes d'action, les valeurs, etc., qui donnent à une culture son visage familier et ses traits propres<sup>13</sup>». Les discours de la foi ont en effet rencontré à chaque époque de l'histoire chrétienne les rationalités disponibles dans la culture et les formes de vie qui leur correspondaient.

Plus les cultures deviennent complexes et mondialisées comme celle de l'ère post-séculière, plus les rationalités qui les composent (technique, symbolique, politique, médiatique, etc.) entrent en conversation de manière plus ou moins ambiguë. Le nouveau naturalisme paradoxalement minimise la place centrale de l'homme dans l'anthropocène. J. Habermas en produit une analyse dialectique entre nature et religions dans les sociétés post-séculières. S. Courtois commente le philosophe de la manière suivante :

L'esprit naturaliste et la revitalisation religieuse s'enracineraient selon Habermas dans des traditions opposées. Les formes « dures » de naturalisme seraient l'expression de la foi non réfléchie des Lumières dans la science, le dogmatisme religieux celle d'une critique radicale de la compréhension non religieuse que la modernité occidentale a d'elle-même. Cette polarisation idéologique entre tendances séculières et religieuses, appelées à se confronter de plus en plus dans l'espace public de nos démocraties libérales, se déploierait néanmoins, selon Habermas, sur un fond de complicité tacite : le refus de s'engager dans un processus d'autoréflexion, le refus d'écouter et d'apprendre quelque chose de l'autre dans les débats publics. Du côté de la vision du monde naturaliste et séculière, ce serait le refus d'accorder un statut épistémique à la foi religieuse, d'inclure les traditions religieuses dans la généalogie de la raison et des formes modernes de pensée, ce serait les rejeter comme des formes archaïques et dépassées de rapport au monde. Du côté religieux, ce serait le refus de voir dans les principes constitutionnels des démocraties libérales, et dans la morale égalitaire et universaliste qu'ils incarnent, plus qu'un ensemble de lois contraignantes imposées de l'extérieur à l'éthos religieux, plus qu'un simple *modus vivendi*, mais bien certaines conditions modernes indépassables de cohabitation pacifique entre croyants et non croyants en contexte pluraliste, à la lumière

---

13. Cf. Jean-Pierre-COMETTI, <http://www.desformesdevie.org/fr/page/formes-vie-par-jean-pierre-cometti>

desquelles les membres des communautés religieuses sont appelés à réinterpréter, de l'intérieur, leurs propres traditions de manière autocritique<sup>14</sup>.

Cet entrelacs des rationalités comme formes de vie permet à chacune de comprendre que le tout n'est pas égal à la somme des parties. Cette définition de l'émergence depuis John Stuart Mill indique que la juxtaposition et l'interaction des rationalités dans les cultures ne suffisent pas à expliquer les propriétés de ces dernières. Ainsi l'État et sa raison instrumentale et les religions avec leur raison symbolique ne s'opposent pas en termes de doctrines comme ils ont pu le faire au XIX<sup>e</sup> siècle, mais en termes de formes de vie. L'État et les religions ayant subi l'un et l'autre un remaniement considérable dans la période post-séculière à la fois pluraliste et relativiste<sup>15</sup>.

Chacune des rationalités en dialogue ne serait-elle pas en attente d'interprétation ? N'a-t-elle pas une dimension eschatologique, interrogeait jadis le philosophe belge J. Ladrière<sup>16</sup> ? La rationalité de la foi n'apparaît-elle pas justement quand il s'agit d'honorer cet horizon d'attente propre à chacune des rationalités culturelle et religieuse ? Bref, que peut-on espérer de ce que l'on ne comprend pas sinon de pouvoir l'interpréter en imaginant sa finalité hypothétique ? Cela au prix, certes élevé, d'une désillusion narrative qui ne permet pas de trouver autrui comme un autre moi (cf. la mêmeté de Ricoeur).

Dans *Soi-même comme un autre*<sup>17</sup>, l'écart entre ipséité et mêmeté éclaire celui entre « soi » et « je ». C'est pourquoi la répétition du même dans la rencontre d'autrui ne permet pas l'advenue du sujet. Il y faut pour cela un nouveau commencement qui interrompt les habitudes. La foi ressortit à cette interruption de laquelle naît un nouveau départ qui n'arraisonne pas l'autre au déjà connu.

---

14. Stéphane COURTOIS, *Philosophiques* 36/1, 2009, p. 265-269.

15. Jean-Marie DONEGANI, « La sécularisation et ses paradoxes », dans *Revue Projet*, 2008/5 (n° 306), p. 39-46.

16. Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, 1. *Discours scientifique et parole de la foi* ; 2. *Les langages de la foi* ; 3. *Sens et vérité en théologie*, Paris, Cerf, 1970-1984-2004.

17. Cf. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Cette conversation parfois polémique des rationalités entre elles a conduit la foi et la raison à s'examiner dans leur relation réciproque<sup>18</sup> La corrélation qui pourrait les unir n'est-elle pas simplement insensée ?

## **Foi et raison comme formes de vie**

Foi et raison sont deux dimensions de l'existence dans les cultures, deux visions du monde avec leur système de valeurs propre<sup>19</sup>. La raison n'est pas seulement un ensemble de représentations intellectuelles d'une certaine nature. Il s'agit, selon le mot de Wittgenstein<sup>20</sup>, d'une forme-de-vie : non pas le décor de l'existence, mais ce qui donne à l'existence sa structure concrète.

L'idée de raison implique en effet le projet de rendre l'existence plus rationnelle pour la sortir de l'archaïque, de l'irrationnel, de l'erreur. La raison s'accompagne donc d'une valeur qui lui est inhérente et représente une direction pour la culture et l'existence. La raison instrumentale et le nouveau naturalisme estiment ainsi que la science permet de tout faire en matière de début et de fin de vie humaine.

La foi de son côté est pour les croyants ce qui donne un sens global à la destinée, car elle fournit les outils pour penser et affronter les énigmes de l'existence comme la mort, la souffrance, mais aussi le sens de la vie et l'amour. Pour ceux qui ne partagent pas une foi religieuse, la foi est un fait culturel dans les sociétés humaines. Certains pensent que le phénomène religieux, équivalant ici à l'expression « foi religieuse », n'est qu'une survivance de cultures révolues, primitives ou une construction imaginaire protectrice contre l'angoisse des individus et la violence sociale.

---

18. Cf. sur ce sujet le volume ET - Studies 7 (2016) 1 notamment Klaus Von STOSCH, *Theologie als Wissenschaft*, p. 3-26.

19. Les propos qui suivent reprennent en partie ma contribution « foi et raison », dans *Les voies divines de la liberté*, Paris, Bayard, 2011.

20. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, §. 19, 23, 241, trad. par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1990 (1945).



Sans être croyant au sein d'une religion particulière, il n'est pourtant pas insensé de considérer la dimension religieuse, comme appartenant au fait humain comme le pensent Habermas et Gauchet. Transcendant les périodes de l'histoire, le sentiment religieux réapparaît obstinément sous des formes variées. Foi et raison apparaissent donc comme des formes de vie et leur rapport réciproque se noue à ce niveau. Ainsi, après Meinrad Hebga<sup>21</sup>, B. Mve Ondo propose une articulation entre le logos occidental et le mythos africain<sup>22</sup>.

Une façon de définir le rapport entre foi et raison serait d'affirmer l'incompatibilité de ces deux formes de vie. Dans le champ scientifique, cette incompatibilité devient un principe de méthode. En cosmologie par exemple se trouvent déconsidérées les idées chrétiennes de création telles qu'on croit les saisir. Ou encore et plus fondamentalement la raison peut expliquer le phénomène de la foi comme une production culturelle. Il appartient à l'histoire et appelle donc une explication de type sociologique, psychologique ou politique.

Du côté de la foi aussi, le fidéisme oppose foi et raison considérant celle-ci dans sa version technico-mathématique que lui avait donnée le XVIII<sup>e</sup> siècle. À celle-ci, le fidéisme condamné par le concile Vatican I, oppose une place privilégiée à l'intuition immédiate de Dieu, à la contingence, à l'affect et finalement à l'expérience. Il fut une tentative de rendre justice à la réalité concrète dans ce qu'elle a d'irréductible aux analyses de la raison.

Ces deux manières de présenter le problème entre la foi et la raison, leur extériorité ou leur opposition les font échapper à la définition de formes de vie que nous avons identifiées. La raison laissée à elle-même tend à déconnecter la vie de toute forme pour s'achever en raison technique qui réifie le sujet. La foi sans relation à la raison se prive de sa puissance d'intellection et s'exténue en délire (Freud) ou en opium (Marx à la suite de Feuerbach).

---

21. Meinrad Pierre HEBGA, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995.

22. Bonaventure MVE-ONDO, *À chacun sa raison*, Paris, L'Harmattan, 2013.

Dans tous les cas, ces deux formes de vie perdraient aussi leur caractère politique. Car des êtres qui auraient telle ou telle identité que leur assigne la raison ou la foi, c'est-à-dire qui auraient épuisé entièrement leur puissance, ne créeraient aucune communauté, mais seulement des coïncidences et des divisions factuelles.

C'est pourquoi le concile Vatican I, qui visait la communion et l'unité catholique, a condamné la dislocation de la vie et de sa forme opérée dans les doctrines du fidéisme et du rationalisme pour suggérer une articulation entre foi et raison. La théologie chrétienne veille ainsi en permanence sur la menace qui pèse sur la foi religieuse. Pour C. Théobald, à l'époque séculière :

Le problème central des religions, est... leur aptitude à être instrumentalisées ou leur propension à instrumentaliser elles-mêmes une rationalité technique, parfois en raison d'une connivence entre technique et magie. De multiples cas peuvent être évoqués. Pour ce qui est du catholicisme, l'utilisation des techniques de communication pour des célébrations de toutes sortes, pour des opérations de transmission catéchétique, etc. est devenue monnaie courante, sans qu'une réflexion sérieuse sur la concordance entre le contenu transmis et la manière de le faire soit toujours menée, l'actuel travail sur « l'initiation » étant le premier contre-exemple. Par ailleurs, il m'arrive de parler de « darwinisme catholique » au sujet des stratégies de transformation du paysage idéologique dans l'Église à moyen ou à long terme, par exemple par une politique de nomination ou d'accréditation d'institutions. Ces phénomènes dont il faudrait affiner l'analyse et proposer une typologie semblent plus que confirmer les soupçons d'une sociologie qui perçoit dans les processus d'apprentissage de la « sécularisation interne », quelle que soit leur forme ou leur degré, une ruse ou une stratégie apologétique qui caractérise tous les êtres vivants — y compris les sociétés, religions ou églises — en leur propension à survivre. Des situations d'un autre ordre et souvent plus subtiles pourraient être auscultées. Je pense par exemple au « retraitement » anthropologique de la tradition chrétienne en faveur d'une société séculière en mal de ressources d'humanisation après le retrait des religions ou encore à l'utilisation de l'intercommunication entre membres ou « théologiens » de différentes religions par des politiques<sup>23</sup>.

---

23. Christoph THEOBALD, « La "sécularisation interne" du christianisme : quel apprentissage pour la théologie ? », dans *Recherches de Science Religieuse*, 2013/2 (Tome 101), p. 208-209.

## Rationalité de la foi religieuse

Pour réfléchir à l'articulation entre foi et raison à l'ère post-séculière et éviter toute instrumentalisation de l'une par l'autre, remarquons que le mot foi possède un double sens, aussi bien l'attitude croyante qui l'apparente alors à une vertu de foi, que le contenu de la croyance à laquelle le sujet donne son assentiment. Ce double sens indique que le contenu n'est justement pas accessible par la seule expérience empirique ni par le seul raisonnement. Dieu n'est pas dans l'ouragan ni au bout de la déduction qui conduit de l'observation de la nature à l'idée d'un premier moteur de tout le créé. Une attitude subjective accompagne la désignation de ce contenu. Mais se pose alors la question de savoir si ce contenu n'est finalement pas irrationnel.

Pour répondre à cette objection, il convient d'examiner le langage religieux dans lequel s'exprime la foi. Il n'est pas univoque comme le sont les énoncés des sciences formelles. Il utilise le langage ordinaire pour désigner des réalités inaccessibles comme Dieu, utilisant ainsi le procédé de l'analogie que la théologie a élaboré en théorie depuis le Moyen-Âge. Dire Dieu c'est viser une réalité ultime et souveraine. Le spécifier comme Père en empruntant ce prédicat au langage ordinaire c'est déjà chercher à faire comprendre sa nature en choisissant un terme qui indique ordinairement la proximité plus que la distance.

L'analogie désigne cette tension du langage qui part de l'ordinaire pour le transformer en un sens religieux. Le contenu que véhicule ce langage implique la subjectivité croyante qui anticipe un sens possible de l'énoncé, en langage ordinaire, d'une réalité ultime comme Dieu. Ici encore on ne quitte pas la définition de la foi comme forme-de-vie au sens wittgensteinien, de ressources sémantiques qui accompagnent la prise de position à l'égard de l'ensemble de la réalité.

Par ces ressources, ce langage s'appuie sur un sens premier disponible pour suggérer un sens second immédiatement donné comme dans l'affirmation de Dieu comme Père, la notion de

Royaume de Dieu ou l'énoncé eucharistique « ceci est mon Corps ». La saisie du sens du langage religieux est donc possible même lorsqu'on ne partage pas la foi, mais la vérité de ce qui est affirmé n'est pas encore reconnue. Ce qui reste en suspens, c'est la position dans l'existence de ce qui est affirmé : par exemple lorsqu'on dit « je crois en Dieu Père, en son Fils, en l'Esprit ». Les métaphores peuvent être analysées, mais la vérité de ce qu'elles énoncent relève de prise de position à l'égard de la réalité qu'elles affirment, c'est-à-dire qu'elles relèvent d'une forme de vie.

