

SPIRITUS

Actualité missionnaire

Ethiopie

Chine

Cévennes

Porto Alegre

Dossier

Un dialogue qui purifie

Chroniques

Aparecida

Autriche

N° 188

Septembre 2007

Édito

Actualité missionnaire

- Un missionnaire en Éthiopie
En collaboration avec l'Église orthodoxe éthiopienne 263
L'œcuménisme n'est pas qu'une idée généreuse !
Le récit d'un laborieux travail ensemble, discret, au pas à pas.
- Joseph Bierchane
Dilemmes des séminaristes chinois 269
Vivant des situations conflictuelles diverses et privés de l'expérience de plus anciens qu'eux, les séminaristes chinois avancent à tâtons, mais avec confiance.
- Soeur Marie-Paule
La Paix-Dieu en Cévennes protestantes 275
La démarche, depuis les origines, est humble et sans autre objectif que d'être signe de l'invisible Communion-Source. Comment ? en laissant sans cesse la place à l'autre à l'intérieur de soi.
- Thaddée Barnas
Le COE et l'altermondialisme 281
L'appel *Agape* de la IX^e Assemblée du COE a suscité de vifs débats au sein même des Églises impliquées. C'est ainsi qu'elles apprennent à se consulter et travailler ensemble en faveur de la justice sociale et de la paix.

Dossier : Un dialogue qui purifie

- Gill Daudé
Surmonter les peurs
Le dialogue œcuménique entre charisme et institutions 287
La démarche œcuménique a besoin tant des charismes que des institutions. Elle est une ascèse qui appelle « à un cheminement de mort/résurrection en Christ, avec les autres », pour toujours mieux prendre en compte la complexification œcuménique actuelle.
- Eliseo Mercado
Musulmans et chrétiens vivant ensemble 299
Préférer la confiance à la suspicion, l'amour à la haine, c'est la clé d'une vie-ensemble humaine et d'un dialogue fraternel entre musulmans et chrétiens au Mindanao, Philippines. Apprendre comment pardonner prélude à la joie de l'adoption réciproque.

- Sœur Sheila et Sœur Cyrille
Dialogue interreligieux et vie monastique cénobitique 311
 À partir d'une expérience d'immersion en monastères zen, au Japon, deux moniales bénédictines cherchent à discerner les impacts de ce dialogue interreligieux dans leur vie de contemplatives cénobitiques en France.
- Fernando Diaz
Annoncer, dénoncer, renoncer
Mission de l'Église et communication entre cultures en conflit 323
 Offrir ou imposer une manière de vivre aux peuples indigènes ? Tel est, depuis le début, le dilemme auquel l'Église, tiraillée entre compromis politique et fidélité à l'Évangile, a dû faire face dans sa relation avec les peuples d'Amérique du Sud. Une tension encore perceptible en nos temps de mondialisation.
- Jean Charbonnier
Le tripode de l'Église en Chine 335
 En 1978, les religions ont retrouvé un droit à l'existence en Chine, existence politiquement encadrée. L'État, les catholiques chinois et le Vatican sont ainsi engagés dans une relation où les motivations des uns et des autres sont diverses.

Chroniques

- François Glory
CELAM : Aparecida mai 2007 345
 Une lecture « entre les lignes » de l'événement qui continue d'être la V^e Conférence du CELAM. L'option préférentielle pour les pauvres y est réaffirmée, et les communautés de base ainsi que la méthode *voir, juger, agir* reconnues comme des moyens privilégiés de la mission à laquelle toute l'Église d'Amérique Latine est appelée.
- Franz Helm
Nouvel élan missionnaire de l'Église en Amérique latine – et en Autriche ? 353
 En juin dernier, deux journées d'études ont été organisées par la KOO à Vienne, Autriche, à partir de la Conférence d'Aparecida présentée par le théologien Paulo Suess.

Livres et revues

Un livre à lire 361

Claude Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*

Recensions 365

Anand Nayak, *Le Faiseur de feu. La vie et les enseignements spirituels d'Anthony de Mello*

Philippe Mabilia, *L'Éditorial dans la presse chrétienne. Analyse des hebdomadaires La Semaine Africaine et La Vie*

René-Samuel Sirat, Olivier de Berranger et Youssef Seddik, *Juifs, chrétiens, musulmans. Lectures qui rassemblent, lectures qui séparent*

Éric Gustavson (éd.), *Pierre Claverie. Cette contradiction continuellement vécue. Lettres familiales 1969-1975*

Marcel Heyndrikx, *Towards Another Future. On the Christian Faith and its Shape between Yesterday and Tomorrow*

André Nguyen Van Chau, *Une vie d'espérance*

Pierre Erny, *Le signe de la croix. Histoire, ethnologie et symbolique d'un geste « total »*

Shirley Du Boulay, *La Grotte du cœur. La vie de Swami Abhishiktananda, Henri Le Saux*

Sophie Tremblay, *Le dialogue pastoral*

Kathy M. Krause et Alison Stones (dir.), *Gauthier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*

Revues 379

Ad Gentes – Chemins de Dialogue – Forum Mission –
Omnis Terra – Verbum svd – RUCAO –Églises d'Asie –
Mission Studies – East Asian Pastoral Review

Édito

Écrivain, traducteur de textes sacrés, homme de dialogue, André Chouraqui nous a quittés au début de l'été. Recevant en 1999 le Prix pour le dialogue entre les univers culturels, Prix Sénateur Giovanni Agnelli, il avait rappelé que « Le mot "dialogue" ne veut pas dire "parler à deux" mais participer à un entretien, à deux ou plusieurs personnes avec, pour but, de marcher ensemble vers le logos, dia-logos, vers la vérité. Ainsi tout dialogue suppose une marche en avant ».

Marcher ensemble réclame des partenaires qu'ils se respectent et s'écoutent ; qu'ils se disent en vérité mais se soucient tout autant d'utiliser pour cela un langage qui puisse être correctement compris de l'autre sans le blesser. Et s'ils sont convaincus d'avoir eu révélation, par pure grâce, du « mystère enveloppé de silence aux siècles éternels » (Rm 16,25), les chrétiens ne peuvent s'impliquer dans ce dialogue en propriétaires de la vérité.

Ce numéro reflète une telle démarche. Les témoignages et réflexions à partir du vécu qui nous y sont présentés sont ceux de chrétiens engagés, personnellement et ensemble, dans une relation avec l'extérieur, les autres, les Églises, les religions, bref le monde à divers niveaux. Si la variété et la profondeur des expériences enchantent, on discernera aisément au détour des mots les tensions supportées par fidélité au dialogue et la conversion à laquelle il faut consentir. Pour tous, le dialogue, sous ses multiples formes, se fait purification, véritable « cheminement de mort/résurrection en Christ, avec les autres ». Les quatre textes de la partie actualité missionnaire dépeignent bien ce laborieux itinéraire de clarification du regard porté sur l'autre, de purification des motivations, d'humble service du Mystère et d'apprentissage à œuvrer ensemble pour la justice et la paix.

Le dossier est constitué de cinq articles qui portent, eux aussi, la marque de la richesse et de l'universalité de l'action de l'Esprit Saint, « agent principal de toute mission ecclésiale ». Du dialogue œcuménique à la situation des catholiques chinois en passant par le dialogue interreligieux avec nos frères musulmans et bouddhistes, ces textes nous éclairent sur le « comment » se mettre au service de cette mission

qui est celle de Dieu. La logique du tout ou rien y est non seulement inappropriée mais surtout réductrice car elle dogmatise le jugement, dessèche le cœur et entretient en nous ces peurs qu'il nous faut surmonter, ces résistances profondes dont la conversion retardée encombre notre temps et notre histoire. Un dialogue fructueux ne s'accommode pas, nous le savons bien, de vérités en demi-teinte. Mais il s'agit ici, avant tout, de passer de la suspicion à la confiance, apprendre à se décentrer, à se désarmer, à pardonner, à s'effacer, bref à aimer à la manière de Dieu lui-même. Et Dieu s'approche de chacun avec infini respect et cette sollicitude que le poète Jean Grosjean aime à évoquer comme un « avril qui sollicite les bourgeons... ». Une réalité à laquelle on communique mieux par la contemplation que par le discours... Certes, l'Église n'a pas toujours collé à cet idéal ni suivi au plus près son Seigneur dans sa relation au monde; un retour historique sur l'évangélisation en Amérique latine vient d'ailleurs nous rafraîchir la mémoire sur une zone d'ombre qui n'est pas sans effets, encore aujourd'hui, en nos temps de mondialisation.

Les chroniques font principalement écho à la V^e Conférence du CELAM tenue à Aparecida, Brésil. Un premier texte nous en révèle toute la promesse, tant du document final que du contexte dans lequel il a été élaboré. La communication sur le colloque de Vienne en Autriche nous montre que son impact dépasse largement les limites du continent latino-américain. Autre événement important : la lettre du pape Benoît XVI à l'Église catholique en Chine. Deux articles portant déjà sur la situation des catholiques en Chine, le lecteur trouvera dans ce numéro une brève présentation de ce document qui illustre bien la sollicitude pastorale du "Serviteur des serviteurs" de la communion ecclésiale.

« L'unité, au-delà des ténèbres est amour,
l'amour, au-delà des ténèbres est unité »

(A. Chouraqui, Cantique pour Nathanaël).

Spiritus

Lettre de Benoît XVI aux catholiques de Chine

La lettre longuement attendue du Pape aux catholiques de Chine a été rendue publique le 30 juin 2007 (version française dans *La Documentation catholique* du 15 juillet 2007, n° 2384, p. 664 - 679). Dans une première partie plutôt longue, Benoît XVI présente une réflexion théologique sur la situation actuelle de l'Église de Chine. Il répond à la question qui divise le plus les catholiques : est-il permis de participer aux célébrations liturgiques de l'Église contrôlée par l'Association patriotique ? La réponse est claire : oui, parce que cette Église est en communion avec le successeur de Pierre et les évêques du monde entier, même si elle n'est pas en mesure de professer publiquement cette unité.

Cela ne signifie cependant pas que le Pape ordonne aux catholiques clandestins d'intégrer l'Église officielle. Par ailleurs, il ne parle jamais de deux Églises, mais plutôt de catholiques qui ont fait des choix différents à cause de circonstances différentes ou d'une lecture différente des circonstances. Certes, « la clandestinité ne rentre pas dans la normalité de la vie de l'Église » (8), mais Benoît XVI respecte la décision courageuse, voire héroïque, de ceux qui ont résolument rejeté le contrôle de l'Association patriotique. Il comprend également le choix de ceux qui ont accepté, souvent contre leur gré, de coopérer avec la même association. Il *invite* tous à vivre l'unité dans un esprit de réconciliation. Bien sûr, cela ne peut se faire du jour au lendemain, mais il est important de faire régulièrement des petits pas les uns en direction des autres.

La grande majorité des évêques reconnus par le gouvernement sont en communion avec Rome. Si possible, ils sont invités à poser des gestes qui enlèvent le doute dans le cœur de beaucoup de fidèles. Les quelques évêques qui se trouvent encore en dehors de la communion catholique sont invités à y entrer. Prêtres et évêques clandestins sont encouragés à considérer une coopération avec les autorités dans la mesure du possible et à ne pas exclure une éventuelle concélébration avec leurs frères de l'Église officielle.

Le Pape est disposé à négocier avec le gouvernement sans pour autant céder sur des points essentiels : le choix des évêques et l'autorité de ces derniers comme véritables chefs de leurs diocèses. Finalement, il révoque quelques facultés et directives particulières liées à la situation difficile du passé.

Eric Manhaeghe

En collaboration avec l'Église orthodoxe éthiopienne

Le service missionnaire en Éthiopie est particulièrement délicat lorsqu'on travaille étroitement en lien avec une Église sœur. Travail discret, dans l'ombre, mais qui avance pas à pas. On comprendra que le missionnaire interviewé ici préfère garder l'anonymat.

Missionnaire en Éthiopie depuis plus de deux décennies, quel est votre travail ?

Dans le Gamo-gofa, la zone qui nous est confiée, notre collaboration avec l'Église orthodoxe éthiopienne touche à l'ensemble de la pastorale. Nous nous sommes surtout investis dans un centre de formation du clergé de cette Église. Nous travaillons également à une mission d'évangélisation commune (orthodoxe et catholique) chez les Hamers, une ethnie de pasteurs vivant à la frontière avec le Kenya. Ce souci de première évangélisation, porté en commun, a fait grincer bien des dents ! En effet, comment se peut-il que l'on invite des gens à devenir orthodoxes alors que nous avons à offrir, nous catholiques, la panoplie complète du parfait christianisme ? Il y a pourtant des directives officielles du Vatican qui invitent à aller dans ce sens. Il y a par ex. le *Directoire pour l'application des principes et normes sur l'œcuménisme* (1993) qui dit explicitement, au paragraphe 207, qu'un tel souci d'évangélisation soutenu en commun est à envisager, voire avec des protestants... À l'évêque, ensuite, de juger à partir de quel moment il s'agira de présenter des éléments spécifiques à l'Église catholique. Derrière les réticences, il y a des idées préconçues, des a priori, des préjugés. Pour certains, l'Église orthodoxe en Éthiopie n'est pas une

vraie Église mais plutôt des païens déguisés. Évidemment, il y a du vrai partout, mais ne sommes-nous pas tous des païens déguisés ? Nous l'oublions vite !

Vous êtes venus avec une « préoccupation » œcuménique. Comment la vivez-vous aujourd'hui ?

Notre service en Éthiopie passe par des périodes d'excitation et de dépression. Du côté catholique, nous avons rencontré par le passé des malentendus avec la curie romaine, avec notre évêque et à l'intérieur même de notre communauté religieuse et missionnaire qui est diverse dans ses membres et ses sensibilités. Tous ne sont pas enthousiastes. Les grandes visions de l'Église catholique que nous défendons ne sont pas nécessairement partagées.

Un effort permanent est à produire, ne serait-ce que pour envisager les choses et les maintenir. L'effort est à conduire à l'intérieur de la communauté missionnaire mais aussi à l'extérieur, pour mettre en forme une vision réfléchie avec nos partenaires. Ce travail demande beaucoup de patience afin que nous nous retrouvions d'accord sur un minimum de points. Mais ce minimum veut exprimer le maximum. Il porte sur l'essentiel.

Cette collaboration modifie-t-elle nécessairement le regard de tous les partenaires ?

C'est une collaboration toujours délicate. Beaucoup de crises, déjà, tiennent aux comportements des responsables à l'intérieur même de l'Église orthodoxe. Les premiers à en souffrir sont les prêtres et les fidèles au plan local. Et nous héritons aussi.

Côté catholique, nombre de missionnaires n'arrêtent pas de dire : « L'Église est missionnaire. Nous sommes en mission ». On est alors tenté d'attirer à l'Église catholique sans se rendre compte du prosélytisme exercé. Ces missionnaires forment ainsi des catholiques romains qui ne sont reliés ni à l'Église orthodoxe ni à l'Église catholique de tradition éthiopienne qui est pourtant

l'Église locale érigée comme telle en Éthiopie. Il n'y a donc pas vraiment de conscience d'Église comme communion. C'est ainsi que fonctionne l'Église des missionnaires des vicariats apostoliques... Leurs partenaires directs sont au Vatican, à la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples.

Nous essayons, pour notre part, de travailler dans un autre état d'esprit. L'enseignement officiel de l'Église catholique le reconnaît: « Il faut collaborer avec les Églises orientales quelles qu'elles soient. Le prosélytisme n'est pas de mise ». Ce n'est donc pas d'abord un choix... Mais ces choses-là dérangent. Nous pensons toujours que nous possédons toute la vérité, que cela nous donne l'obligation de convertir tout le monde, tout le monde à nous-mêmes en fait... Or les Églises orientales font partie de la communion catholique même si celle-ci n'est pas toujours exprimée. Bien sûr, nous pouvons toujours discuter sur le sens du n° 8 de la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*: « L'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique » et l'interpréter pour soutenir que l'Église du Christ est l'Église catholique. Ce n'est pourtant pas cela qui est signifié. L'intelligence de ce que nous confessons peut évoluer: nous réalisons peu à peu que nous sommes, avec d'autres, la même Église (cf. L.G., n° 23).

Et du côté de l'Église orthodoxe, notez-vous des déplacements?

Au début, le patriarche a été très sévère avec nous. Il trouvait très « gentil » de venir assister l'Église orthodoxe mais pensait que nous véhiculions nécessairement des idées occidentales. Surtout, en collaborant ainsi, nous gagnions la confiance des gens et risquions, même sans le savoir, de les détourner de leur appartenance ecclésiale. Nous étions plus dangereux en étant amis qu'en étant ennemis. Nous n'étions pas soupçonnés d'être un cheval de Troie car nous ne cachions aucun jeu. Mais en vivant des amitiés sincères, beaucoup de choses se déplaçaient sur le terrain affectif, donc plus risqué. En effet, les gens, en répondant à cette sincérité, pouvaient bel et bien changer d'obédience...