### **Un défi pour chaque religion**

Finalement, la foi peut être intelligible parce qu'elle répond à une possibilité inscrite en l'existence et parce qu'une attente subsiste en l'homme. À chaque religion de mesurer comment elle nourrit cette latence dans la culture. La cohérence entre l'orthodoxie et l'orthopraxie des religions fera partie des critères de crédibilité dans leur sécularisation même. Et quand le contenu de leur croyance sera reconnu, pourra-t-on finalement y découvrir une rationalité en dialogue avec les rationalités post-séculières ? Tel est le défi pour chacune d'elles.

Jean Louis SOULETIE

## ***Sécularisation et annonce renouvelée***

*Albert ROUET*

*Évêque émérite de Poitiers, Albert Rouet a été archevêque de Poitiers de 1993 à 2015. Il est l'auteur de nombreux ouvrages. Dans le tout dernier<sup>1</sup>, l'auteur livre sa réflexion sur l'attitude à adopter, pour des chrétiens, dans une société sécularisée : renouveler l'annonce.*

Pour le dire très vite, la mission a longtemps consisté à passer d'une méconnaissance de Dieu et de représentations inconvenantes, à la découverte du Dieu véritable tel que l'a révélé son Fils Jésus. À Athènes, Paul suit ce parcours. Bien que « son esprit soit exaspéré à la vue de cette ville pleine d'idoles » (Ac 17,16), il commence son discours par un constat plus paisible : il a remarqué « un autel sur lequel était inscrit : Au dieu inconnu » (v. 23). Tout naturellement, il annonce l'objet de sa prédication : « Ce que vous adorez en l'ignorant, voilà ce que je vous fais connaître ». Le mouvement se dessine nettement : l'Apôtre progresse d'une fausse image de Dieu, celle qu'il reproche ailleurs aux païens de se construire volontairement (Rm 1, 20-21), mais qui lui sert ici de point de départ, vers la proclamation d'un Dieu qui, par miséricorde, envoie son Fils et le ressuscite.

---

1. Albert ROUET, *Croire, mais en quoi ? Quand Dieu ne dit plus rien*, Paris, L'Atelier, 2019.

## Deux points décisifs

La question n'est pas de faire le bilan de cette prédication. Succès ou échec ne sont pas des mots de l'Évangile. Il s'agit plutôt de noter deux points décisifs dans ce récit des Actes des Apôtres. Premièrement, il existe déjà un point de jonction très fort entre Paul et ses auditeurs : ils admettent tous qu'il y a du divin, quelles que soient par ailleurs ses manifestations. Ce préalable s'appuie sur la présence du sacré. Il justifie l'existence du sentiment religieux, cette *eusebeia*, le respect, voire la vénération, dus à ce qui est plus grand que soi : les dieux, les ancêtres, la patrie. La crainte n'est pas loin : le verbe *sebomai* signifie se retirer, prendre de la distance, puis éprouver du respect. La hantise de la juste distance conduit à multiplier les rites cultuels, de peur d'en omettre un élément ou, pire, d'oublier une divinité irritable et jalouse des honneurs qui lui sont dus. Les Latins font de ce système la *pietas*, la « piété » en langage courant, mais avec un sens si fort qu'il imprègne l'existence entière.

Le second point s'ajoute à ces données de base. Avant le discours de Paul, Luc relate avec force détails ce qu'il faut bien appeler les préparatifs. Selon sa méthode habituelle, l'Apôtre commence à parler dans la synagogue (17, 17a) et, fait unique, « *chaque jour à ceux qui se trouvaient sur la place publique* » (17 b) - en clair, aux citoyens d'Athènes qui s'y réunissaient pour discuter des affaires de la cité, aux marchands des étals (les hommes faisaient les commissions) et aux esclaves qui traversaient la place. Donc à tous. Les Actes s'attachent à mentionner les représentants de deux écoles philosophiques dont les appréciations ne sont pas élogieuses : Paul est un *spermologos* (seul emploi du mot) : soit un oiseau qui picore les grains tombés par terre, soit le miséreux qui, à la fin du marché, ramasse les invendus. Donc la parole de l'Apôtre leur apparaît comme un tissu de propos recueillis un peu partout, un ramassis de divinités qui ne sont pas du pays. Le mépris d'Athènes pour les barbares (le reste du monde) n'atténue cependant pas leur curiosité. Les philosophes interceptent Paul et le poussent à exposer son message. Loin d'être des détails, ces faits montrent que l'Apôtre n'est ni attendu ni désiré. Il est même ridiculisé. Le motif de son invitation ne brille pas par sa hauteur

de vue ni pour des motifs existentiels. Luc conclut par ces mots sarcastiques : « *Tous les Athéniens et les résidents étrangers ne passaient leur temps (ou leurs loisirs) à rien d'autre qu'à dire ou écouter les dernières nouveautés* » (v. 21).

Paul n'ignore pas l'ambiguïté de la proposition qui lui est faite de s'exprimer officiellement (il commence par « *Hommes d'Athènes* » : 22a). C'est pourquoi, avant d'en venir à la résurrection (v. 31) dont il a déjà parlé (v. 18), il décrit un long parcours de ce qu'il partage avec ses auditeurs (v 24-28). La légitimité de sa prise de parole reste très mince. Il le sait, mais il s'efforce de tirer parti de l'occasion qui lui est offerte. Il écrira plus tard : « *Qu'importe ! Il reste que, de toute manière, soit avec des arrière-pensées soit en vérité, Christ est annoncé* » (Ph 1, 18).

### **La sécularisation ne s'interroge pas...**

Le texte des Actes des Apôtres met en évidence une différence importante entre le temps de Paul et le nôtre. Tous les participants aux discussions d'Athènes partageaient la conviction que le sacré, même sous des formes diverses, existait à côté de la vie ordinaire et des activités profanes. D'ailleurs, ce n'était pas sans nuances : étaient réellement profanes le travail ordinaire, le commerce, le statut d'esclave (ils étaient « sans visage »). Par contre, les activités nobles, la vie politique, l'armée, le pouvoir reflétaient quelque chose de cette dignité séparée du commun des tâches matérielles. Car le sacré ne fait pas que diviser le monde en sacré et profane, il instaure sous son égide et garantit par sa vertu les inégalités sociales. Les interlocuteurs de Paul professaient l'existence du divin, au sens d'une prégnance hiérarchique de forces multiples qui conduisaient l'histoire au gré de leurs imprévisibles humeurs.

Ce monde n'est plus. Progressivement se sont répandues d'autres convictions qu'il faut très rapidement rappeler. Quand le siècle des Lumières a distingué le spirituel et le matériel, l'éternel et le temporel, il n'a pas seulement prolongé l'antique distinction entre le sacré et le profane, il a rompu l'unité d'un monde que la pensée scolastique s'était évertuée à instaurer et à maintenir. Ce faisant, il a conféré le pouvoir d'inventer, de modifier et d'organiser au

service de l'homme ce que la nature lui proposait. Puis la nature elle-même a été maîtrisée et transformée. Une idée de toute-puissance, certes en partie illusoire, en découle. Devient alors sacré non plus ce qui est donné par avance, mais ce qu'une société tient désormais pour tel, du sport aux artistes, des vacances aux cours financiers.

De cette maîtrise découle une conséquence décisive. Pour se poursuivre et s'étendre, ce pouvoir doit produire les ressources nécessaires à son expansion. Il lui faut une société de consommation. Elle a des avantages, car l'homme n'est pas fait pour la misère. Elle possède le grand inconvénient de rabattre les besoins et les plaisirs de l'homme sur l'immédiateté de leur satisfaction. Par là même, elle favorise l'individualisme des achats : on existe par ce qu'on a. Mais comme ce qu'on a ne comble jamais la puissance illimitée du désir, et que la frustration pèse souvent trop lourd, il en découle une intense crédulité envers ce qui paraît promettre une vie plus suave. Née de la technique et de la consommation, la sécularisation conduit à l'individualisme et aux superstitions. Par une curieuse résurgence du sacré primitif, une crédulité vient se lier aux techniques les plus avancées. Sa réapparition, souvent en-dehors des cadres religieux, indique une peur secrète de ne pas exister assez.

Par un autre côté, la sécularisation exacerbe les inégalités entre les hommes, comme le sacré de l'Antiquité. Il est plus rentable de maîtriser la consommation que de s'y soumettre. Les écarts entre riches et pauvres, entre décideurs et soumis, ne cessent de croître. La mondialisation ne présente pas seulement un vaste marché, elle impose de fait un modèle de vie et un style de comportement universels. Elle est la seule idéologie qui reste. Alors, une minorité détient très largement la majorité des biens de la terre et des produits financiers. Ceci signifie concrètement que la plus grande part de l'humanité se voit dépouillée de la maîtrise de son histoire. Il ne lui reste que la révolte vivement réprimée (voyez les conflits actuels) ou la soumission. Ainsi se renforce l'individualisme. Orientation scolaire, chômage, ressources, visées politiques sont imposés sans que leurs motifs soient clairement exprimés. Les « théories du complot » se nourrissent de cette ignorance. Il ne



reste alors qu'à se confiner en soi-même avec quelques amitiés sélectives. La famille elle-même ne protège plus.

Que pourrait bien demander encore un tel homme ? À quel sacré, à quelles divinités ? Il est seul et, déjà, ce poids est trop lourd. Il ne lui reste qu'à se débrouiller comme il peut. Il ne sait plus même à qui demander. De ce fait, il y a un indice éloquent. La législation prolifère (même si les décrets d'application ne suivent pas) afin de régler par la loi le maximum de cas particuliers (voyez l'ampleur du Code du Travail et de celui des Impôts). La société vit sous le régime des exceptions. Du coup, on demande à la justice de se prononcer sur ce qui est « bien » pour tel ou tel cas, alors que son rôle consiste à appliquer la loi... Dans ce cadre, la religion, tenue pour une institution moraliste et dangereuse, n'a plus de place.

### **Mais la sécularisation interroge**

La sécularisation interroge une Église qui n'est pas sur la même longueur d'onde. En effet, l'Église est habituée à partir, dans sa mission, soit de l'existence du divin, soit des grandes questions existentielles : d'où venons-nous ? qui sommes-nous... ? Or la sécularisation n'est pas une théorie, mais une simple manière de vivre. Contrairement aux Athéniens, elle ne dresse aucune stèle à un *Dieu inconnu*. Elle ne pose pas en principe des questions essentielles. Mais s'il n'y a pas de question, il n'y a pas davantage de réponses. Ou plutôt, toute réponse apparaît comme incongrue, venue d'un monde étrange qui ne dit plus rien. Un « ailleurs » déconnecté de la vie ordinaire.

Paradoxalement, c'est en n'interrogeant pas que la sécularisation pose une question nouvelle et redoutable : que dire à un homme qui, a priori, ne paraît pas concerné par tout ce que l'Église avait l'habitude de proclamer ? Les prédicateurs célèbres et leurs émules tiraient profit même des oppositions. Les contradicteurs leur offraient l'occasion de se surpasser. Aujourd'hui, tout incline vers des sujets qui paraissent ordinaires, voire futiles : aucune idéologie ne s'élève pour contester. Comment parler de l'essentiel dans un monde de supermarchés, de voyages organisés, de travail répétitif et de vacances à crédit ? Il y a de quoi en être désarçonné.

La sécularisation ne se positionne pas contre le message de l'Église. Elle se situe autre part. Et cet ailleurs prend l'Église à contre-pied.

L'Église actuelle, du moins chez nous, est sollicitée par ses propres soucis. Elle est paralysée par la peur de manquer : la diminution du nombre de prêtres, la baisse de ses ressources, la chute rapide du nombre de baptêmes, de mariages et même d'obsèques, montrent qu'elle ne peut plus se penser comme établi ni même comme majoritaire. Habituee à gérer les rites religieux, elle en perd le monopole. La pente naturelle, celle de se ressaisir, la pousse, comme l'islam qui se trouve dans une situation parallèle, à étreindre les pratiques qui ont hier assuré sa position reconnue. Elle restaure donc — ou du moins s'y emploie — ce qui hier assurait sa présence visible.

Pour garder le quadrillage paroissial, on élargit les frontières, on cherche des prêtres étrangers, on centralise les activités sur le curé. De ce fait, le prêtre retrouve une sacralité et un pouvoir élargi. Cet accroissement est logique : dans un vaste territoire dont il est la « tête », qu'il est le seul à parcourir donc à connaître, plus il est entouré de laïcs et moins ceux-ci peuvent prendre leurs véritables dimensions, pour la simple raison que l'ampleur du champ à étreindre ne correspond pas à celui de leur vie ordinaire. Ce n'est pas la taille des paroisses qu'il fallait modifier, mais leur fonctionnement et leur structure.

L'eucharistie elle-même est convoquée à promouvoir un clergé dont l'activité se concentre de plus en plus sur le culte. Des groupes récents promeuvent de multiples exercices de piété, ce qui serait une bonne chose en soi, si la culture théologique était à la hauteur. Que constate-t-on ? L'émergence d'un fondamentalisme larvé dans la relation à l'Écriture et dans le retour (ou le recours ?) à des théories médiévales relues au XIX<sup>e</sup> siècle. Les fidèles, entraînés vers l'émotion et le spectaculaire de dévotions immédiates, se regroupent en îlots identitaires, en minuscules principautés de croyants.

Cette attitude provient d'une réaction face à la sécularisation. Ce n'est pas une création ni même une réponse, mais une manière de

se positionner dans un monde dont n'on a pas perçu la nouveauté. Ce faisant, les croyants se conduisent exactement selon l'image que la sécularisation se fait d'eux. Elle les regarde parfois même avec sympathie, du moins sans acrimonie. Elle n'en est pas ébranlée. Car trop d'interdits dans la morale privée ont fracturé le seul domaine de la responsabilité personnelle encore disponible aux hommes. En même temps, une « pieuse » opinion tient le « social » pour opposé au « spirituel ». Elle critique les engagements d'hier au nom d'une restauration qui prétend renouer avec les dévotions qui assurèrent son influence. Cette opinion affaiblit les messages de l'Église dans le domaine des réformes économiques et sociétales. Il n'est pas de meilleur chemin pour démontrer que « la religion est une affaire privée », ainsi que le soutenaient les tenants les plus radicaux de la laïcité.

À partir d'un tel point de vue autocentré, il est impossible de percevoir la sécularisation autrement que comme un adversaire sournois. Les qualificatifs qui lui sont appliqués relèvent d'une diatribe habituelle. La sécularisation serait « matérialiste, hédoniste et individualiste ». Cette réprobation aurait interdit à Paul tout contact avec les Athéniens ! Elle manque surtout d'analyse. Qui ne voit en effet qu'elle transpose dans la sphère privée les caractéristiques sociales et économiques du libre-échange qui, depuis deux siècles, dirigent la doctrine et le comportement des responsables des affaires ? Il se trouve que bien des dirigeants entretiennent d'excellents rapports avec les religions. Pour eux, les orientations du Concile Vatican II apparaissent comme une trahison de l'ordre établi, le leur.

Une des conséquences logiques de la condamnation de la sécularisation se manifeste dans une sorte d'altération de l'annonce de l'Évangile. Le but même de l'évangélisation n'est pas ici en question, mais sa finalité. C'est-à-dire deux problèmes : premièrement, s'agit-il simplement de faire de « belles âmes » ou d'ajouter un « supplément d'âme », à un monde dont les structures fondamentales demeureraient inchangées ? Ce projet a peu de chances de toucher des hommes blessés par ces structures mêmes. Ensuite, vers quel modèle de communautés croyantes conduit-on ceux que toucherait cette mission ? S'il s'agit de revivifier une organisation

médiévale donc contingente, délimitée par un territoire, adepte de pratiques rituelles et centrées sur un chef sacralisé, on tombe davantage dans une restauration religieuse recouverte de christianisme, qu'on ne crée une originalité prophétique. Dans les deux cas, la sécularisation n'est pas réellement prise en compte. Pour la saisir en ce qu'elle est, d'autres orientations sont nécessaires.

## **Quelques chemins d'Évangile**

Fidèle à sa méthode, à Athènes, Paul commence par parler à la synagogue. On ignore le résultat de ce premier contact (Ac 17, 17). Très vite, il se rend compte qu'il doit sortir de ce cadre afin de rejoindre les habitants dans leurs manières de vivre, là où ils se rencontrent et se parlent. Il se place donc au cœur de leurs échanges, suivant leurs coutumes qu'il avait remarquées. De même, les Synoptiques, tout en insistant sur le fait de partir sans rien, soulignent que, réduits à dépendre de l'accueil qui leur serait fait, les apôtres doivent commencer par se faire accepter. Ils doivent recevoir l'hospitalité avant de donner la Parole (Mt 10, 11-14).

Partons du fait qu'aujourd'hui l'Écriture n'est plus attendue. Comme envers beaucoup d'institutions, nos contemporains n'en espèrent plus que quelques services ponctuels d'ordre rituel. Accomplir ces gestes correspond à la prestation escomptée. Chacun reste à distance, même si ce contact s'avère sympathique. Une présence nombreuse n'est pas synonyme d'une conversion des cœurs.

L'essentiel se joue ailleurs. L'individualisme découle de la manière dont une société marchande s'organise. Il est le plus calme des systèmes politiques parce que sans organisation. Il est aussi celui qui fragilise le plus la personne seule devant les administrations étatiques, livrée aux variations et aux contradictions de sa liberté. Cet homme doute de sa valeur. Il pense ne compter pour personne. À la suite de Jésus, la première parole à lui adresser est une question : « *Que veux-tu que je fasse pour toi ?* » (Mc 10, 51). C'est l'amener à se reconnaître comme capable de désirs légitimes et personnels, dans un dialogue en « je » et « tu ». Voilà donc que

quelqu'un le prend au sérieux, sans autre objectif ni commercial ni idéologique, que de considérer son histoire unique comme sérieuse ! Marc mentionne des discours de Jésus sans en rapporter un seul mot ! Mais il relate soigneusement les dialogues en tête-à-tête.

Puisque l'individualisme sert de protection, on ne peut le forcer de l'extérieur. La possible ouverture ne peut venir que de l'intérieur. C'est parce que Paul discutait au milieu des Athéniens qu'a surgi le projet de l'inviter à l'aréopage. Cette conduite suppose une proximité fraternelle, à hauteur de visage. L'autre personne n'est pas d'abord considérée comme une recrue potentielle à gagner, mais elle est tenue pour un frère en humanité. Et un frère qui sait sur l'humain un aspect décisif que j'ignore. Il possède donc, s'il avance vers le Christ, un chemin que je ne connais pas. Même si cette route le laisse indifférent, il m'éclaire sur l'humanité que Fils aime au point de l'assumer.

Quand on ne peut plus s'appuyer sur le sacré ni sur le divin, l'assise la plus forte reste cette humanité fragile et nue. Un tel constat auquel oblige la sécularisation porte en lui une forte espérance. En exprimant son désir, l'homme accède à une histoire compréhensible. Il s'ouvre à un avenir qui devient espérance si sa parole est écoutée et accueillie avec reconnaissance. Il faut partir d'en bas, des racines.

Pendant longtemps, on a considéré l'effort missionnaire comme l'annonce et la révélation du vrai Dieu (cf. Mt 11, 27). Quel chemin prendre aujourd'hui quand la notion même de Dieu est devenue une inconnue ? C'est là où la présence fraternelle auprès des hommes leur révèle le désir d'exister, au-delà des pressions sociales, des incertitudes de leur histoire et du poids de la consommation. Leur permettre de découvrir leur ouverture sans frontières les délivre des fermetures et des impasses de leur vie. Ils peuvent découvrir ainsi l'ampleur d'une espérance que saint Paul nomme leur appel, leur vocation.

Une révélation demande un révélateur convaincu que la parole passe *en lui* (Ga 1, 16) : non pas sous forme de propagande, mais comme une invitation lancée vers un plus vaste horizon, par un

souffle que rien n'arrête. Jésus lui-même rend ceux qu'il guérit et libère à leur propre décision. Il leur restitue leur capacité de choisir : il les rend sujets de leur propre parole. Le message à délivrer ne se présente pas d'abord comme un ensemble de définitions, mais comme une création.

Cette attitude ne se limite pas à une posture individuelle, ni même à la constitution de petits groupes de parole et d'échange, si indispensables soient-ils. Car, pour former un corps, ces divers éléments doivent être mis en communication. Ces liens supposent donc un service de relations, c'est-à-dire des ministères propres. C'est en vivant dans sa propre vie des rapports de confiance entre fidèles que l'Église apprendra la juste attitude envers les autres hommes. On pourrait soutenir aussi que l'amitié avec des non-chrétiens conduit à découvrir des liens plus fraternels entre croyants. Certes, mais cette réciprocité ne dit encore rien des ossatures institutionnelles qui permettent à l'Église, comme corps, de se rendre proche du monde qui l'entoure. Il ne lui suffit pas de se donner à voir en quelques manifestations spectaculaires (ce qui est encore une façon de s'exposer en tant que groupe identitaire). Il lui faut prouver son amour pour l'humanité et son histoire. Donc, s'engager.

Osons dire ici que la charité ne suffit pas. Il est évident que, parmi les œuvres humanitaires, les ONG, les services divers envers les exclus, le christianisme doit tenir sa place. Cela va tellement de soi que ces engagements ne surprennent plus. Il reste deux domaines où l'Église est attendue : la justice et l'écologie. La justice, parce que, en grande partie, la sécularisation découle de la consommation, donc de la loi du marché. Pour surpasser la satisfaction des besoins primaires, le néo-libéralisme a convoqué les pulsions sexuelles (la publicité) et l'appétit pour de nouveaux produits. Cette provocation à la surconsommation entraîne non seulement une pression sur les clients pris un par un, mais surtout des conditions de travail qui, en exigeant le moindre coût de production, écrasent les droits fondamentaux. Aspirer à la justice éloigne du matérialisme dont on recouvre trop rapidement la sécularisation. Il y va de la dignité de l'homme, image de Dieu, nous apprend la foi. Dieu a confié la terre aux hommes pour qu'ils

la rendent fraternelle. On en est bien loin... C'est pourquoi il faut sans cesse reprendre cette exigence (Rm 8, 22).

L'écologie, en ce qu'elle a de plus authentique, révèle la folie et l'ivresse de la toute-puissance. Suivre ce courant aboutit à rendre la terre invivable. Les pays riches vivent dans l'illusion de pouvoir garder leur niveau de vie. Ils se désintéressent de tous ceux qui n'y ont pas accès. La solidarité constitue le seul moyen d'équilibrer les rapports avec la nature. La promesse de la vie éternelle ne dispense pas l'Église de la vulnérabilité. Paradoxalement, c'est en ne paraissant pas travailler explicitement pour elle-même que l'Église retrouvera le crédit indispensable pour que sa parole soit reçue. Et cela, au nom même de cette Parole. Elle aura créé les conditions pour être écoutée. Mais n'est-ce pas le sort du grain de blé pour qu'il porte du fruit ?

## **Une chance pour l'Église**

La sécularisation apparaît comme une menace. Spontanément, les systèmes religieux réagissent par un renforcement de leur identité. Ils s'isolent donc davantage en se manifestant comme spécialistes d'un encadrement du sacré. C'est pourquoi les manifestations spectaculaires, le renforcement du pouvoir clérical avec son vedettariat, ne touchent que ceux qui sont déjà convaincus. Ces tentatives renforcent l'isolement par leur affichage devant les autres, pas avec eux. Elles renvoient à elles seules. La sécularisation supportera les témoins qui accepteront de se faire accueillir, parce qu'ils renvoient à d'autres références.

La sécularisation donne une chance à l'Église, une chance considérable, celle de s'appauvrir et de revenir à son envoi originel : une vie de relations fraternelles. La priorité des échanges prime sur le renforcement des structures. L'égalité entre les membres manifeste leur dignité. Au cœur de cette communion de paroles, le Verbe pourra donner son Souffle. La mission n'est pas propagande. Comme le sel, elle donne du goût à l'existence. Le sel semble disparaître. Il renaît parce que la nourriture devient bonne. Un monde nouveau est apparu (2 Co 5, 17).

Albert ROUET

## ***Joseph Cardijn : la fécondité du « voir, juger, agir »***

*Thierry TILQUIN*

*Prêtre du diocèse de Namur, théologien belge, Thierry Tilquin est formateur permanent au Centre de formation Cardijn et professeur au centre Lumen Vitae à Namur. Il est également rédacteur dans le mensuel chrétien « L'appel ». Il est engagé en paroisse et dans diverses associations en monde populaire. Il anime des formations sur la base de la pédagogie de Cardijn à l'étranger, particulièrement en Afrique.*

Le 30 avril 2019, le Centre International Lumen Vitae et le Centre de formation Cardijn ont organisé à Namur une journée intitulée « Voir, juger, agir. Joseph Cardijn nous inspire aujourd'hui ». Le présent article ne se veut pas un compte-rendu de cette journée,<sup>1</sup> mais il vise à montrer la fécondité de l'action de Joseph Cardijn et de sa méthode.

Pour cela, il faudra dans un premier temps en faire la genèse en se replongeant quelque peu dans la vie de Joseph-Léon Cardijn. Dans un second temps, quelques exemples mettront en exergue

---

1. Le site [www.lumen-vitae.be](http://www.lumen-vitae.be) propose six séquences vidéos résumant la démarche du colloque.



cette fécondité en matière d'action sociale, de formation et de pratiques théologiques et ecclésiales.

## **Joseph Cardijn et le monde ouvrier**

### *D'une conviction à une méthode*

Joseph Cardijn (1882-1967) a vécu sa jeunesse dans la petite ville de Hal, à une vingtaine de kilomètres au sud de Bruxelles. Sa famille faisait partie de la petite classe moyenne. Son père tenait un cabaret et un commerce de charbon. Très pieuse, sa mère s'est occupée de l'éducation chrétienne de ses enfants. En cette fin de dix-neuvième siècle, les conditions de vie des ouvriers étaient en effet épouvantables et révoltantes :

Joseph Cardijn eut l'attention attirée par ses parents sur l'ampleur de l'injustice sociale, car ils étaient témoins du va-et-vient quotidien des ouvriers marqués dès le plus jeune âge par la misère et la promiscuité<sup>2</sup>.

Encouragé notamment par sa mère, Joseph Cardijn entra au séminaire de Malines pour devenir prêtre. Ce qui lui permit de s'offrir les études que ses parents ne pouvaient financer. Étudiant brillant, il s'intéressa aux sciences politiques et sociales à l'Université de Louvain. Le Cardinal Mercier le retira de l'université pour le nommer professeur dans un collège. Cette nomination ne faisait pas partie de son projet de vie. Bien vite, en 1912, il se retrouva vicaire dans une paroisse semi-industrielle de Laeken (Bruxelles) pour y vivre son choix de solidarité avec la classe ouvrière. Son immersion dans le monde ouvrier lui permit de développer sa vocation d'« apôtre social ». C'est auprès des jeunes travailleuses du textile qu'il s'engagea d'abord. Il y créa des « cercles d'études » pour libérer la parole des ouvrières, leur apprendre à réfléchir, à comprendre leur réalité de vie concrète et à trouver des moyens d'action commune pour améliorer leur sort

---

2. Marc WALCKIERS, *Joseph Cardijn jusqu'avant la fondation de la JOC*, dissert, dactyl. U.C.L., Louvain-la-Neuve, 1981, p. 426.

et retrouver leur dignité. « *Les jeunes travailleurs et travailleuses, disait-il, ne sont ni des esclaves, ni des bêtes de somme, ni des machines, mais des êtres libres, enfants de Dieu avec une destinée éternelle dans un bonheur temporel* ».

Sa conviction était faite : face à l'exploitation, il s'agit de se battre et d'agir pour défendre la dignité des jeunes travailleurs. Mais pas n'importe comment : en les écoutant, en leur faisant confiance, en leur donnant des outils pour analyser eux-mêmes leur vécu, pour dévoiler les injustices dont ils sont victimes, pour juger leur situation à partir des valeurs qu'ils défendent et pour élaborer des stratégies d'action pour un changement collectif. La méthode « voir, juger, agir » était née.