Sa position a, semble-t-il, évolué. Le Saint Synode n'a certes pas fait de déclaration publique, mais le besoin de s'unir, d'être plus forts devant nombre d'agressions se fait de plus en plus sentir. Établir des relations avec l'Église catholique, se faire confiance, se rapprocher, tout cela pourrait devenir un atout.

Pour l'heure, la plupart des collaborations sont discrètes... Mais des choses se passent qui auront des conséquences. Ce qui avance bien, ce sont les relations informelles. Nous travaillons à présent à préparer tel ou tel événement. Nous faisons des visites et posons des questions. Nous évaluons ensuite, écartant les idées qui semblent trop précoces, nous appuyant sur celles qui « tiennent la route »... Cela a l'air informel mais pour nous, c'est du travail. Un travail très intime. Sans grands discours. Le reste, l'officiel, est facilement bloqué.

L'Église éthiopienne se méfie, l'Église romaine bouge peu, la visée missionnaire n'est pas partagée par tous... Cela ne vous remet-il pas en question ?

Tout dépend des termes de référence: Qu'est-ce que l'Église? Qu'est-ce que l'Église catholique? Qu'est-ce qu'elle enseigne? Qu'est-ce que la mission? S'intéresser aux gens et aux valeurs de l'Évangile apporte des réponses. Je n'oppose pas l'Évangile à l'institution. Pour moi, c'est l'un et l'autre. Il faut prendre les choses dans leur authenticité et non pas dans ce qu'on veut leur faire dire. Nous ne sommes pas là pour nous assurer d'un petit confort pour missionnaires ONG (Organisation Non Gouvernementale).

La mission en Éthiopie est aussi un service de l'humanité. L'aspect « développement » ne peut être négligé...

Le gouvernement éthiopien reconnaît les Églises pour ce qu'elles sont mais aussi, institutionnellement, pour ce qu'elles investissent dans la société. Elles sont déclarées au ministère de la justice comme des institutions assimilées à des ONG. L'Église

catholique a créé une institution de ce type. Les missionnaires reçoivent donc un permis de travail en tant que volontaires étrangers de cette institution. Le permis de résidence dépend du permis de travail. L'Église catholique ne se conçoit donc pas sans des projets : écoles, cliniques, développement agricole... qui font l'objet de contrats avec le gouvernement et garantissent la formation des Éthiopiens. Cette position n'est pas très confortable car elle donne une image réductrice de l'Église catholique, celle d'une ONG.

Malgré tout, c'est un service des humains. Jésus s'est fait homme. Si nous allons dans la logique de l'incarnation, servir les frères et sœurs en humanité est l'occasion de déployer des valeurs religieuses et des valeurs de la vie religieuse.

Alors, êtes-vous vus comme des moines ou comme des occidentaux qui font marcher un business ?

Tout dépend de ce que nous montrons. Si nous avons une vie de prière, si nous nous intéressons aux choses religieuses, nous sommes vus comme des moines. Si nous n'avons que des soucis matériels, si nous sommes toujours sur les routes à dépenser notre argent, nous étonnons et les gens s'interrogent. Mais si les missionnaires se situent en fonction du christianisme qui existe déjà, alors ils seront les ambassadeurs d'une communion bien réelle localement, même s'ils ne sont pas forcément d'accord sur tout.

Pour le moment, les évêques étrangers gèrent les vicariats apostoliques. Les évêques indigènes gèrent l'Église locale, à deux exceptions près. Il y a beaucoup d'interaction. Mais les affrontements sur des choses très concrètes restent nombreux. Finalement l'Église locale a des droits sur les fidèles des vicariats apostoliques. C'est de cela dont il faudrait tenir compte. Maintenir par ex. un diocèse italien en Éthiopie peut-il se concevoir ? Que dirions-nous s'il se créait un diocèse orthodoxe éthiopien en Italie ? L'institution y regarderait à deux fois ! Nous devons être universels mais dans tous les sens...

De plus en plus les gens se rendent compte, en milieu catholique, que l'œcuménisme n'est pas seulement une idée généreuse. Contacts et rencontres s'organisent petit à petit. L'enrichissement mutuel devient effectif. Le respect y gagne : il s'agit pour chaque groupe de reconnaître les dettes qu'il a envers l'autre. Mais il faut avancer avec prudence, notamment en liturgie, et mesurer les conséquences que tout cela aura, accepter les reculs, les timidités, les problèmes ethniques qui sourdent souvent par-derrière.

L'avenir pour l'œcuménisme en Éthiopie est un avenir pour toute l'Église. Nous voulons dire le Notre Père ensemble car l'Église est une communion. Voilà ce que nous posons au départ.

Propos recueillis par Gilles Pagès

Dilemmes des séminaristes chinois

Joseph Bierchane

Joseph Bierchane est prêtre francophone. Il a vécu longtemps en Chine populaire où il a enseigné dans deux séminaires différents. Il est en lien permanent avec des chrétiens de ce pays.

Il est impossible d'obtenir les chiffres exacts des ordinations sacerdotales en Chine communiste mais il est certain qu'entre 2000 et 3000 jeunes Chinois sont devenus prêtres en vingt-cinq ans (entre 1982 et aujourd'hui). Pendant la même période, les vocations se faisaient rares à Taïwan, Hong-Kong et Macao. Si l'on considère l'infime minorité que représente l'Église catholique sur le continent chinois (environ 12 millions d'individus sur un total d'un milliard trois cents millions), c'est probablement le record des vocations dans toute l'Église!

D'après le guide de l'Église catholique en Chine de 2004, il y aurait actuellement dix-neuf grands séminaires officiels, et dix séminaires clandestins préparant près de deux mille jeunes gens au ministère sacerdotal. Cependant ces chiffres demandent des explications.

Une histoire traumatisante

Entre 1949 et 1954, des milliers de missionnaires étrangers ont été expulsés du pays, créant une énorme frustration parmi les chrétiens. De plus, de 1955 à 1985, il n'y eut aucune ordination

dans tout le pays. Le Parti Communiste chinois, au pouvoir depuis 1949, était hostile aux religions et cherchait à les éliminer. Un nombre non négligeable de jeunes Catholiques, qui désiraient vivement devenir prêtres à cette époque, a attendu, parfois pendant près de trente ans, avant de réussir à se faire ordonner. Quelle foi merveilleuse! Cette détermination à servir l'Église et à combler le vide consécutif à trois décennies de persécutions existe encore aujourd'hui chez de nombreux candidats au sacerdoce ministériel issus de familles traditionnellement catholiques mais elle s'est émoussée. L'Église chinoise craignait, dans les années 80, de voir le clergé diocésain vieillissant disparaître sans avoir pu assurer la relève. Cette peur est maintenant surmontée mais de nombreux problèmes subsistent.

En Chine communiste, les vocations au sacerdoce ministériel ne manquent pas mais les jeunes qui y pensent se rendent compte très vite qu'ils vont s'engager sur un terrain miné: ils devront faire face à d'énormes difficultés et louvoyer pour se sortir de situations cornéliennes. En effet, le conflit qui oppose Pékin au Saint-Siège affecte toute la vie de l'Église catholique. Le clergé chinois est particulièrement exposé. Il ne peut ignorer ces problèmes ou s'en extraire. Il lui faut accepter de vivre avec et d'opérer des choix délicats selon les circonstances locales et l'inspiration du moment.

Les séminaires officiels

Les grands séminaires qui fonctionnent ouvertement sont strictement contrôlés par l'« Association Patriotique des Catholiques Chinois » et/ou dépendent directement du « Bureau des Affaires Religieuses », les courroies de transmissions du Parti communiste.

La formation intellectuelle proposée dans ces établissements s'est améliorée au fil des ans. Il y a eu, tout d'abord, l'étape des balbutiements, dans les années 80, durant lesquelles de vieux prêtres s'étaient improvisés professeurs de séminaire. Ils ne disposaient d'aucun livre ou document et devaient enseigner de mémoire ce qu'ils avaient eux-mêmes appris, quarante ou cin-

quante ans plus tôt, avant le Concile, dans un contexte très différent. Ils organisèrent la vie quotidienne de leurs étudiants sur le seul modèle qu'ils connaissaient: lever à cinq heures du matin, méditation, messe, chapelet, cours de latin puis de spiritualité, etc., dans un environnement très dépouillé. Tout cela mettait à rude épreuve les vocations. Certes l'idée était de donner aux séminaristes une formation spirituelle solide mais, également, de décourager de possibles infiltrations par le Parti communiste.