### *La dignité des travailleurs, levain dans la pâte*

Cardijn était aussi « *frappé de constater combien ses anciens compagnons de classe devenus ouvriers, étaient devenus matérialistes et anticléricaux* »<sup>3</sup>. Beaucoup de jeunes ouvriers chrétiens, en effet, prenaient distance avec l'Église pour rejoindre les rangs des socialistes. C'est ce qui faisait dire à Cardijn, à la suite du pape Pie XI, que « *le plus grand scandale du dix-neuvième siècle, c'est que l'Église a perdu la classe ouvrière* »<sup>4</sup>. La création de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) en 1924 voulait répondre à une double préoccupation. La première est la défense de la dignité des travailleurs : « *Un jeune travailleur vaut plus que tout l'or du monde parce qu'il est fils de Dieu* » disait-il. La seconde préoccupation est la rechristianisation du monde ouvrier :

Quand nous avons voulu créer ce mouvement de reconquête du prolétariat, faire revenir la masse de la classe ouvrière à l'Église et rendre de nouveau à ces travailleurs salariés cette confiance filiale, universelle, totale, nous avons cru qu'il fallait travailler à l'intérieur du milieu ouvrier<sup>5</sup>.

Cette volonté de « refaire chrétiens nos frères » passe par une prise au sérieux des jeunes et de ce qu'ils vivent :

---

3. Id.

4. Texte manuscrit d'une conférence de Joseph Cardijn donnée au Séminaire d'Issy, le 4 décembre 1929.

5. Id.

La JOC doit former de jeunes travailleurs capables d'être dans le milieu ouvrier le levain qui puisse pénétrer toute la pâte des camarades dans les situations, dans les circonstances qui font leur vie normale, habituelle, journalière<sup>6</sup>.

Cette méthode de formation et d'action constitue un bouleversement de l'apostolat traditionnel : pour Cardijn, ce sont les jeunes travailleurs eux-mêmes qui sont porteurs de la Parole évangélique dans leur milieu. Cette perspective attirera sur lui les foudres d'un courant conservateur de l'Église.

### *Une pédagogie qui suscite une dynamique d'action collective*

Dès sa création, le mouvement de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne prend de l'ampleur en Belgique, mais aussi en France, au Canada et dans d'autres pays du monde. Cardijn voyage en Suisse, en Espagne, au Portugal, aux Pays-Bas, en Grande-Bretagne. Certes, ce succès trouve en partie sa raison dans le charisme du fondateur et dans sa capacité de soulever les foules lors des congrès du mouvement qui rassemblent des milliers de jeunes.

Cardijn bénéficie aussi du soutien de nombreux évêques et du pape Pie XI. Ce qui attire aussi les jeunes dans la JOC, c'est le fait que ce mouvement est une organisation autonome par rapport à l'institution de l'Église et qu'elle est portée par les jeunes travailleurs eux-mêmes.

La pédagogie du « voir, juger, agir » a son importance, car elle suscite une parole libre, une capacité de juger par soi-même et d'agir collectivement. Ce type de mobilisation répondait à un besoin et une attente des milieux ouvriers de l'époque qui devront faire face à une crise économique, à la montée de l'extrême-droite et du nazisme à l'origine de la Deuxième Guerre mondiale.

---

6. Id.

Dans la foulée de la JOC, d'autres mouvements vont voir le jour. Ils s'inspireront largement de la pédagogie de formation et d'action du « voir, juger, agir » pour conscientiser et dynamiser d'autres publics que le monde ouvrier. On peut citer la Jeunesse Étudiante Chrétienne, la Jeunesse Agricole Chrétienne, la Jeunesse Indépendante Chrétienne. Des mouvements d'adultes emboîteront le pas : Équipes populaires, Vie Féminine, Action Catholique Rurale des Femmes, etc. Avec le syndicat chrétien, ces organisations ouvrières et populaires constitueront le Mouvement Ouvrier Chrétien qui aura un poids important dans les domaines politique et social en Belgique dans la seconde moitié du vingtième siècle.

On prête à Cardijn l'expression : « Quand tu rencontres un jeune, réunis-le ». Pour Cardijn, le changement social passait par la conscientisation, le changement personnel et l'action locale. Comme le colibri, chacun peut apporter sa part, même petite, à la transformation sociale. Mais en même temps, il prônait l'effet de masse pour peser sur les orientations politiques. La JOC devait aussi être un mouvement qui rassemble des milliers de militants à travers le monde.

## **Une méthode inspirante**

### *La formation*

Il est indéniable que la méthode du « voir, juger, agir » a inspiré la pédagogie de multiples institutions de formation impliquées dans le champ social avec une dimension convictionnelle, chrétienne pour la plupart d'entre elles. Certaines ont d'ailleurs repris le nom de Cardijn dans leur sigle comme référence symbolique. Ainsi, l'Institut Cardijn<sup>7</sup>, une Haute école sise dans le complexe universitaire de Louvain-la-Neuve qui forme notamment des assistants sociaux. Ou le Centre de formation Cardijn<sup>8</sup>, un organisme d'éducation populaire. Il travaille les questions de sens et de convictions prioritairement avec et à partir d'une population qui vit aux marges de la société.

---

7. [www.institutcardijn.be](http://www.institutcardijn.be)

8. [www.cefoc.be](http://www.cefoc.be)

## *Du Séminaire au Centre de formation Cardijn*

À la Pentecôte de 1966, trois jeunes ouvriers, candidats à la prêtrise, interpellent leur aumônier JOC respectif. Ils sont contraints de mettre fin à leur projet parce qu'ils ont échoué dans leurs études en philosophie. N'ayant pas suivi la formation classique, ils n'avaient pas les acquis suffisants — comme la connaissance du latin — pour un parcours de formation conduisant à la prêtrise. En accord avec l'évêque de Tournai, ces aumôniers prennent la balle au bond en proposant un projet de formation au presbytérat qui tienne compte de la culture ouvrière des candidats. En 1967, un séminaire interdiocésain — atypique dans le champ ecclésial — s'est ouvert. Il prit le nom de Séminaire Cardinal Cardijn. Son but était de former de futurs prêtres issus de milieux ouvriers avec une pédagogie adaptée à leur culture. Au départ, les candidats devaient quitter leur travail pour vivre ensemble leur formation dans une maison commune. Mais bien vite, la formule changea : les séminaristes restèrent au travail et dans leur environnement culturel et social. Ce sont les formateurs qui se déplacèrent dans les différentes régions où vivaient les candidats encadrés par une équipe d'accompagnement qui suivait, avec eux, la formation. Ce déplacement physique et social engendra un décentrement de la pensée et de la pratique théologiques. D'autant plus qu'il fallut élaborer un parcours et une pédagogie de formation ancrés dans une culture populaire et vécus en groupe par des prêtres, de futurs prêtres et des laïcs, hommes et femmes. Cette formation s'inspira de la théologie de la libération, de sa relecture des Écritures et de sa vision d'une Église par et pour les pauvres. Une « Église de base ». En 1990, la conférence épiscopale francophone de Belgique mit fin à cette « expérience ». Les candidats étaient peu nombreux, comme ailleurs. Mais surtout, la théologie élaborée dans ce séminaire ne correspondait pas aux prescrits de la Congrégation romaine pour les séminaires et les institutions d'enseignement. Le vent avait tourné à Rome.

Depuis maintenant trente ans, le Centre de formation Cardijn, qui a pris la succession du séminaire, poursuit l'intuition de départ en formant des adultes de milieux populaires et solidaires avec ces

milieux. Il propose une formation « humaine » qui part du vécu des personnes, développe des outils d'analyse critique de la société et travaille les questions de sens et de convictions, religieuses ou philosophiques, en vue d'un changement social vers une société plus juste et plus humaine.

### *Le Centre Lumen Vitae : faire évoluer la méthode*

La méthode du « voir, juger, agir » est aussi au cœur de la pédagogie du Centre international *Lumen Vitae*,<sup>9</sup> qui vient de fêter ses soixante ans d'existence. Cette institution soutenue par la Compagnie de Jésus s'adresse à des religieux et des religieuses, des prêtres et des laïcs qui ont déjà une expérience pastorale et qui viennent de différents continents. Elle leur propose des parcours de formation pour leur permettre d'acquérir et d'améliorer leurs compétences dans le champ de la pastorale et de la catéchèse, quel que soit leur niveau de formation théologique initial. Mais *Lumen Vitae* a fait évoluer la méthode de Cardijn :

On a poussé un peu plus loin le fait de voir. Ce n'est plus simplement, comme dans la JOC, énumérer des faits de vie et les raconter. Il s'agit de les analyser avec des instruments d'analyse sociologique, historique et autres, pour mieux comprendre et de manière plus précise la réalité concrète. Quant au juger, on s'est rendu compte très vite que cela supposait d'approfondir la connaissance de l'Écriture. On a donc ajouté au programme des cours qui initient à une lecture de l'Écriture, si possible pas simplement une lecture « savante », mais une lecture qui permet d'agir sur le terrain. En ce qui concerne la pratique pastorale qui correspond à l'agir, on aborde plusieurs aspects, par exemple des techniques d'animation de groupe pour la faire progresser comme dans la pédagogie de Paulo Freire<sup>10</sup>.

---

9. Cf. [www.lumen-vitae.be](http://www.lumen-vitae.be)

10. Id. p. 417.

## *Lire les « signes des temps » à Vatican II*

La pédagogie de la JOC et de Cardijn a influencé l'avant-concile, le concile lui-même et l'après-concile. Mais également son déroulement, son processus :

On a dit de divers côtés, affirme Robert Guelluy, que, sans la JOC et l'action catholique spécialisée dans laquelle se sont propagées ses méthodes, le concile Vatican II n'aurait pas eu lieu. Ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est que, sans la JOC, il n'aurait pas été ce qu'il a été et que, sans la JOC, ne se serait pas développée, comme elle l'a fait, la réflexion sur les « signes des temps », qui s'est généralisée après le concile<sup>11</sup>.

En 1961, à l'occasion du septantième anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum*, le pape Jean XXIII publie l'encyclique *Mater et magistra*. Le pape aborde les bouleversements intervenus dans les sciences, les technologies et l'économie. Dans un monde de plus en plus complexe, le pape défend le principe d'un État-providence qui ne doit pas, néanmoins, se substituer à l'initiative et à la responsabilité citoyennes.

C'est pourquoi il réaffirme le principe de subsidiarité selon lequel les personnes, les groupes et les associations peuvent gérer eux-mêmes, dans la mesure de leurs moyens, ce qui leur revient. Cette philosophie sociale est en résonance profonde avec les mouvements sociaux tels que la JOC. Le lien avec la pédagogie jociste est explicite dans la quatrième partie de cette encyclique qui fait des suggestions pratiques :

Pour traduire en termes concrets les principes et les directives sociales, on passe d'habitude par trois étapes : relevé de la situation, appréciation de celle-ci à la lumière de ces principes et directives, recherche et détermination de ce qui doit se faire pour traduire en actes ces principes et ces directives selon le mode et le degré que la situation permet ou commande. Ce sont ces trois moments que l'on a l'habitude d'exprimer par les mots : voir, juger, agir. Il est plus que jamais opportun que les jeunes soient

---

11. Robert GUELLUY, « Les exigences méthodologiques d'une théologie des signes des temps », dans *Revue théologique de Louvain*, 12<sup>e</sup> année, fasc. 4, 1981, p. 415.

invités souvent à repenser ces trois moments, et, dans la mesure du possible, à les traduire en actes ; de cette façon, les connaissances apprises et assimilées ne restent pas en eux à l'état d'idées abstraites, mais les rendent capables de traduire dans la pratique les principes et les directives sociales (n° 239-241).

Joseph Cardijn n'a été invité qu'à la fin du concile, en 1965. Grâce à Dom Helder Camara, évêque de Recife (Brésil), qui cherchait des alliés et qui ne tarissait pas d'éloges à son propos<sup>12</sup>». La Constitution *Gaudium et Spes* appelle l'Église à « scruter les signes des temps et [à] les interpréter à la lumière de l'Évangile » (n° 4). Toute démarche pastorale exige d'abord de porter un regard sur les réalités pour comprendre le monde dans lequel on vit et, ensuite, de confronter les besoins et les aspirations de celui-ci à la Parole évangélique. Robert Guelluy voit, dans cet appel du concile, une part de l'action de Cardijn :

Le penser et l'agir de Cardijn s'accordent avec l'esprit et les besoins de son époque. Il est alors impossible de discerner dans la genèse de la théologie des signes des temps ce qui vient de lui, ce qui tient aux « nouvelles sciences humaines » et ce qui est le fruit de l'évolution générale de la pastorale au cours du XX<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>.

De son côté, Cardijn soutient Dom Helder qui a créé « un groupe de la pauvreté » rassemblant des évêques soucieux de promouvoir une Église pauvre, avec et pour les pauvres. Helder Camara veut poser des gestes symboliques à l'extérieur de la basilique saint Pierre pour aller à la rencontre du « peuple » dans la ville. Il imagine une célébration avec des ouvriers dans l'Église romaine dédiée à Cardijn devenu cardinal. Nous sommes proches de ce qu'on appellera plus tard le « pacte des catacombes ». Une fois de plus, on sent la complicité entre le « voir, juger, agir » et la théologie de la libération avec « l'option préférentielle pour les pauvres »<sup>14</sup>.

L'encyclique *Laudato Si* que le pape François a publiée en 2015 se situe dans la même perspective. Dans sa conception comme dans sa rédaction, elle met en œuvre la pratique du « voir, juger, agir ». Le

---

12. Cf. Helder CAMARA, *Lettres conciliaires (1962-1965)*, Paris, Cerf, I, p. 130.

13. Id., p. 416.

14. Cf. Maurice CHEZA/Luiz MARTINEZ SAAVEDRA/Pierre SAUVAGE (dir.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Paris, Lessius, 2017.



document commence par décrire et analyser les questions sociales et environnementales cruciales du monde actuel avant de se référer à la tradition chrétienne comme prise de recul et comme motivation pour agir dans la perspective d'une «écologie intégrale» qui peut rassembler toutes les femmes et tous les hommes de bonne volonté». À l'occasion du 5<sup>e</sup> anniversaire de la publication de cette encyclique, les catholiques ont été invités, du 16 au 24 mai, à s'unir «*dans un esprit de solidarité pour un avenir plus juste et plus durable*»<sup>15</sup>.

## **Une méthode et une praxis œcuméniques**

La méthode et la praxis de Cardijn ont marqué et marquent encore l'Église catholique. Elles ont également une portée œcuménique. Ce que confirme Dom Reginaldo Jalieta, évêque de Jales de São Paulo :

La méthodologie de Cardijn m'a marqué pour toujours. Elle a donné naissance à une nouvelle manière de faire de la pastorale et de la théologie qui a aussi été incorporée dans le mouvement œcuménique.

Lors d'une réunion JOC aux États-Unis, l'ancien aumônier international a découvert que des Protestants pratiquaient cette méthode. Il a aussi travaillé en Afrique du Sud avec des aumôniers protestants qui accompagnaient la JOC :

L'application de la méthode voir-juger-agir, constate-t-il, a dépassé le champ de l'Église catholique. L'impact s'est fait sentir dans la pédagogie de la libération de Paulo Freire. Au Brésil, c'est impossible de penser un document officiel et des rencontres d'Église sans la méthode voir-juger-agir. Il y a bien sûr ceux qui essayent de l'éviter. Mais la lucidité que donne cette méthode est déjà largement prouvée<sup>16</sup>.

En somme, Joseph Cardijn, le vicaire de Laeken, ne s'imaginait certainement pas que la méthode qu'il a initiée et pratiquée avec une poignée de jeunes femmes apprenties dans les «métiers de l'aiguille» aurait une telle fécondité dans la société et dans l'Église.

Thierry TILQUIN

---

15. Voir le site [www.laudatosiweek.org/fr/home-fr/](http://www.laudatosiweek.org/fr/home-fr/)

16. Dom Reginaldo Jalieta a envoyé un enregistrement vidéo de son intervention qui fut projetée le jour du colloque.

## ***Les Églises du Burkina Faso dans la tourmente***

*Jean-Paul SAGADOU*

*Prêtre Assomptionniste burkinabè, Jean-Paul Sagadou est Rédacteur en Chef de « Prions en Église Afrique », au Burkina Faso. Il témoigne ici des tourments que traversent les Églises de son pays, victimes, depuis quelques années, du terrorisme et du djihadisme.*

Certains d'entre nous ont pu penser qu'avec la pandémie du coronavirus qui tourmente notre humanité depuis quelques mois, le « virus » du terrorisme et du djihadisme allait se calmer. Mais, ce ne fut pas le cas. L'apparition de la COVID-19 est venue ajouter un mal aux maux des pays du Sahel, meurtris déjà par les luttes armées, les attentats et les meurtres commis par des djihadistes. Plus que le Mali et le Niger, le Burkina Faso est devenu, depuis 2016, l'épicentre d'attaques terroristes incessantes.

Autrefois connue pour l'harmonie et l'unité qui régnaient entre ses groupes ethniques, religieux et linguistiques, la population du Burkina Faso est de plus en plus victime de feux croisés, tandis que les groupes armés plongent le pays dans la violence. Les tensions intercommunautaires s'accroissent et le pays fait face à une crise humanitaire liée aux déplacements des populations. Attentive aux « joies et aux espoirs, aux tristesses et aux angoisses des

*hommes de ce temps*», l'Église du Burkina Faso est fortement tourmentée par la situation que vit le pays.

Quel regard global porter sur la situation dans les pays du Sahel ? Quels sont les enjeux sécuritaires et socio-politiques au Burkina ? Quelle est la situation de l'Église dans ce contexte ? Telles sont les questions que nous essayerons d'aborder dans la réflexion qui suit.

## **Une sous-région marquée par le terrorisme et le djihadisme**

Il y a une vingtaine d'années, les études prospectives s'interrogeaient sur les futurs possibles pour l'Afrique au sud du Sahara. En parallèle des scénarios envisagés, on estimait que la prévention et la résolution des conflits étaient les clés de l'avenir du continent. Le passionnant ouvrage collectif publié en 2000 par l'UNESCO sous le titre de « *Les clés du XXI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>* », se donnait pour ambition de proposer une « éthique du futur », selon la belle formule de Jürgen Habermas.

S'interrogeant sur les évolutions de notre monde et sur les défis auxquels nous allons être confrontés au cours du XXI<sup>e</sup> siècle, les auteurs s'inquiétaient des possibilités de désintégration du lien social et des difficultés pour instaurer le vivre-ensemble si on ne trouvait pas de solutions aux conflits politiques et à la pauvreté qui minent certaines parties du monde. Dans *Afrique 2025. Quels futurs possibles pour l'Afrique au sud du Sahara ?<sup>2</sup>*, ouvrage réalisé par le projet *Futurs africains* sous la coordination d'Alioune Sall, les contributeurs entrevoyaient la probabilité de la montée en puissance du terrorisme international.

Le constat que nous faisons aujourd'hui, c'est que l'Afrique reste un continent où la violence est très présente. Les multiples guerres — dites civiles ou entre États — sont, pour la plupart, des signes

---

1. COLLECTIF, *Les Clés du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil/Éditions UNESCO, 2000.

2. Alioune SALL (dir.), *Afrique 2025. Quels futurs possibles pour l'Afrique au sud du Sahara ?* Paris, Karthala, 2003.

de désintégration d'entités politiques nées de la colonisation ou de rivalités au sujet des ressources naturelles ou des espaces géographiques. Mais une nouvelle géographie de la guerre est apparue ces dernières années avec le développement des intégristes, des djihadismes et des terrorismes, qu'ils s'appellent AQMI, ANSAR DINE, MUJAO, MNLA, M 23, SELEKA, ANTI BALAKA ou BOKO HARAM. À côté des *Identités meurtrières*<sup>3</sup>, se développent *Les religions meurtrières*<sup>4</sup> et les *Croyances meurtrières*<sup>5</sup>.

Les croyances religieuses deviennent facilement rigides, voire totalitaires, au point de susciter des fondamentalismes, des passions, des haines, des conflits et des guerres. Par ailleurs, sur le continent africain, la démocratie a du mal à se mettre en place et les politiques économiques et sociales n'arrivent pas à satisfaire les besoins élémentaires des populations. Ainsi au Burkina Faso, les groupes djihadistes agissent dans un contexte marqué par la pauvreté, les injustices sociales et la marginalisation. La question sécuritaire devient alors l'une des plus préoccupantes pour toutes les composantes de la société.

## **Les enjeux sécuritaires et socio-politiques au Burkina Faso**

Depuis son indépendance en 1960, le Burkina Faso a connu une vie socio-politique mouvementée avec une succession de régimes constitutionnels et de régimes d'exception. Autrefois, la problématique sécuritaire au « pays des hommes intègres » était liée au changement de régime qui se faisait le plus souvent dans un contexte de violence et de traques des opposants.

Nous connaissons également la criminalité provoquée par des attaques à main armée, notamment sur les grands axes routiers. L'absence de l'État dans certaines parties du territoire national était perçue comme la cause de cette forme d'insécurité qui se résumait à des vols et des agressions. Or, depuis 2015 — et cela est

---

3. Cf. Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

4. Cf. Elie BARNAVI, *Les religions meurtrières*, Paris, Flammarion, 2006.

5. Cf. Jean MARICHEZ, *Les croyances meurtrières*, Paris, L'Harmattan, 2011.

nouveau — les enjeux de sécurité ont pris une autre dimension avec l'apparition d'attaques terroristes et djihadistes.

Cette forme nouvelle d'insécurité commence le 4 avril 2015, avec, pour la première fois, en territoire burkinabè, le kidnapping d'un ressortissant européen. Quelques mois après, le 23 août 2015, à Oursi, dans le nord du pays, une brigade de gendarmerie est attaquée. Puis une autre agression a lieu le 9 octobre 2015 à Samorogouan. Le problème sécuritaire franchit un nouveau palier avec l'attentat terroriste du 15 janvier 2016, en plein cœur de la ville de Ouagadougou à l'hôtel Splendid et au restaurant Cappuccino. Un an après, en août 2017, l'Avenue Kwame N'KRUMAH est à nouveau la cible d'un attentat. On pensait que pour le centre-ville c'était fini, quand le 2 mars 2018, l'État-Major des Armées ainsi que l'Ambassade de France au Burkina sont visés à leur tour.

Toutes ces attaques ont mis le pays dans une situation difficile avec pour conséquence le ralentissement des activités économiques et l'installation d'une grande psychose. Les attaques n'ont pas visé seulement les symboles de l'État, mais elles ont été aussi perpétrées contre des lieux de cultes, mettant à mal les différentes confessions religieuses. L'Église catholique, elle, qui compte 15 diocèses, est particulièrement touchée par des massacres qui ébranlent tous ses membres.

## **Des chrétiens dans la tourmente**

Les faits sont là : les attaques attribuées à des groupes djihadistes, contre les églises ou des religieux chrétiens se sont multipliées récemment au Burkina Faso. Le 31 mai 2019, Mgr Justin KIENTEGA, l'évêque de Ouahigouya, au Centre-Nord du pays, laissait résonner, dans les colonnes du Monde-Afrique, les propos que voici : « *Nous sommes devenus des cibles, c'est clair. Les terroristes visent les célébrations religieuses, mais nous ne fuirons pas* »<sup>6</sup>.

---

6. [https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/05/30/nous-sommes-devenus-des-cibles-au-burkina-les-chretiens-victimes-du-terrorisme\\_5469478\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/05/30/nous-sommes-devenus-des-cibles-au-burkina-les-chretiens-victimes-du-terrorisme_5469478_3212.html)

Même son de cloche dans les propos de Mgr Laurent DABIRE, l'évêque de Dori, au Nord-Est : « *La peur est montée d'un cran. Les fidèles continuent de se réunir, mais ils ne sont plus sereins. Nous nous attendons à une nouvelle attaque à tout moment* ». Et d'avouer son « *incompréhension* », « *car nous n'avons reçu aucune menace et nous nous demandons qui est derrière tout ça* »<sup>7</sup>.

De fait, le 10 février 2020, un groupe armé avait fait irruption dans la ville de Sebba, dans la région du Sahel, avant d'enlever sept personnes au domicile d'un pasteur. Trois jours plus tard, cinq de ces personnes, dont le pasteur, étaient retrouvées mortes.

Le 15 février 2019, le père César FERNANDEZ, missionnaire salésien d'origine espagnole, travaillant dans la pastorale des jeunes à Ouagadougou, est arrêté à la frontière Burkina-Togo, et froidement abattu, par des terroristes à Nohao, dans le centre-est du Burkina. Dans la région du Sahel, le dimanche 17 mars 2019, l'Abbé Joël YOUGBARE, prêtre du diocèse de Fada N'Gourma, en mission dans le diocèse de Dori, est enlevé par des terroristes aux environs de Sergosom. Il est porté disparu jusqu'à ce jour.

Dans la région de Kaya, au centre-nord, le dimanche 12 mai 2019, pendant la célébration de la messe dominicale, dans un village situé à 250 kms de Ouagadougou, la capitale, un groupe djihadiste prend d'assaut une église paroissiale et tue 6 fidèles ainsi que le jeune prêtre qui présidait la messe, l'abbé Siméon YAMPA, 34 ans, 6 ans de sacerdoce. Avant de repartir, les terroristes mettent le feu à l'église paroissiale, brûlant la sacristie, les documents de chants et les vêtements liturgiques.

Le bilan chiffré est lourd. Depuis fin 2015, les attaques djihadistes ont fait de nombreux dégâts au pays des hommes intègres : plus de 700 morts, et plus d'un demi-million de personnes sont devenues des déplacés internes, après avoir fui les régions du Nord et de l'Est du pays pour rejoindre les provinces voisines<sup>8</sup>. Parmi ces déplacés et ces morts, il y a évidemment de nombreux

---

7. Idem.

8. <https://www.unhcr.org/fr/news/stories/2020/2/5e3ab15da/chef-hcr-decrit-violence-precedent-burkina-faso-appelle-soutien-urgent.html>

chrétiens et parmi eux des catéchistes, sur lesquels il nous paraît important de braquer maintenant le projecteur<sup>9</sup>.

## **Les catéchistes en première ligne**

En effet, depuis les débuts de l'Église catholique au Burkina Faso, les catéchistes ont toujours été des acteurs pastoraux majeurs dans la mission. Avec les Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), ils ont joué le rôle de pionniers dans l'enracinement de l'Évangile au Burkina Faso<sup>10</sup>.

De manière générale, les catéchistes sont ces fidèles, hommes et femmes, qui ont choisi de consacrer leur vie à l'annonce de l'Évangile. Ils sont d'abord de jeunes laïcs recrutés dans les paroisses. Puis ils sont envoyés dans un centre de formation où ils s'initient à la catéchèse, à la théologie, mais aussi à un métier pour ceux qui n'en ont pas, afin de pourvoir à leurs besoins matériels.

Après les 4 ans de formation, ils repartent en mission dans leurs villages où ils se mettent à la disposition de leurs paroisses. Dans les villages, les campagnes et les secteurs des villes, ce sont eux qui coordonnent et assurent la catéchèse, organisent les communautés et animent les assemblées dominicales en l'absence de prêtre. Ils sont en quelque sorte les « curés » dans les secteurs ou les villages qui leur sont confiés.

Ce « corps pastoral » des catéchistes est celui qui, dans la situation d'insécurité que vit le Burkina Faso, est le plus frappé, notamment dans les diocèses du Nord et de l'Est. Dans le diocèse de Fada N'GOURMA, à l'Est du pays, la paroisse cathédrale Saint-Joseph compte à elle seule une dizaine de catéchistes ayant été obligés de quitter leur lieu de mission. Sur les 13 paroisses du diocèse de

---

9. Nous n'oublions pas les nombreux musulmans qui font également les frais de cette folie meurtrière. Ainsi, l'imam Souaibou Cissé, âgé de 73 ans, président de la communauté musulmane de la province du Soum, dans la région du Sahel, a été enlevé et assassiné parce qu'il s'était clairement affiché contre le terrorisme.

10. Cf. Anselme TITIANNAN SANON/René LUNEAU, *Enraciner l'Évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi*, Paris, Cerf, 1983.