Puis vint le temps de l'ouverture. Les structures de ces établissements s'assouplirent un peu et les responsables de l'Association patriotique permirent à des professeurs qualifiés, chinois ou étrangers venus de Hong-Kong ou de Taïwan, d'enseigner pendant des périodes limitées dans les séminaires officiels, de Pékin, Shanghai, Xi'an, Shijiazhuang et Wuhan. De plus, des séminaristes ou des jeunes prêtres purent poursuivre des études de théologie, droit canonique ou Écritures Saintes en Europe ou en Amérique du nord.

Maintenant, l'enseignement dans les séminaires officiels est entré dans une nouvelle phase car depuis la « saga » des ordinations épiscopales de l'Épiphanie de l'an 2000 et la canonisation des martyrs de Chine (01/10/2000), l'Association patriotique, pour protester contre les « ingérences du Vatican dans les affaires intérieures de l'Église de Chine », ne permet plus aux professeurs de l'extérieur d'intervenir dans les séminaires. De plus, très peu de jeunes prêtres peuvent maintenant aller faire des études à l'étranger. Heureusement, entre-temps, ceux qui avaient eu la chance de partir avant 2000 sont rentrés au pays et ont pris la relève de l'enseignement des futurs prêtres. Ils s'efforcent, dans un contexte difficile, de maintenir le niveau intellectuel des séminaristes sans pour cela négliger leur vie spirituelle. Ces nouveaux responsables sont choisis en fonction de leurs capacités intellectuelles mais aussi parce qu'ils acceptent l'autorité de l'Association patriotique. À leurs côtés, il y a aussi d'autres enseignants qui, eux, ne sont là que par la volonté du pouvoir politique. Notons enfin une constance durant ces trois périodes: le programme de formation comprend des cours de marxisme et de politique, obligatoires certes, mais suivis d'une oreille distraite par les séminaristes.

Ces derniers subissent donc des pressions politiques d'en haut. Les membres de l'Association patriotique cherchent des alliés parmi ces jeunes dont la personnalité n'est pas encore stabilisée. On suit de près leur comportement en groupe et leur attitude face au gouvernement. On espère qu'ils apporteront un soutien actif à sa politique religieuse. En échange, on leur promet divers avantages matériels ou des possibilités de « promotion ». Le gouvernement peut s'opposer à leur ordination ou les empêcher de prendre des responsabilités dans leur diocèse. Les séminaristes comprennent vite qu'il pourrait être intéressant d'accepter certains compromis.

Mais, en même temps, des pressions contraires viennent de la base, c'est-à-dire des paroisses, des vieux chrétiens et de leur famille. On recommande aux séminaristes de se tenir à distance du pouvoir politique et d'éviter toute compromission sous peine de perdre la confiance de l'ensemble des catholiques. La marge de manœuvre est donc étroite: il faut faire preuve de docilité pour réussir à être ordonné et, en même temps, résister fermement aux pressions pernicieuses pour rester fidèle à la discipline de l'Église.

Les séminaires clandestins

La réaction de nombreuses Églises locales, celles de la campagne le plus souvent, où traditionnellement la foi était mieux implantée, ne s'est pas fait attendre. Des évêques clandestins, des prêtres et des chrétiens ont considéré qu'il était impossible, dans un environnement contaminé par le marxisme et sous la pression des autorités politiques, de se préparer convenablement au sacerdoce. Ils ont donc organisé des séminaires souterrains dans des fermes ou des endroits isolés, éloignés du contrôle du gouvernement.

Ces établissements fonctionnent tant bien que mal. Ils n'ont pas de professeurs qualifiés; les livres de Taïwan ou de Hong-Kong sont rares et peu adaptés à cette situation si particulière; les candidats au sacerdoce ont un niveau intellectuel très bas et les problèmes de sécurité occupent énormément de place dans l'orga-

nisation générale. Nombreux sont les prêtres qui, durant leurs études, ont déménagé plusieurs fois par an pour éviter d'être repérés puis chassés par la police locale. Cela n'a fait qu'augmenter la détermination des séminaristes d'être ordonnés au plus vite et de continuer de tenir tête au gouvernement. Souvent, ils deviennent prêtres même quand le nombre d'années d'études est nettement insuffisant.

La foi et la générosité de ces séminaristes sont admirables : eux aussi savent qu'ils vont au-devant d'énormes difficultés : ils seront ordonnés par des évêques clandestins et, en conséquence, leur sacerdoce ne sera pas reconnu par le gouvernement. Ils ne pourront donc pas, selon les lois actuelles, célébrer dans les églises rouvertes ni administrer les sacrements. Ils seront condamnés à se cacher toute leur vie pour exercer leur ministère et ne pourront rassembler à chaque célébration de l'Eucharistie que quelques dizaines de personnes dans des maisons privées. Néanmoins, certains audacieux se permettent parfois de rassembler plusieurs milliers de personnes en célébrant à ciel ouvert.

Pour organiser leur travail, ils jouiront d'une grande liberté qui se révélera vite insignifiante car ils se dépenseront beaucoup mais sans repère au niveau pastoral et sans coordination à l'échelle du diocèse. Ils ne recevront aucun conseil ou accompagnement de confrères plus expérimentés. De plus, qu'ils le veuillent ou non, ils deviendront progressivement dépendants des familles aisées qui ont assez d'argent pour les faire vivre et assez d'espace pour accueillir leur communauté ; des familles qui, parfois, leur imposeront des façons de voir et un style traditionnels qui ne leur conviennent pas forcément.

Des situations fort différentes

Heureusement, dans certaines provinces, le contrôle politique est moins sévère et les communautés sont moins cloisonnées. Plusieurs sites *internet* publient les documents officiels de l'Église en chinois et les livres religieux édités sur le Continent profitent à tout le monde. Au séminaire officiel de Xi'an, depuis plusieurs années, un groupe de séminaristes clandestins suit les

cours et participe à la vie de communauté. Ces derniers peuvent sans doute envisager un avenir plus serein. Il ne faut donc pas généraliser la situation de ceux qui vivent dans les régions les plus conflictuelles que sont les provinces du Fujian, du Hebei, du Anhui, etc. mais, en même temps, ne pas sous-estimer les tensions qui déchirent les communautés et les consciences. Les séminaristes chinois en sont les premières victimes.

Conclusion

Les séminaires chinois, qu'ils soient officiels ou clandestins, souffrent des mêmes défauts : formation intellectuelle pauvre et inadaptée au monde présent, initiation pastorale absente, liberté individuelle des étudiants peu prise en compte, discernement des vocations pratiquement inexistant. Toute une génération de prêtres, ceux qui n'ont pas été ordonnés entre 1955 et 1985, manque à l'appel. Elle ne peut accompagner les séminaristes d'aujourd'hui et leur transmettre son expérience. Ces derniers doivent avancer à tâtons et chercher eux-mêmes un chemin praticable dans un environnement défavorable. Ils en sont bien conscients mais regardent l'avenir avec confiance. Les méprises et errements d'aujourd'hui seront féconds et engendreront un nouveau dynamisme et de la créativité. L'Esprit Saint ne refuse jamais son assistance à ceux qui la lui réclament.

Joseph Bierchane

La Paix-Dieu en Cévennes protestantes

Sœur Marie-Paule

La Paix-Dieu, petit monastère isolé et discret, fondé en 1970, veut être un humble signe de vie évangélique et de prière au cœur de l'Église, dans l'espérance de l'unité des chrétiens. Son enracinement dans les Cévennes protestantes, région marquée par le scandale des divisions, dit déjà sa vocation: donner chair, ici, à la prière de Jésus pour l'unité: « Que tous soient un... afin que le monde croie » (Jn 17, 21).

Le monastère de la Paix-Dieu, plus habituellement appelé "Cabanoule", du nom du lieu-dit, se trouve dans les Cévennes, à une cinquantaine de kilomètres au nord de Nîmes, dans la commune d'Anduze (Gard), dénommée aussi "Porte des Cévennes", car c'est à partir de là qu'on quitte la riante garrigue méditerranéenne pour monter peu à peu vers des terres plus ingrates, au relief abrupt, aride. C'est une région accidentée où sept Gardons, affluents du Gard, courent dans les vallées, créant en divers lieux un microclimat; ainsi, non loin, dans un cadre tout asiatique, une bamboueraie aux innombrables variétés de bambous et orchidées.

Le paysage religieux est lui aussi particulier. Toute la région est encore très marquée par un passé de violence entre chrétiens, les Cévennes ayant été le bastion de la résistance protestante durant un siècle: révocation de l'Édit de Nantes en 1685, jusqu'à 1787 avec l'Édit de Tolérance. Les événements de ces années de persécution et de résistance ont profondément marqué une population qui demeure majoritairement protestante.