Kaya, au Centre-Nord du pays, 74 catéchistes de 7 paroisses ont été obligés de quitter leur lieu de mission du fait de l'insécurité<sup>11</sup>. Dans le diocèse de Ouahigouya, toujours dans la partie nord du pays, on dénombre 34 catéchistes déplacés. La situation la plus dramatique est sans doute celle que vit le diocèse de Dori dans le Nord. Situé à la frontière avec le Mali et le Niger, il a été non seulement le premier à être frappé par le terrorisme islamique, mais il a été aussi, sur une longue période, l'épicentre des attaques terroristes qui ont fortement impacté la vie du diocèse en général, et la vie et le ministère des catéchistes, en particulier.

L'Abbé Albert DABIRE, le chancelier du diocèse, parle d'un « vent apocalyptique »<sup>12</sup> qui s'est manifesté par l'enlèvement du catéchiste Mathieu SAWADOGO et de son épouse, puis par celui du prêtre Joël YOUNGARE qui était en mission à la paroisse de Djibo. Pendant l'année 2018, le diocèse de Dori a connu des attaques ciblées contre des responsables de communautés chrétiennes.

On compte au total 9 responsables de communautés chrétiennes tués. L'Abbé Albert DABIRE soupçonne une « persécution » contre les chrétiens. Pour l'année 2018-2019, le diocèse de Dori comptait 54 catéchistes en activité. La plupart d'entre eux, notamment dans les paroisses de Djibo et d'Aribinda, ont été contraints de quitter leur lieu de mission. 27 d'entre eux ont été redéployés dans 5 autres diocèses du Burkina.

## **Le Maître est dans la barque**

Fuyant les tueries, tous ces catéchistes ont perdu leurs terres et leurs biens matériels, comme le bétail et les vivres. Ils se retrouvent ainsi dans une situation de précarité, manquant des besoins élémentaires de la vie : habitation, nourriture, soins, scolarité des enfants.

---

11. Statistiques recueillies par téléphone auprès de l'Abbé Adelphe ROUAMBA, Directeur de la CARITAS du diocèse de Kaya, du 4 juin 2020.

12. Dans une note qu'il nous fait parvenir à notre demande en date du 9 juin 2020 et intitulée « De l'impact des attaques terroristes sur la vie et le ministère des catéchistes dans le diocèse de Dori ».



Élément fondamental de l'œuvre d'évangélisation au Burkina, le catéchiste vit donc dans une situation difficile dans le contexte actuel du terrorisme au Burkina Faso. Ce faisant, c'est toute l'Église du Burkina qui est dans la tourmente.

Ainsi, avec l'insécurité ambiante, le Diocèse de Dori a perdu certaines localités où la présence et le témoignage chrétien étaient assurés par les catéchistes. Bref, selon l'Abbé DABIRE, le diocèse de Dori reste « éprouvé, ballotté par le vent du terrorisme, mais gardant toujours le cap parce que le Maître est dans la barque »<sup>13</sup>.

## Réinventer le lien social

Victimes de la violence, les chrétiens doivent pourtant témoigner de la possibilité d'un vivre-ensemble, œuvrer à sa réalisation, réinventer le lien social. C'est pourquoi, lors de son discours aux journées saint François de Sales à Lourdes en janvier 2020, le Cardinal Philippe OUEDRAOGO se demandait : « Jusqu'à quand tiendrons-nous nos efforts pour le vivre-ensemble ? »<sup>14</sup>

La réponse à cette question n'est pas simple. Ce qui est vrai, c'est que pour chasser le « virus » du terrorisme, certaines pistes peuvent être explorées. D'abord, dans la recherche des solutions à la crise sécuritaire, il faut valoriser les stratégies endogènes et prendre en considération les capacités des communautés locales à résoudre les crises.

Bakary SAMBE pense qu'il faut réinventer le lien social à partir du local, ce qui nécessite une « rupture épistémologique », car « dans la médiation des conflits et dans les processus de stabilisation, on oublie, parfois, que les populations locales disposent de mécanismes traditionnels qui leur sont propres et qui ont du sens pour elles »<sup>15</sup>.

---

13. Cf. Note de l'Abbé Albert DABIRE, *op.cit.*

14. <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Monde/Burkina-Faso-Jusqua-quand-tiendrons-nous-efforts-vivre-ensemble-2020-01-24-1201073958>.

15. [https://ideas4development.org/sortir-conflits-perception-sahel/?fbclid=IwAR2\\_Lv26d3uJt3wyr7QgttImsLgQfdqHF-gA\\_K9oDLs\\_7hLhp-QP7pR-114](https://ideas4development.org/sortir-conflits-perception-sahel/?fbclid=IwAR2_Lv26d3uJt3wyr7QgttImsLgQfdqHF-gA_K9oDLs_7hLhp-QP7pR-114).

Cela va du « cousinage à plaisanterie »<sup>16</sup> à la revivification de pactes entre les communautés facilitant le dialogue et le dépassement des conflits, parfois en dehors des seuls cadres institutionnels « importés ».

Ensuite, il convient de travailler à rallier les populations au-delà des frontières héritées par la colonisation. C'est toute la problématique de l'intégration régionale « par le bas » qui est en jeu ici. Les États du Sahel gagneront à travailler dans le sens du brassage, des échanges et du partage des ressources et des moyens.

Enfin, ce qui se passe actuellement au Sahel est à mettre en lien avec les fractures sociales, politiques et économiques que connaissent les États de cette région. On peut penser que les violences djihadistes se nourrissent de ces fractures, ce qui indique l'urgence pour les États de travailler à un développement local, car, c'est aussi et surtout à travers la satisfaction des besoins de première nécessité que prendront fin les actes terroristes.

En somme, les réponses militaires actuelles à la crise sécuritaire devraient être articulées avec des réponses politiques et économiques, tant il est vrai que le djihad sahélien n'est pas « *un mouvement uniforme avec une essence religieuse, mais peut être vu comme une agglomération de foyers insurrectionnels locaux construits sur des fractures sociales, politiques, ou économiques* »<sup>17</sup>.

Jean-Paul SAGADOU

---

16. Idem.

17. Mathieu PELLERIN, « Les violences armées au Sahara. Du djihadisme aux insurrections ? », dans *Études de l'Ifri* ; Ifri, novembre 2019.

# ***L'Église en Haïti : entre soumission et révolte***

*Jean-Yves URFIÉ*

*Prêtre de la congrégation du Saint-Esprit, Jean-Yves Urfié est secrétaire de la Revue Spiritus et membre du comité de rédaction. Il a travaillé en Haïti de 1964 à 1969, puis a accompagné la communauté haïtienne du diocèse de Brooklyn de 1972 à 1985, avant de rejoindre le diocèse de Cayenne de 1985 à 1989. En Haïti même, Jean-Yves Urfié a initié le journal Liberté, il a été directeur de la section secondaire du collège Saint Martial de Port-au-Prince, il a fondé une paroisse de montagne à Furcy.*

**1** 492 est une date tellement importante que Jacques Attali lui a consacré une longue étude de 384 pages<sup>1</sup>. C'est l'année où la Bretagne est intégrée à la France, où les musulmans et les juifs sont chassés d'Espagne. Mais 1492 est surtout connue comme l'année où Christophe Colomb « découvre » l'Amérique et baptise l'île Hispaniola. Le 5 décembre, il jette l'ancre dans la baie du Môle Saint Nicolas. Le mot découverte est contesté : il s'agit plutôt d'une invasion dont les Amérindiens occupant l'île feront les frais : on estime à 100.000 le nombre des victimes de ce premier génocide de l'histoire.

---

1. Jacques ATTALI, *1492*, Paris, Fayard, 1991.

## L'Église des envahisseurs

Avec Christophe Colomb débarquent, lors de son deuxième voyage, des religieux qui introduisent le christianisme dans les Amériques. Les envahisseurs plantaient une croix partout où ils débarquaient, parce qu'ils pensaient que leur mission était double : augmenter les possessions de l'Espagne, et évangéliser. Cette « évangélisation » était réglée par le pape lui-même. En 1493, Alexandre VI dressa une ligne imaginaire à l'ouest des Açores qui donnait les pays de l'ouest à l'Espagne et ceux de l'Est au Portugal. Son successeur Jules II érige les trois premiers diocèses du « Nouveau Monde », dont celui de Santo Domingo.

Comme les Indiens furent rapidement éliminés par les travaux forcés dans les mines d'or, ils furent remplacés par des esclaves africains. L'article 44 du Code Noir, publié en mars 1585 par le roi Louis XIV, considère les esclaves comme des biens meubles pouvant être achetés ou vendus comme n'importe quel objet. Mais il encourage leur baptême, leur instruction et leur sépulture catholique.

Le mélange de l'expansion coloniale et du religieux, dans un contexte d'esclavage, aura des répercussions jusqu'à notre époque. Beaucoup d'esclaves avaient comme religion le vaudou, un culte monothéiste originaire des pays de la côte ouest de l'Afrique. Leur religion était proscrite et se pratiquait en secret, avec interdiction de battre du tambour. Certains esclaves échappaient à leur sort en se réfugiant dans les montagnes : on les appelait les *marrons*. On ne compte pas les supplices barbares qui leur étaient appliqués quand ils étaient capturés.

## L'Église et la révolution des esclaves

Cette situation divisera les missionnaires présents en Haïti lorsqu'éclata la révolte des esclaves. La guerre de libération dura 12 ans (1791-1804). Un fait peu connu qu'a révélé le Père Antoine Cabon, historien spiritain, supérieur du Petit Séminaire Collège

Saint Martial, c'est que les Capucins, qui ne voulaient pas posséder d'esclaves — contrairement à d'autres ordres religieux — prirent fait et cause pour les révoltés et les rejoignirent dans leur maquis<sup>2</sup>. Trois d'entre eux furent capturés et exécutés par les Français. De son côté, le Père Antoine Adrien, historien haïtien, écrit :

On a la surprise de constater, si le décompte du Père Cabon est juste, que peut-être seize prêtres sur les vingt prêtres que comptait la Préfecture Apostolique du Nord, se sont mis au service des esclaves et que trois ont payé ce choix de leur vie<sup>3</sup>.

Les prêtres qui ont pris fait et cause pour les esclaves révoltés préfiguraient les prêtres, religieuses et laïcs engagés qui ont donné leur vie en essayant de protéger les nouveaux esclaves victimes des dictatures des temps modernes, tels que Mgr Enrique Angelelli, évêque de la Rioja (Argentine) assassiné en 1976 avec deux prêtres et un laïc, Mgr Oscar Romero, évêque de San Salvador, assassiné pendant la messe le 24 mars 1980, ou les trois religieuses américaines et une laïque violées, torturées et assassinées au Salvador en 1980.

## **L'Église concordataire**

Après l'indépendance, Haïti fut mise en quarantaine par les pays voisins qui possédaient des esclaves. Il faut attendre 1860 pour voir un État reconnaître officiellement Haïti : l'État du Vatican signa en effet un concordat avec le gouvernement du Président Fabre Geffrard pour remettre de l'ordre dans l'Église d'Haïti où s'installaient des prêtres sans mandat et aux pratiques douteuses. Il faut dire qu'après la guerre d'indépendance, il n'y avait presque plus de prêtres dans le pays. En 1801, la première Constitution, rédigée par Toussaint-Louverture, reconnaissait la religion catholique comme la seule religion. Mais, en 1805, l'article 50 de la

---

2. Cf. Antoine CABON, *Notes sur l'histoire religieuse d'Haïti. De la Révolution au Concordat*, Bibliothèque Haïtienne des Spiritains, Collège Saint Martial, Port-au-Prince, p. 85-88.

3. « Notes sur le clergé du Nord et la révolte des esclaves en 1791 », dans *Évangélisation d'Haïti, 1492, 1992*, CHR, Archives Générales de la Congrégation du Saint-Esprit, p. 53.

Constitution de Jean-Jacques Dessalines, devenu l'Empereur Jacques I<sup>er</sup>, *n'admet pas de religion dominante* et l'article 51 ajoute que *la liberté des cultes est tolérée* et que *l'État ne pourvoit à l'entretien d'aucun culte et d'aucun ministre*<sup>4</sup>.

L'une des dispositions du concordat qui va entraîner de graves conséquences, c'est l'article 4 qui donne au président le droit de proposer des noms pour un poste d'évêque vacant. L'ambassade de France a manœuvré pour que les futurs évêques soient français. C'est ainsi que, trois ans après avoir signé le concordat, le président Geffrard va nommer le premier archevêque de Port-au-Prince, Mgr Martial Marie Testard du Cosquer, un prêtre breton de la Société des Pères de Saint-Jacques. Le Vatican approuvera cette nomination. Le séminaire d'Haïti sera même pendant longtemps en Bretagne et les évêques bretons n'envisageaient pas d'ordonner des prêtres haïtiens, sous prétexte qu'ils les soupçonnaient d'être influencés par le vaudou. Ce n'est qu'en 1953 que le grand séminaire de Turgeau sera fondé par les jésuites canadiens à Port-au-Prince : soulignons que c'est en cette même année que fut ordonné le premier évêque haïtien, Mgr Rémy Augustin.

Au gré des événements et des gouvernements, les relations entre l'État et l'Église connaîtront le chaud et le froid. Mais ce dispositif de nomination des évêques explique pourquoi la hiérarchie catholique a souvent pris le parti des puissants et des « élites ». Lorsque les Américains envahissent Haïti (de 1915 à 1934), on ne s'étonne pas de voir la hiérarchie collaborer avec les envahisseurs, même si elle condamne certains excès et la brutalité de l'armée américaine.