Un engagement peu facile

La décision de fonder un monastère dans ce contexte est l'élément premier de l'histoire de Cabanoule et constitue un aspect important du caractère de la communauté. L'inspiration initiale est venue de Mère Marie de La Trinité Kervingant, alors abbesse de l'Abbaye cistercienne des Gardes (Maine-et-Loire). Depuis longtemps et en maintes circonstances, elle s'était trouvée confrontée au scandale de la division des chrétiens, dont l'un, non des moins douloureux, concernait le problème missionnaire et ce qui opposait missions catholiques et missions protestantes sur un même territoire. Après avoir fondé le Monastère de l'Étoile Notre-Dame au Bénin, elle souhaitait s'engager plus à fond pour l'unité des chrétiens. Et c'est soutenue par une communauté forte et orientée en ce sens, et encouragée notamment par l'abbé Paul Couturier, qu'elle a peu à peu envisagé une seconde fondation.

Engagement peu facile, dans cette région déchirée, où tout était marqué par le « rejet du catholique », et de surcroît, non loin du Musée du Désert, haut lieu de la mémoire blessée du protestantisme. Lieu où l'on se souvient de ceux qui perdirent leur vie dans les prisons, galères, bagnes, et aussi haut lieu de l'identité protestante : *Résister*, de par sa conscience, à tout ce qui porte atteinte à son libre arbitre éclairé par l'Esprit. Cela a nécessité bien des rencontres, et surtout l'Esprit Saint agissait... Finalement, l'accord était donné par le Président de la X^{ème} Région de l'Église Réformée de France, et par deux Pasteurs – Églises Méthodiste et Réformée Évangélique Indépendante d'Anduze (commune qui compte sept dénominations chrétiennes différentes). L'accord était assorti de trois conditions : *la prière de repentance, l'absence d'œuvres, l'appartenance à un Ordre antérieur aux déchirements (tel est le cas : nous datons du XII^{ème} siècle), et sans dépendance par rapport à l'Église locale*. L'arbrisseau Paix-Dieu pouvait s'abriter là et y demeurer. D'où la logique du site caché, de la modeste bâtisse, – à l'origine simple bergerie et magnanerie pour l'élevage du ver à soie –, de l'humble présence monastique se voulant simplement témoin de l'invisible Communion-Source.

L'enfouissement dans la terre

Un monastère, ce sont avant tout des racines enfouies : notre vie est cachée en Dieu. Le premier labour est au niveau du cœur : il ne suffit pas que celui-ci aspire à la paix, l'unité, la communion ; il ressent les morsures et tiraillements qui viennent ronger la base, s'en prendre aux racines. Il y a en moi, en nous, dans les relations quotidiennes et fraternelles, et plus largement dans les relations ecclésiales et humaines, égocentrisme, divergences, contradictions, oppositions, et beaucoup d'ignorance quant aux raisons d'autres comportements. La réalité est là, nous sommes dans l'inachèvement et les faux pas ; accepter ce fait, et accueillir la grâce qui vient guérir, sauver. Pouvoir faire siens ces mots du Patriarche Athénagoras : « La guerre la plus dure, c'est la guerre contre soi-même. Il faut arriver à se désarmer... Je suis désarmé de la volonté d'avoir raison... Je ne suis plus sur mes gardes, jalousement crispé sur mes richesses. J'accueille et je partage... J'ai renoncé au comparatif. Ce qui est bon, vrai, réel, est toujours pour moi le meilleur. Quand on n'a plus rien, on n'a plus peur... Si l'on s'ouvre au Dieu-Homme qui fait toutes choses nouvelles, alors, Lui,... nous rend un temps neuf où tout est possible ». Conversion!!!

Un chirurgien parmi d'autres

C'est aussi un arbuste poussant parmi d'autres d'espèces assez différentes. Dès le début, nous avons voulu vivre en vérité, comme catholiques, puisant dans la Parole, dans nos sources monastiques, les écrits des Pères de l'Église indivise, tout en accueillant fraternellement ceux qui frappaient à notre porte, dans le partage d'une foi commune pour l'essentiel. Des premiers pans de clichés sont vite tombés : « C'est parce qu'on les a vues travailler, conduire le tracteur, faire leurs fromages de chèvre et les faire vendre au marché... » Une vie comme celle des gens du pays et sans prosélytisme.

Mais au fil des années, et de manière plus profonde, d'autres étiquettes tombent aussi : salut par les œuvres, mariolâtrie, papaulâtrie, culte des Saints... Ceci au fil des offices priés ensemble, ren-

contres, liens d'amitié... Désormais, de plus en plus souvent, des pasteurs, conseils presbytéraux, fidèles seuls ou en paroisse viennent, témoignant par exemple: « Votre présence en Cévennes nous est chère et nous recevons avec reconnaissance votre vocation à œuvrer pour la paix dans le monde et le rapprochement des chrétiens » (y compris des protestants entre eux); et fréquemment, une Sœur protestante vient partager notre vie pour un temps plus ou moins long. Nous-mêmes sommes stimulées par une prédication, retraite donnée par un pasteur, rencontres, vie remplie de Dieu de bien des Sœurs et de témoins de l'Évangile, cheminement spirituel intense des Veilleurs et de leur Prieur, le pasteur-moine Daniel Bourguet. Depuis que nous avons reconnu qu'il y a un seul baptême, nous nous savons un seul Corps, mais dont la santé est appelée encore à des guérisons et à une croissance de communion; et nous percevons combien, finalement, à travers des expressions différentes, qui sont plutôt facteurs de conversion de soi et d'émulation spirituelle, nous sommes issus de la même souche. Paroles prophétiques de l'abbé Couturier: « L'unité, nous ne la ferons pas, mais nous nous apercevrons un jour qu'elle est là! »

Nous sommes aussi en relation avec les orthodoxes de la région, Sœurs du Monastère de Solan, Frères du Skite de Sainte Foy, hôtes de passage; relations fraternelles mais moins fréquentes. Entre autres formes de rencontre, chaque année, viennent faire étape chez nous des étudiants des diverses Églises, au cours de leur session nationale d'été consacrée à une prise de conscience de l'œcuménisme spirituel dans la fraternité et la vérité.

Le point important, c'est la place qu'on laisse à l'autre à l'intérieur de soi. Se laisser déposséder, décentrer de soi, accueillir l'autre qui est différent. L'Église n'a pas à se regarder elle-même, mais à regarder le Père qui lui confie un ministère d'unité et de communion au service de son dessein de salut. C'est pour tous qu'elle est responsable devant Dieu. Comme l'a mis en valeur le concile Vatican II: l'Église est signe et germe, ferment d'unité, sacrement du salut et de l'unité du genre humain, unité des hommes entre eux et des hommes envers Dieu.

Vie de prière et œcuménisme nous appellent à la communion universelle. Mais c'est sur la base de notre témoignage d'unité que, nous – Églises séparées mais sœurs dans le Christ – qui adhérons au Christ, pouvons servir ce dessein auprès de la famille humaine. Et ce ministère d'unité, qui fut réveillé par l'expérience des divisions chrétiennes – contre-témoignage en pays de mission! –, n'en est que plus interpellé désormais pour nous rendre attentifs aux croyants des autres religions.

D'autres arbres qui poussent dans le jardin du monde

Nous nous sentons fortement concernées par les autres croyants au Dieu Unique et leur vocation propre, « celle d'Israël étant d'ouvrir à la paix, celle du christianisme et de l'islam, d'ouvrir à la miséricorde » comme le dit le P. Christian Salenson de l'ISTR (Institut des Sciences et Théologie des Religions) de Marseille.

Notre élan vers le judaïsme est un élan naturel du cœur, c'est chez eux que nous avons nos racines. Ici, nous sommes notamment en relation avec un rabbin, très apprécié, et d'autres "judaisants". Et le judaïsme, notre foi, le dialogue judéo-chrétien ouvrent naturellement sur les nations.

L'islam nous interroge, heurte aussi dans ses aspects sociopolitiques; et le monastère est proche du bassin méditerranéen, région de profondes fractures. Cela nous pousse à mieux le connaître: diverses sessions, nombre de livres... L'apport de Christian de Chergé, moine cistercien de Thibirine, assassiné avec ses frères en 1996, nous aide beaucoup. Pour lui, « il faut s'engager dans l'espérance; c'est elle qui fonde le dialogue » qui met en route vers une lumière qui permettra de comprendre l'islam. Donc, prendre le bon départ: les enfants de l'islam habitent dans le cœur du Père, sont aimés comme tels. Aussi, voir les musulmans à partir du cœur de Dieu et de son appel à l'unité; inversion de la problématique: entrer dans le dialogue, cela va s'éclairer...; et nous ferons ensemble un exode, une hégire vers une plus grande communion. Mais le dialogue est souvent piégé; il faut donc s'y engager par des rencontres et actions en commun.

Appel aussi à la rencontre interreligieuse: livres, sessions, prière, échanges forts avec des missionnaires de terrain et qui vivent au quotidien la rencontre de l'autre, liens d'amitié divers: Claire Ly du Cambodge parmi beaucoup d'autres... Par ailleurs, maints chercheurs de sens, ayant connu les religions orientales, demandent à vivre une halte spirituelle, voire une session zen: étape dans la redécouverte de leurs racines chrétiennes.

Finalement, partir du préalable – la place laissée à l'autre à l'intérieur de soi – et croire à la réalisation des promesses de Dieu et à ses épousailles avec l'humanité, croire que tout est accompli; et de là, donner forme à la communion par les rencontres et la prière qui font rejoindre les autres priants aux intentions de la Paix et de la grande famille que Dieu veut se constituer.

Sœur Marie-Paule
La Paix-Dieu

Le Conseil Œcuménique des Églises et l'altermondialisme

Thaddée Barnas

Le père Thaddée Barnas, né aux États-Unis, est depuis 1964 moine à l'abbaye de Chèvotogne en Belgique. Chroniqueur de la revue Irénikon, il suit attentivement l'évolution du mouvement œcuménique où il est fortement engagé au niveau diocésain, national et européen. Il prépare le Troisième Rassemblement Œcuménique Européen qui se tiendra à Sibiu en septembre 2007.

La IX^e Assemblée du Conseil œcuménique des Églises (COE) s'est déroulée du 14 au 23 février 2006, à la Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul (PUC) à Porto Alegre (Brésil), sous le thème « Dans ta grâce, Dieu, transforme le monde ».

Porto Alegre

Porto Alegre est connu dans le monde entier comme lieu de naissance et foyer du *Forum social mondial* (FSM), grande manifestation « altermondialiste », se proposant comme contrepoids social au *Forum économique mondial*, qui se déroule chaque année à Davos. Les premiers FSM s'y sont déroulés de 2001 à 2004, et après une tournée dans les autres parties du monde, il est prévu que le FSM se tiendra à nouveau à Porto Alegre en 2008. « Un autre monde est possible », slogan des FSM, veut affirmer que l'on pourra transformer le monde en donnant la priorité aux questions sociales, telles que le développement durable et la démocratie, les droits de la personne humaine, la démilitarisation et la paix.

Le choix de Porto Alegre comme lieu de la IX^e Assemblée du COE a été déterminé par plusieurs facteurs. Parmi les villes qui s'étaient proposées¹, Porto Alegre offrait un attrait budgétaire incontestable et son infrastructure était des plus remarquables. Ensuite, aucune assemblée du COE n'avait encore eu lieu en Amérique Latine. Mais il est certain aussi que la réputation de Porto Alegre comme foyer du *Forum social mondial* n'a pas été étrangère à la décision finale. En proposant la candidature de Porto Alegre lors de la réunion du Comité central en 2003, l'évêque méthodiste argentin Frederico Pagura a fait valoir sa tradition « altermondialiste », pour que l'Assemblée puisse « annoncer autre chose que l'idolâtrie du marché ».

Appel AGAPE

Renouant avec la tradition du FSM, l'Assemblée de Porto Alegre a adopté une déclaration « altermondialiste » portant le titre *Appel AGAPE – Appel à l'amour et à l'action. Une autre mondialisation au service des êtres humains et de la terre*². Ce document de six pages résume le travail accompli par le COE et ses partenaires œcuméniques dans le domaine de la mondialisation de l'économie depuis la VIII^e Assemblée de Harare, en 1998. Il appelle également les Églises à « agir ensemble afin de transformer l'injustice économique ». Il invite les Églises à travailler « à l'élimination de la pauvreté et de l'inégalité », à œuvrer « en vue de la justice dans les relations commerciales internationales » et à « faire campagne pour des prêts responsables, pour l'annulation inconditionnelle de la dette et pour le contrôle et la réglementation des marchés financiers mondiaux ». Préserver les ressources naturelles et la biodiversité, résister à la privatisation des biens et des services publics, encourager les réformes foncières, s'engager en faveur de conditions de travail décentes et de rémunérations équitables et s'opposer aux pouvoirs hégémoniques.

Le texte cite huit points d'une mondialisation alternative.

1. Éliminer la pauvreté.
2. La justice dans les relations commerciales internationales.

¹ Il s'agit de Séoul (Corée du Sud), Nicosie (Chypre), et Glasgow (Écosse).

² Il s'agit d'un acronyme anglais : *Alternative Globalization Addressing People and Earth* : AGAPE.

3. Des prêts responsables, l'annulation inconditionnelle de la dette internationale des pays pauvres, le contrôle et la réglementation des marchés financiers mondiaux.
4. L'utilisation durable de la terre et des ressources naturelles: la promotion de systèmes durables et justes d'extraction et d'utilisation des ressources naturelles, en solidarité avec les peuples autochtones qui cherchent à protéger leurs terres, leur eau et leurs communautés.
5. Le soutien à la lutte mondiale contre la privatisation forcée des biens et services publics, et à défendre activement les droits des pays et des peuples à définir et à gérer leur patrimoine commun.
6. La promotion de réformes foncières réalisées en solidarité avec les travailleurs agricoles sans terre et les petits fermiers, et l'opposition à la production d'organismes génétiquement modifiés (OGM) ainsi qu'à la libéralisation du commerce en tant que solution unique.
7. Des emplois décents, un travail émancipé et des moyens de subsistance convenables.
8. Une réflexion sur la question du pouvoir et de la puissance dans la perspective biblique et théologique, et une prise de position fondée sur la foi contre les pouvoirs hégémoniques. Tout pouvoir est responsable devant Dieu.

Le texte, qui prend la forme d'une prière adressée à Dieu, invite les Églises en tant que telles à se reconnaître comme « responsables devant les victimes du projet de mondialisation économique. [...] Cela implique qu'en tant qu'Églises de différentes régions, [elles se rendent] des comptes mutuellement, et que celles d'entre [elles] qui sont plus près des centres de pouvoir respectent avant toutes choses la loyauté que nous devons observer envers nos sœurs et frères qui éprouvent les effets négatifs de l'injustice économique mondiale chaque jour de leur vie ».

Les propositions figurant dans *l'Appel AGAPE* ont été communiquées aux Églises avant l'Assemblée. Elles découlent des activités entreprises pour répondre aux préoccupations de la VIII^e Assemblée qui a affirmé que « la logique de la mondialisation doit être mise en question par un autre mode de vie de la communauté dans la diversité ».

Depuis Harare, les activités de programme dans ce domaine ont pris la forme de consultations étendues avec les Églises, les mouvements sociaux et les institutions œcuméniques, notamment l'Alliance réformée mondiale, la Fédération luthérienne mon-

diale (FLM) et la Conférence des Églises européennes (KEK). On a donné à ce mouvement le nom d'AGAPE (cf. *supra*). Ses conclusions, propositions et recommandations aux Églises sont présentées dans un document de soixante pages portant le même titre, conçu comme un guide d'étude à l'usage des séminaires et des groupes de discussion. Ce document s'efforce de recenser les tragédies humaines causées par la mondialisation de l'économie. Il exprime l'espoir que les Églises et la famille œcuménique iront au-delà de la simple critique de la mondialisation néolibérale pour élaborer la vision d'un monde juste, compatissant et ouvert à tous. Dans tout ce document, l'accent est mis sur la transformation, conformément au thème de l'Assemblée « Transforme le monde, Dieu, dans ta grâce ». Même le titre d'« AGAPE » se réfère au mot grec désignant l'amour; il est utilisé dans la Bible comme l'expression de la grâce de Dieu dans toute sa plénitude, ainsi que de l'amour envers Dieu et le prochain.

Cet *Appel AGAPE* s'inspire fortement du contexte latino-américain, avec sa soif de justice sociale. On y lit en filigrane l'« orientation prioritaire en faveur des pauvres » qui constitue l'inspiration fondatrice des « théologies de la libération ». Il se veut donc une interpellation forte à l'adresse de la conscience sociale des Églises. Le vif débat que l'*Appel AGAPE* a déjà suscité au sein de plusieurs Églises est la preuve qu'il s'agit d'une vraie interpellation « qui dérange ».

Évaluation

La délégation de l'Église Évangélique d'Allemagne (EKD) s'est montrée particulièrement critique par rapport à l'*Appel*. L'évêque de Kassel, Martin Hein, trouve que le texte fait preuve d'un manque « massif » de connaissance professionnelle de l'économie. Quant à la présidente de cette délégation, la pasteuress Margot Kaessmann, évêque de Hanovre, elle aussi a fortement critiqué le document, regrettant qu'il n'ait pas été soumis à la discussion avant l'Assemblée de Porto Alegre. Elle souligne aussi que la forme de prière que l'on a donnée à l'*Appel* lui confère un caractère trop solennel, et suggère qu'il représente un degré de consensus qu'en fait il n'a pas atteint.