## **L'Église et le vaudou**

L'attitude des missionnaires devant la religion populaire, le vaudou, peut étonner aujourd'hui, alors que le Concile Vatican II a recommandé le respect de toutes les croyances, où peuvent se

---

4. William SMARTH, *Histoire de l'Église catholique d'Haïti (1492-2003)*, vol I, Les éditions CIFOR, 2015, p. 160.

trouver des « pierres d'attente » de la Bonne Nouvelle. Mais, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, le vaudou a été longtemps décrit comme une religion sauvage. Mgr Kersuzan la décrit comme *un ignoble fétichisme* et *un vrai culte diabolique*<sup>5</sup>. Cette hostilité va atteindre son paroxysme lors de la campagne des « rejetés ». Cette *campagne anti superstitieuse* comme on l'appelait visait à éliminer même physiquement les traces du vaudou. Elle s'appelle « rejetés », parce qu'on demandait aux adeptes du vaudou de s'agenouiller devant l'autel et de « rejeter » solennellement leur foi dans le vaudou. Cette campagne était même appuyée par le gouvernement du président Élie Lescot qui ordonne à l'armée d'aider les prêtres à détruire les temples vaudous et leurs objets de culte.

Parallèlement à cette campagne violente, certains intellectuels de la société, humiliés par les occupants américains, mais fiers de leur culture et de leur histoire, se mobilisaient autour de nationalistes tels que Jacques Roumain, l'auteur du célèbre roman *Gouverneurs de la rosée*<sup>6</sup>, et le Docteur Jean Price-Mars, auteur d'*Ainsi parla l'oncle*<sup>7</sup>. Parmi les intellectuels fondateurs du groupe des *Griots* figurait le Docteur François Duvalier, qui ne manquera pas d'humilier l'Église lorsqu'il se fera nommer président à vie.

Même si cette campagne prit fin en 1942, elle continua jusqu'au Concile Vatican II. Certains pasteurs américains à la tête d'églises évangéliques anti œcuméniques continuent de nos jours à traiter le vaudou de culte satanique. J'ai même entendu un curé haïtien déclarer, lors des inondations des 23 et 24 mai 2004, que cette catastrophe qui avait fait plus de deux mille morts, était une punition de Dieu contre le vaudou. Heureusement, la plupart des prêtres et religieuses abordent la religion populaire avec beaucoup plus de respect. D'autant plus que certains admettent une certaine ambiguïté dans le comportement des citoyens : on dit en blaguant qu'ils sont catholiques de jour, mais vaudouisants de nuit. Les jugements du passé ont pendant trop longtemps fait passer le

---

5. Laënnec HURBON, *Le barbare imaginaire*, Paris, Le Cerf, 1988, p. 61.

6. Jacques ROUMAIN, *Gouverneurs de la rosée*, Port-au-Prince, 1944.

7. Jean PRICE-MARS, *Ainsi parla l'oncle (essai d'ethnographie)*, Imprimerie de Compiègne, 1928.

vaudou comme satanique. Il faudra du temps pour extirper ce cliché raciste, encore vivace dans certains milieux. Mais cela sera nécessaire si l'on veut que chaque Haïtien puisse pratiquer librement et sans entrave la religion de son choix.

## L'Église post Vatican II

En mars 1983, lors de son passage en Haïti, le pape Jean-Paul II lança une bombe dès son arrivée à l'aéroport : « *Il faut que les choses changent ici.* » Cette phrase fut ressentie comme un encouragement par les communautés ecclésiales de base, engagées dans la résistance depuis la prise du pouvoir par François Duvalier (1957-1971) et de son fils Jean-Claude (1971-1986). Le père, surnommé *Papa Doc*, avait utilisé les avantages que le concordat donnait aux présidents, pour nommer des évêques qu'il savait être « dociles ». Comme archevêque de Port-au-Prince, il avait choisi François-Wolff Ligondé dont il dit : « *Je savais qu'il serait un fidèle serviteur de la révolution duvaliériste* »<sup>8</sup>. Il avait raison. Jamais celui-ci n'a ouvertement dénoncé les milliers de massacres, disparitions, tortures qui ont marqué son règne. Il a même présenté à la cathédrale le fils Jean-Claude, comme exemple à la jeunesse, et sa mère, Simone Ovide Duvalier, comme l'exemple de la femme haïtienne.

Même aux heures les plus sombres de l'Église, il y a toujours eu des prophètes qui ont témoigné de l'évangile et de la solidarité avec les plus démunis. En effet, parallèlement à une hiérarchie vassalisée par le dictateur se développait à la base une Église engagée, représentée surtout par les TKL (*Ti Kominote Legliz* en créole), version haïtienne des communautés ecclésiales de base qui naissaient partout en Amérique Latine, dans la foulée du Concile œcuménique Vatican II. Avec les TKL, un certain nombre de prêtres et beaucoup de religieuses se sont dévoués au service des plus pauvres.

---

8. François DUVALIER, *Mémoires d'un leader du Tiers-Monde*, Paris, Hachette, 1969.



Le concile avait permis l'usage de la langue et de la musique haïtiennes dans la liturgie. Le peuple découvrit ainsi les richesses de la Bible et cela se ressentit, car, de fidèles spectateurs obéissants, ils ont pu devenir fidèles actifs et conscients, d'autant plus que les vocations se multipliaient et que des centaines de prêtres et des milliers de religieuses ont remplacé la plupart des étrangers qui dirigeaient l'Église auparavant.

## **L'Église de la restauration**

À cette période post conciliaire a malheureusement succédé la période que vit maintenant l'Église en Haïti. Le souffle prophétique semble avoir disparu, ou du moins diminué. Un coup d'État militaire, appuyé par la hiérarchie de l'Église qui ne voulait pas voir le prêtre Jean-Bertrand Aristide au pouvoir, a vu beaucoup de membres des TKL disparaître. L'observation du droit canon semble avoir eu plus d'importance pour les responsables que le sort du peuple. Le Vatican fut le seul État à reconnaître le régime militaire et la télévision nationale ne se privait pas de montrer le nonce, souriant au milieu des généraux. Les néo-duvaliéristes ont même repris le pouvoir depuis les présidents Joseph Martelly (2011-2016) et Jovenel Moïse, actuellement en place.

Mais il faut resituer le cas d'Haïti dans le contexte de restauration politique qui a vu beaucoup de pays des Amériques retourner à des régimes plus autoritaires (Bolsonaro, Trump...) après une éclaircie démocratique, notamment au Brésil, en Équateur, au Chili...

## **L'espérance de l'Évangile**

Faut-il s'attendre à un mouvement de pendule et à une reprise dans l'Église d'Haïti du souffle conciliaire ? Certains indices nous le font espérer. C'est ainsi que Mgr Leroy Mésidor, archevêque de Port-au-Prince depuis 2017, a demandé à ses prêtres, lors de sa première messe chrismale, de ne pas célébrer la messe en français

lorsqu'ils sont devant des fidèles qui ne parlent que le créole. Il n'est pas possible en effet de concilier l'option préférentielle pour les pauvres et le choix de la langue des minorités dominantes pour la liturgie. Ce serait contraire aux directives du Concile.

Dans ce domaine, la CHR, Conférence Haïtienne des Religieux, a toujours été sensible aux besoins des plus pauvres dans les bidonvilles ou les campagnes reculées. Depuis le concile, elle a beaucoup contribué à l'inculturation du message et à la création de programmes de développement englobant les aspects éducatifs, environnementaux, économiques et sociaux de la population.

Durant le putsch militaire de 91-94, elle s'est même opposée ouvertement à la dictature. Je me souviens d'une conférence de presse tenue par sa présidente, la Sœur Kesta Occident (Sœurs de Sainte Croix), et son vice-président, le Père Antoine Adrien (spiritain), pendant laquelle les milices encerclaient le quartier, lourdement armées. Cela n'empêcha pas les religieux et religieuses de dénoncer l'assassinat d'Antoine Izméry, un opposant à la dictature, commis le 11 septembre 1993, à l'issue d'une messe dans la paroisse du Sacré-Cœur.

Cet engagement courageux semble avoir diminué. Pourtant, le peuple haïtien, lui, poursuit le combat et entend prendre son destin en mains. Ainsi, contre vents et marées, l'Église d'Haïti continue de porter l'espérance de l'Évangile dans un pays qui continue à se chercher.

Jean-Yves URFIÉ

## Recensions

François-Xavier Amherdt, *Le mystère pascal. Aller au cœur de la foi*. Divonne-les-Bains, Cabédita, 2019, 96 p.



L'auteur de cet ouvrage est prêtre du diocèse de Sion (Suisse). Ancien vice-directeur du séminaire et vicaire épiscopal de son diocèse, il a été dix ans curé-doyen de Sierre et Noës, puis directeur de l'Institut romand de formation aux ministères à Fribourg. Depuis douze ans, il est professeur francophone de théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique à l'université de Fribourg. Cet ouvrage est un développement des conférences et ateliers qu'il a donnés lors de la session du Service national français de la catéchèse et du catéchuménat pour les responsables des services diocésains et du catéchuménat, tenue les 23 et 24 janvier 2018 à la Conférence des évêques de France, à Paris.

L'auteur nous fait prendre conscience que toute notre trajectoire humaine est marquée de petites morts et de libérations et résurrections : de fœtus à nouveau-né, d'enfant à adolescent puis à adulte, de célibataire à époux puis à parents, de la profession à la retraite, etc. Par sa croix et sa sortie du tombeau, le Christ épouse la dynamique de notre vie humaine pour l'ouvrir à la plénitude : il faut mourir pour vivre, se détacher pour aimer, renoncer pour choisir...

Pour lui, le mystère pascal est le « Point central » de notre existence : « *Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide, et vide aussi notre foi* (1 Co 15, 14). C'est comme dans un vélo : sans le point central, auquel sont accrochés tous les moyeux, la roue tourne à vide. Sans l'événement de Pâques, clame l'apôtre Paul, lui qui savait de quoi il parlait après avoir été le champion des persécuteurs et après avoir expérimenté dans sa chair l'éblouissement du Vivant sur le chemin de Damas (cf. Actes 22, 1-16), notre

*existence n'a pas de sens* » (p. 13). « *Proclamer la centralité du kérygme, c'est désigner le phare qui guide le navire de l'Église et de l'humanité au milieu des flots agités par la violence et la haine ou de la mer troublée par l'indifférence et le cynisme* » (p. 16). Tout au long de l'ouvrage, l'auteur présente une série de 24 propositions pratiques pour faire du « passage » de Jésus le mouvement central de notre existence.

La première proposition donne le ton général : « *Il vaut la peine, dans la perspective d'une spiritualité pascalienne de l'existence, de chercher à repérer à tout âge et en toutes circonstances nos expériences humaines de passages de la mort à la vie, de la nuit à la lumière, les petites morts et résurrections que nous connaissons et traversons. C'est ce qui peut conférer de l'épaisseur existentielle à notre foi et à nos convictions* » (p. 22). Pour nous aider à vivre notre vie dans une spiritualité pascalienne, l'auteur nous invite, dans sa proposition 3, à lire tout passage biblique selon le point de vue pascal de la libération, en se demandant à chaque page : « *Quel salut Dieu y manifeste-t-il ?* » (p. 42).

L'ouvrage explore de manière simple et très accessible des passages bibliques, des pères de l'Église et des références à la liturgie pour nous aider à comprendre la profondeur du mystère pascal et son importance pour une lecture ou relecture de nos vies. Ses propositions nous invitent aussi à marquer du mystère pascal la vie des sacrements, non seulement celui du baptême, mais aussi de l'Eucharistie, de la Réconciliation et du Mariage dans une perspective pascalienne, ainsi que l'ordinaire de notre vie. L'auteur nous invite à mieux comprendre le caractère central de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ dans notre vie ordinaire, dans la catéchèse, dans notre vie de prière, dans notre participation aux sacrements de l'Église.

Guy VUILLEMIN

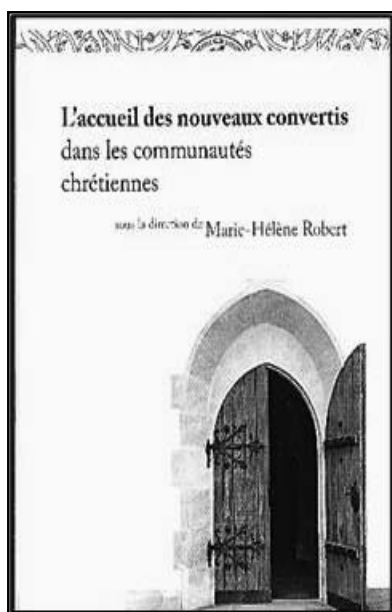
Marie-Hélène Robert (dir.), *L'accueil des nouveaux convertis dans les communautés chrétiennes. Actes de colloque, janvier 2017, Faculté de Théologie de Lyon*, Québec, Éditions Saint-Joseph, 2018, 270 p.

Le colloque de Lyon part de l'observation que beaucoup de gens pensent à devenir chrétiens. Mais, souvent, après un certain temps, ils perdent le contact avec la communauté paroissiale. Cela amène à s'interroger sur les relations des communautés catholiques avec leur environnement et sur leur manière d'accueillir de nouveaux membres. L'organisation des paroisses dans leurs versions actuelles et renouvelées occupe beaucoup de place dans ce colloque.

Le livre s'ouvre par l'introduction de l'éditrice M-H. Robert. Suivent 17 contributions réparties en quatre sections : diversité d'approches des diverses confessions, expériences fondatrices, impact des

cultures contemporaines et propositions pastorales. L'ouvrage se conclut par le mot de M. Remery.

Les Églises protestantes, évangéliques et orthodoxes prennent part aux discussions. Le contexte social est, bien sûr, celui de la France. Depuis les années 1940, on y a pris en compte l'attrait que l'Église pourrait exercer sur les étudiants et les ouvriers, de Henri Godin et Yvan Daniel, (*La France, pays de mission ?* 1943) à la Lettre des évêques aux catholiques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle* (1996). Plusieurs auteurs analysent les (in) capacités des paroisses traditionnelles à intégrer les nouveaux membres. Mais, on y trouve aussi des exemples d'approches renouvelées qui semblent faire mieux, grâce à des groupes comme l'Emmanuel.



La conversion est perçue comme un processus où les personnes intéressées entrent en contact avec la foi et une communauté. Plusieurs contributions s'appuient sur l'analyse du processus de conversion réalisée par Lewis Rambo. Elle aide également à comprendre pourquoi certains nouveaux convertis ne parviennent pas à s'intégrer dans la communauté. En effet, néophytes et communauté n'appréhendent pas de la même manière la nouvelle vie partagée dans la foi et la passion pour l'Église. Parfois, j'ai eu l'impression que la communauté paroissiale ou l'Église était présentée comme l'objectif

dernier de la conversion. Une trop grande importance me semble être accordée à l'entrée dans l'Église paroissiale et à la participation aux sacrements. On n'ouvre pas aux perspectives plus larges sur le royaume de Dieu, la transformation de la société et du monde comme un horizon important. Les exemples rapportés dans les méga-églises (protestantes ou évangéliques) et les paroisses renouvelées semblent confirmer cet attrait ecclésiocentrique.

J'ai fort apprécié le rapport d'Ayroulet sur les propositions de Saint-Augustin au sujet de l'accueil des nouveaux convertis. Il ne s'agissait pas de mettre l'accent sur le contenu de la vérité. Il fallait le porter sur le processus de communication à partir du point de vue de l'autre, et de transmettre l'expérience de l'hospitalité et de la tendresse de Dieu dans la vie des nouveaux convertis. Plusieurs contributeurs soulignent également l'importance de l'hospitalité. Se pose toujours la question des relations personnelles, même dans les cas de l'utilisation des

moyens numériques. Ce qui ne surprend pas, puisque l'accent est mis sur les communautés paroissiales.

En somme, les contributions de ce colloque sont essentiellement des invitations répétées au témoignage de vie de foi et à l'ouverture aux apports des nouveaux convertis à la communauté. J'aurais souhaité trouver plus de suggestions claires sur la manière d'intégrer les nouveaux convertis. En effet, leur accueil reste un défi et un risque, aussi bien pour les convertis que pour les communautés.

*Christian Tauchner*

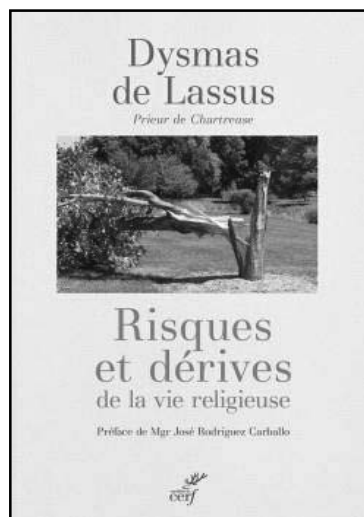
**Dysmas de Lassus, *Risques et dérives de la vie religieuse*, Préface de Mgr José Rodriguez Carballo, Cerf, 2020, 448 p.**

« *Comment les dimensions fondamentales de la vie religieuse peuvent-elles devenir toxiques ?* » (p. 21) On comprendra aisément que le sujet du livre est d'actualité après les séries de révélations d'abus spirituels, d'autorité ou sexuels, opérés non seulement par des religieux ou des prêtres, mais même par des figures vénérées ou fondatrices. Jusque dans le domaine religieux, l'ère est indiscutablement au déboulonnage des statues !

L'auteur, prieur de la Grande Chartreuse, fait fi ici de la tradition cartusienne qui veut que le moine qui publie un ouvrage n'indique pas son nom. Le sujet abordé, sa gravité et son actualité, justifient à ses yeux la dérogation à cette règle. La préface proposée par le secrétaire de la Congrégation pour la Vie consacrée et les Sociétés de Vie apostolique et ancien supérieur général des Franciscains ne s'en plaint d'ailleurs pas, tant il était important de trouver un « poids lourd » de la spiritualité pour aborder de front ce sujet difficile.

En treize chapitres, le supérieur général des Chartreux traite des processus de dérives sectaires (facilitées dès lors qu'un groupe se pense supérieur aux autres), les phénomènes d'emprise, des mécompréhensions graves de l'obéissance religieuse, des déviances dans l'accompagnement spirituel ou la recherche de vocations, enfin des abus sexuels.

Proche d'autres études sur le domaine des dérives sectaires de groupes ou communautés catholiques, l'auteur considère que « *le phénomène sectaire utilise des dynamiques qui sont parfaitement normales et saines jusqu'à un certain degré, mais qui commencent à devenir dangereuses quand*



*l'intensité dépasse certaines limites* » (p. 22). Plus qu'en cherchant à se focaliser sur un aspect précis, la dérive est repérable lorsqu'il y a un faisceau d'indices, lesquels se développent souvent en s'appuyant sur le désir de radicalité et de perfection des membres, mais sans que ce désir soit accompagné avec la prudence (appelée aussi « discrétion » en milieu monastique) requise en matière spirituelle, comme en témoignent nombre de traditions spirituelles, jusqu'aux Pères du désert.

La question de l'obéissance est fondamentale aussi bien pour comprendre les dynamiques d'abus que pour envisager les moyens d'y résister. Une communauté et une spiritualité sont en effet saines si elles développent *de facto* un « système immunitaire » qui sache préserver la dignité, la liberté et bien sûr l'intégrité des personnes. La reprise de catégories philosophiques pour poser l'obéissance comme acte humain, intelligent et libre, est bienvenue ici pour déconstruire les processus de dérives. « *Toute interprétation de l'obéissance qui en fait un processus automatique, sans discernement, n'est ni humaine, ni religieuse* » (p. 163). Si dérive il peut y avoir en la matière, cela peut tenir aussi bien au vice ou à l'inexpérience du supérieur qu'à la naïveté des religieux/ses eux-mêmes, notamment lorsque l'âge ou la radicalité les pousse à vouloir brûler les étapes en se déchargeant du poids de leur responsabilité et d'un nécessaire discernement à exercer toujours, donc également chez la personne qui doit/veut obéir.

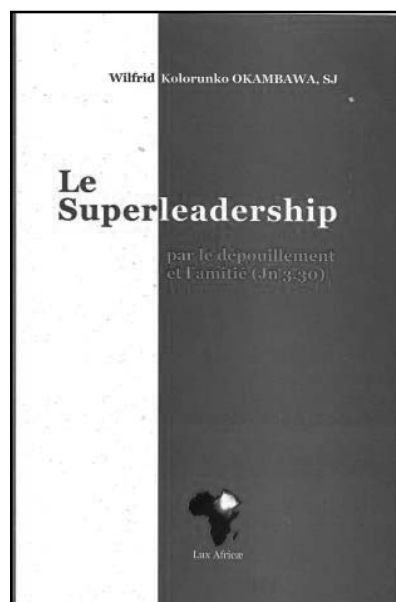
Abus spirituel et abus sexuels sont traités en dernière partie de l'ouvrage, de même que l'importance de l'écoute des victimes, qui seule permet à la fois de comprendre les phénomènes d'emprises et de dérives et de repérer les jointures où se jouent ces déviances tant chez les personnes en autorité que chez les religieux, tant chez l'accompagnateur que chez l'accompagné. Il suffit pour s'en convaincre de lire (peut-être même avant d'entamer le livre lui-même ?) la petite annexe qui est le récit d'une victime...

Il ressort finalement de toutes les déviances analysées un dévoiement de l'image de Dieu lui-même : le Dieu aimant prend des allures tyranniques, le Dieu libérateur des aspects pervers. L'impact de ce détournement est extrêmement profond puisque c'est au cœur même de ce qui se joue dans la vie spirituelle et donc de l'intimité des personnes que le mensonge prend place. En fin de compte, la lecture du livre permet au lecteur de faire pour lui-même une analyse de ses propres pratiques et réinterroge ses repères que ce soit en pratique pastorale, en éducation ou en formation religieuse. Heureusement la désignation des déviances révèle aussi comme en creux ce qui est la voie humble et longue de la lumière et de la vérité...

Marc Botzung

**Wilfrid Kolorunko Okambawa, *Le Superleadership par le dépouillement et l'amitié (Jn 3,30)*, Dakar, Publications Lux Africae, 2016, 226 p.**

Wilfrid Okambawa est un jésuite béninois, spécialiste du Nouveau Testament. *Le superleadership* est destiné aux leaders et aux aspirant(e)s au leadership, surtout dans les structures religieuses, mais aussi à ceux et celles qui opèrent en entreprise et en politique. L'auteur veut montrer, à partir de la déclaration de Jean-Baptiste à propos de Jésus : « Il faut qu'il grandisse et que moi je diminue » (Jn 3,30), qu'un leadership plus humain et plus divin que le leadership du monde est possible. Ce leadership est bien supérieur « du fait des principes de dépouillement et d'amitié qui le distinguent des autres types de leadership » (p. 7), *cad* un leadership *kénotique*, qui se veut un dépassement du « servant leadership », sur lequel la plupart des exégètes ont jusqu'ici travaillé. Pour l'auteur, le concept de superleadership est fondamental, voire indispensable, pour « saisir l'identité de Jésus et celle de Jean Baptiste » (p. 8). Il s'en sert comme clé de lecture de certains textes importants comme ceux du Quatrième Chant du Serviteur Souffrant (Is 52,13-53,12) et de l'hymne aux Philippiens (Phil 2,6-11), dont la portée christologique est inestimable. L'ouvrage démontre et contextualise l'essence du leadership *kénotique* de Jean Baptiste comme un « superleadership », parce qu'il veut « être au service des autres » dans un esprit d'abaissement et d'effacement de soi. Pour réaliser ce projet, l'auteur construit son livre en deux parties ayant chacune deux chapitres. La première partie entreprend l'exégèse de Jn 3,30, tandis que la deuxième partie se consacre aux implications théoriques et pratiques du leadership de Jean Baptiste en contextualisant les fruits de la première. À chacun de ces quatre chapitres correspondent en annexe des questions pour approfondir divers aspects du leadership abordé et permettre aux lecteurs d'évaluer leur type de leadership pour mieux entrer dans cette vision kénotique de Jean Baptiste.



L'autorité est donc ce qui fait grandir, c'est-à-dire ce qui donne la vie. Elle se distingue du pouvoir, car elle est de l'ordre du « charisme, signe de la présence de Dieu parmi nous, dont chaque personne, des grands jusqu'aux petits, est investie » (p. 31). Toute autorité est donc « un



leader » (p. 33). Or, dans le paradoxe biblique, la grandeur se trouve dans la petitesse, que Jean Baptiste a librement choisie en devenant *ipso facto* un « imitateur », un « disciple » ou mieux « le frère jumeau » du Christ en qui : « le Dieu incarné devient moins dans un sens *kénotique*, afin que l'humanité devienne plus grande » (p. 32).

Au terme de la critique des sources, l'auteur arrive à la conclusion que « le leadership *kénotique* atteint son apogée dans le leadership de l'amitié » (p. 73). L'amitié permet donc de dépasser le « servant leadership » pour se laisser conduire par l'amour, la raison, la nécessité et Dieu. Bien discernée dans une entreprise, elle peut servir de catalyseur pour la réalisation optimale des objectifs fixés.

L'auteur démontre comment le superleadership peut servir de base pour réinventer l'éducation en Afrique, en tenant compte de « réalités africaines » (p. 111). Notre auteur estime que le superleadership a aussi des implications managériales, surtout dans un contexte africain où l'humanisme est au-dessus du profit. Dans les sociétés patriarcales, « les hommes acceptent difficilement une femme comme leader » (p. 118). Le leadership de Jean Baptiste serait un antidote à cette maladie caractérisée par des stéréotypes indus et déshumanisants à l'endroit de la femme (p. 119). En Afrique, nous trouvons de nombreux dictateurs, parce que souvent « la médiocrité conduit à la dictature ou au leadership autoritaire » (p. 112).

Dans la conclusion générale, l'auteur reprend et synthétise les idées fondamentales traitées dans son livre. Malgré sa critique acerbe du leadership de l'Afrique noire contemporaine, l'auteur conclut son œuvre sur une note d'espérance : « Grâce à l'art du leadership, de simples bons leaders peuvent devenir de grands leaders extraordinaires et supérieurs (p. 165). Il suffit donc de se mettre à l'école du superleadership de Jean Baptiste, qui est le leadership « unique et très dynamique, que tout leader moral du XXI<sup>e</sup> siècle ferait bien de s'approprier » (p. 161).

*Mathew BOMKI*

Achévé d'imprimer par Corlet – 14110 Condé-en-Normandie  
N° d'imprimeur : – dépôt légal : 2020 – imprimé en France  
Commission Paritaire des Publications de Presse: Certificat n° 1020 G 83668

# 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 12 Instituts missionnaires :

- Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)
- Société des Missions Africaines
- Missions étrangères de Paris
- Scheutistes
- Spiritains
- Société du Verbe Divin
- Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (Sœurs Blanches)
- Franciscaines Missionnaires de Marie
- Notre-Dame des Apôtres
- Saint-Joseph de Cluny
- Spiritaines
- Oblats de Marie Immaculée

**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. : 01 46 86 70 30  
courriel de la rédaction : [spiritus.redaction@wanadoo.fr](mailto:spiritus.redaction@wanadoo.fr)  
courriel du service abonnements : [asso.spiritus@gmail.com](mailto:asso.spiritus@gmail.com)

N° de commission paritaire : 1020 G 83668

**Directeur de la publication :** Paulin Poucouta

**Directeur adjoint :** Rémi Fatchéoun

**Administrateur :** Marie-Annick Crochet

**Secrétaire :** Jean-Yves Urfié

**Comité de rédaction :** Peter Baekelmans, cicm ; Bertrand Évelin, omi ; François Glory, mep ; Bernadette Nana, fmm ; Paul Quillet, sma ; Agnès Simon-Perret, SMSpS ; Christian Tauchner, svd ; Guy Vuillemin, pb ; Gérard Meyer, cssp.

**Conseil de rédaction :** Jean-Claude Angoula ; Catherine Chevalier ; Sidnei Marco Dornelas ; Ameer Jajé ; Evelyn Monteiro ; 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 - Taiwan - Thaïlande - Australie - RSA ..... 45 € - US\$ 53 - CAN\$ 70

**Zone 2 :** tous les autres pays ..... 35 € - US\$ 41 - CAN\$ 55

**Vente au numéro :** 13 € le cahier.

*L'affranchissement par avion est compris*

**Tout abonnement non renouvelé fin juillet de l'année en cours sera automatiquement suspendu. 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 4500 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.