En septembre 2006, le COE a organisé un colloque à Genève pour évaluer le processus de l'*Appel AGAPE*. Tout en reconnais-

sant que les critiques exprimées dans les différents milieux chrétiens sont à attribuer surtout aux différences de perspective, les conclusions du colloque insistent sur la nécessité de cultiver la « spiritualité de solidarité radicale avec les victimes de l'injustice sociale ». Si le processus AGAPE s'est concentré jusqu'ici sur l'élaboration d'une critique fondée de la mondialisation néolibérale, il doit désormais s'efforcer davantage de développer les alternatives viables à la situation actuelle, sans pour autant prétendre proposer une « feuille de route » détaillée de la transformation souhaitée. Une sérieuse réflexion biblique et théologique doit sous-tendre le processus qui doit rester ouvert aux différents courants de pensée, notamment les théologies féministe et écologiste, et les dialogues interreligieux.

Les Églises des différentes parties du monde devront se soumettre à un examen critique de leurs responsabilités propres par rapport aux origines et au maintien des structures d'injustice. Le processus AGAPE, pour sa part, ne pourra avancer sans passer par une phase de débats et dialogues sérieux entre le Nord et le Sud, et entre l'Est et l'Ouest. Le caractère particulièrement complexe des questions économiques et écologiques soulevées par ce processus exige que la discussion soit à la fois franche et nuancée.

Un ton moins militant

AGAPE ne représente pas une innovation révolutionnaire sur la scène œcuménique. En effet, la justice sociale et la paix ont toujours été considérées comme deux des soucis les plus fondamentaux du mouvement œcuménique. Depuis la VI^e Assemblée du COE à Vancouver (Canada) en 1983, l'écologie a trouvé sa place à leur côté dans la triade « justice, paix et intégrité de la création » (JPIC).

Mais au cours des dernières années, le COE a connu un ensemble de crises internes qui ont sensiblement modifié sa façon d'agir. Le style engagé et « tiers-mondiste » qu'il a adopté dans les années 1970 a cédé le pas à un ton nettement moins militant. La crise financière qui a frappé l'institution œcuménique dans les premières années du millénaire l'a privée des ressources nécessaires pour poursuivre ses programmes à l'échelle planétaire qui était naguère la sienne. L'engagement œcuménique pour la paix a pris, surtout depuis le lancement de la « Décennie

Vaincre la Violence » (2001-2010), un tournant nettement plus axé sur la non-violence qu'à l'époque de la grande lutte contre le racisme en Afrique australe.

Dans l'ambiance actuelle du COE, plus portée vers la conciliation que vers la confrontation, le processus « altermondialiste » du COE engagera les Églises à une action et à une vigilance efficaces en faveur de la justice sociale, de la paix et de la création.

Thaddée Barnas

Surmonter les peurs

Le dialogue œcuménique entre charisme et institutions

Gill Daudé

Originaire de Nîmes, Gill Daudé a été consacré pasteur dans l'Église réformée de France en 1987. Il est diplômé de la faculté de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Sa compétence et son expérience dans le dialogue œcuménique sont largement reconnues. Il est actuellement responsable du service œcuménique de la Fédération Protestante de France.

Le dialogue œcuménique a démarré avec des personnalités au charisme fort. On pourrait égrener des noms aux charismes marquants, qui ont été chacun à leur manière des fondateurs. Leurs histoires personnelles les ont préparés, leurs grandes amitiés interconfessionnelles les ont confortés.

Mais ces hommes étaient aussi pour la plupart des « institutionnels » (évêques, théologiens et présidents d'Église) car le mouvement œcuménique a été, dès le départ, affaire d'Églises appelées à la réconciliation. Dès lors, s'installe un triple décalage : entre les pionniers et leur Église, entre les instances œcuméniques (peuplées de « militants ») et les Églises, et même entre les Églises, certaines ayant un charisme « plus naturellement œcuménique » inscrit dans leur ecclésiologie. Il me semble qu'une telle tension charisme/institution peut faire problème en œcuménisme. D'ailleurs ne serait-elle pas une lecture occidentale des choses, qui rationalise la théologie en un discours scientifique et fait de l'Église une institution à l'image de ce discours ?

Trois phases de dialogue et leurs résistances spécifiques

Je voudrais ici, à partir de mon humble expérience, reprendre les différentes phases du dialogue œcuménique et mesurer comment joue (ou non) cette dialectique charisme/institution.

La phase d'apprivoisement

Le dialogue commence toujours par une étape de mise en confiance. Cela ne va pas de soi. On avance à petit pas, avec prudence justement car le terrain est incertain : on ne sait pas ce que l'autre pense. Il faut parfois « vaincre » la résistance de l'autre, et la sienne. Cela demande du temps... et de la patience. Ici il faut déjà un certain charisme : celui de l'accueil de l'autre qui envoie des « ondes positives ». S'ouvrent alors deux possibilités :

- * Soit on est forcé au dialogue par une situation particulière. On cite souvent les chrétiens de diverses confessions dans les tranchées ou en camps de concentration ; ou bien des situations de forte minorité ou d'adversité : des lieux où les chrétiens ont été contraints de se reconnaître et de s'entraider ; ou bien les situations familiales comme les mariages interconfessionnels.
- * Soit on est poussé par des hommes et des femmes ponts, portés par une bonne volonté, voire par une certaine naïveté, parfois pour des raisons très personnelles, voire pour de fausses raisons (par ex. : il faut s'unir entre chrétiens pour mieux résister à l'islam ou à la sécularisation !).

Cette phase d'apprivoisement *valorise ce que l'on a en commun*. On fait des efforts pour aller vers l'autre, on travaille sur ce qui ne fâche pas a priori, avec *une certaine abstention des arêtes de notre identité confessionnelle* qui pourraient blesser l'autre.

Nous sommes cependant tenus par nos solidarités ecclésiales qui regardent ces « avant-gardistes » du dialogue comme suspects. Pour le coup, ce n'est pas tant l'institution qui résiste que la culture ecclésiale générale dont l'institution n'est que le reflet.

Ainsi, certains dialogues interconfessionnels ont-ils commencé dans la quasi-clandestinité ou tout au moins la discrétion, c'est ce qui assure un travail serein¹.

La fraternité est mise en route mais doit prendre en compte les facteurs théologiques et ecclésiaux. Comment passer des démarches interpersonnelles, intergroupes, ou de courants d'affinité (je pense à la transversalité confessionnelle du courant charismatique ou des courants d'engagement plus sociopolitique) à une démarche plus globale ? Il est parfois difficile d'accepter de mettre la fraternité à l'épreuve du dialogue théologique. Le charisme de la mise en confiance peut se transformer en blocage et c'est alors l'institution ecclésiale qui joue son rôle objectivant (au plan de la théologie) et son charisme d'unité (au plan de la marche commune), rappelant que tout ne se joue pas dans un œcuménisme pré-confessionnel. L'institution ecclésiale « oblige » en quelque sorte à entrer dans la seconde phase.

La phase du dialogue clarifiant

Nous arrivons à la seconde phase lorsqu'on passe d'une conversation (souvent suscitée et cultivée par l'agir ensemble) au *dialogue proprement dit*, c'est-à-dire la confrontation théologique.

Il ne s'agit plus de s'abstenir de ce qui fâche, mais au contraire de confronter ce qui fait le cœur de l'identité ecclésiale et théologique de chaque confession. Comment y arriver ? Nos logiques théologiques, nos réflexes culturels, nos langages diffèrent. Parfois même nous avons construit des cultures et des théologies en miroir (déformant!), une impasse pour le dialogue. Ici encore, le charisme des acteurs œcuméniques se heurte à la résistance, non pas tant de l'institution que de la culture ecclésiale que modère parfois l'institution.

¹ Cf. le plus récent dialogue en France, « Conversations catholiques-évangéliques », dans *Revue Documents Épiscopat*, n°8, 2006.

Pour sortir de cette situation paralysante, il faut donc d'abord s'expliquer longuement, sortir des préjugés théologiques et des fausses interprétations, relire ensemble nos textes, nos histoires, les Écritures elles-mêmes, apprendre à reformuler la théologie de l'autre dans nos propres catégories, dégager la Tradition apostolique des traditions confessionnelles, créer un langage commun, une culture commune. Il s'agit de dégager: 1) ce que nous pouvons dire ensemble; 2) ce qui est propre à chacun mais qui ne porte pas atteinte à notre communion; 3) ce qui nous divise encore. Les dialogues baptistes-catholiques en France sont de cet ordre².

Ici, on attend des acteurs d'un autre type de charisme: une certaine acuité intellectuelle, un charisme de traducteur et de pédagogue... et la capacité d'assurer le va-et-vient avec l'institution ecclésiale. Car l'une des difficultés d'un tel groupe de travail (local ou international) est justement de ne plus mesurer le décalage entre d'une part la culture commune propre que le groupe de travail s'est construite, et d'autre part la réalité vécue par la plupart des membres de nos Églises qui n'ont pas fait de chemin.

Dans cette phase, plus question de s'appuyer sur des enthousiasmes ou des affinités personnels même si l'amitié joue un grand rôle. On travaille à partir des textes officiels des Églises et des pratiques validées par elles: le charisme de l'expert est d'être aussi un herméneute de sa propre tradition ecclésiale, jouant sur les espaces d'interprétation possibles. Les textes qu'il écrit avec ses collègues ont une double visée: *ad intra* et *ad extra*.

La résistance institutionnelle joue alors à plusieurs niveaux. Elle peut circonscrire la démarche herméneutique de l'expert sur sa propre tradition³. Elle peut aussi compliquer la tâche en développant des pratiques ou des doctrines peu amènes à favoriser la

² Cf. *Du baptême à l'Église, accords et divergences actuels*, coll. : « Documents d'Églises », Paris, Cerf, 2006.

³ Cf. le dernier document de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Réponse à des quelques questions sur la doctrine de l'Église* et son commentaire s'opposant à l'interprétation de Leonardo Boff considérant que le *subsistit in* peut s'appliquer aux autres Églises.

communion des Églises (cf. décision de certaines Églises sur la possibilité d'accéder à la cène avant d'être baptisé, à titre exceptionnel, pour prendre en compte la diversité des parcours de foi aujourd'hui; ou les tendances phylétistes de certaines Églises orthodoxes). Elle peut enfin juger inopportun la vulgarisation de recherches mettant en cause l'unité confessionnelle, jugeant que telle reformulation pourrait pastoralement déstabiliser les membres de l'Église (par ex., les Églises membres du Conseil d'Églises Chrétiennes en France n'ont pas pu se mettre d'accord en 1994 sur une traduction commune des symboles œcuméniques, pourtant proposée par une commission *ad hoc*).

Jugement difficile donc, pour ceux qui, engagés dans le dialogue, doivent mesurer « jusqu'où ne pas aller trop loin » pour être entendus et reçus dans leurs propres Églises.

La phase du consensus différencié

Avoir assez cheminé dans la compréhension de l'autre et de sa tradition, avoir dégagé chacun chez soi ce qui relève de la démarcation contre l'autre, avoir constaté ce qui a bougé par rapport aux temps de la rupture, avoir compris que sur tel point jusqu'ici séparateur, nous pouvons trouver un consensus de fond malgré (avec) des formulations différentes, s'appuyer enfin sur ce consensus est assez solide pour supporter des divergences devenues non séparatrices... Voilà le long travail de filage vers un *consensus différencié*.

Il a fallu des décennies pour aboutir à ce consensus différencié qu'est la concorde de Leuenberg déclarant en pleine communion luthériens, réformés, méthodistes et quelques autres en Europe. Il en va de même avec les accords de communion entre anglicans, luthériens et réformés. Citons aussi la *Déclaration commune sur la Justification par la grâce* (DCJ), sur le point central de doctrine qui a fait exploser l'unité de l'Église occidentale. Ici, nous mesurons le patient travail (le charisme?) de béneédictin (presque 4 décennies de dialogues).

A contrario d'une perception courante, ce sont les institutions ecclésiales qui ont débloqué des situations. Ainsi le rôle du préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et les synodes allemands, qui ont tenu bon et trouvé les voies pour dépasser les blocages à la signature de la Déclaration commune sur la Justification. Charisme des personnes, sans doute, mais dans ce cas, d'institutionnels par excellence!

Les résistances comme le souffle de l'Esprit traversent les acteurs comme nos institutions ecclésiales. Les uns et les autres peuvent être tantôt des têtes de pont, tantôt des freins. L'exemple le plus emblématique est sans doute le pape Jean XXIII, figure œcuménique, ouvrant la voie à une égale *coopération pour refaire un seul troupeau*⁴ mais qui pourtant ouvrait « son » concile dit œcuménique sur une douce invitation aux autres confessions à *rejoindre l'unique véritable bercail du Christ*⁵: pile dans la théologie du retour!

Reste qu'arrivés à ce point, nous n'en sommes qu'au début. Ce n'est pas parce que les dialogues ont abouti que les choses sont acquises dans les Églises. Ici s'ajoutent en effet deux autres facteurs: la réception par les Églises et l'inscription dans le cadre plus large du multilatéral.

Questions de réception

À chaque phase sa réception, ce passage délicat de la recherche d'un groupe à la conscience générale des membres de chaque Église. Il faut que « ça passe » dans les pratiques, pastorales, liturgiques, langagières, dans les réflexes tout simplement.

On sait par exemple comment l'impulsion œcuménique prophétique d'une institution comme le concile Vatican II a rencontré une résistance allant de l'indifférence relationnelle au schisme

⁴ Cf. Son Discours du 25 janvier 1959 dans sa version personnelle. Version modifiée par la curie romaine dans *Documentation Catholique*, 29 mars 1959.

⁵ Cf. *Ad Petri Cathedram*, III, 32, 33.

intégriste. Et comment même, dans certains milieux piétistes catholiques plutôt en phase avec la modernité (par ex. charismatiques), la première impulsion œcuménique a pu se retourner en repli identitaire et résurgence de la théologie du retour (voir par ex. les publications de la communauté de l'Emmanuel sur des témoignages de retour au bercail d'anciens pasteurs protestants plutôt évangéliques – témoignages « œcuméniques » portés aux nues).

Nous pourrions en dire autant des courants pentecôtistes protestants composés en forte partie d'anciens catholiques de nom reprochant à leur ancienne Église d'avoir occulté l'Évangile du Christ-sauveur sous des montagnes de doctrines, de rites et de superstitions populaires.

Que ce soit donc *synchroniquement ou diachroniquement*, la réception des dialogues œcuméniques portés par une minorité, ne va pas de soi, soit que l'indifférence règne (et ses avatars: le relativisme tous azimuts, l'individualisation à outrance des parcours, l'affaiblissement des institutions porteuses), soit que la résistance naturelle prenne le dessus. Dans les deux cas, il y a quelque chose de « diabolique » (diviseur), qu'il soit chaos relativiste ou séparatisme identitaire, à l'encontre de la recherche de communion, à l'image trinitaire d'une unité sans confusion et d'une diversité sans séparation.

Identité

L'évolution des sociétés rejaillit sur les Églises. Chaque institution ecclésiale accentue son identité et cherche à se différencier pour se faire entendre. Plus que jamais alors, il nous faut des hommes/femmes de lien, de vulgarisation (de mémoire aussi!), évitant la surenchère, la concurrence, et sortant des effets miroir.

La réception est donc un enjeu de chaque instant, qui appelle des hommes et femmes qui sachent « prendre les gens là où ils en sont », avec leurs résistances et leurs enthousiasmes parfois mal placés, pour les emmener plus loin sans provoquer d'effets rétractiles. Les institutions ecclésiales, qui nous paraissent par-

fois frileuses, ne sont souvent que l'expression de cette résistance ou de cette lenteur de terrain.

D'où la difficulté supplémentaire lorsqu'il s'agit de faire passer dans la réalité de nos vies ecclésiales, la recherche théologique œcuménique (et sans doute pas seulement œcuménique). *Le processus institutionnel d'adoption des résultats de la recherche ne va pas de soi*, tant il est le reflet de l'inertie systémique de la marche collective, tant il dérange les habitudes, tant il provoque à des conversions difficiles qui sous-tendent des deuils. Combien de résultats de dialogues œcuméniques dorment ainsi dans les cartons? Prenons-en deux exemples.

- * Pas facile de relire maintenant la pratique liturgique des Églises et les catéchismes à la lumière de la Déclaration commune sur la Justification.
- * Les Églises luthéro-réformées françaises ont signé un accord de communion (accords de Reuilly 2000) avec les Églises anglicanes, qui inclut l'accueil eucharistique et l'échange de services pastoraux réciproques moyennant le respect de certaines règles (liturgiques et ministérielles). Bien que validés par tous les synodes, ces accords ont du mal à entrer dans les faits: en France, les communautés anglicanes fleurissent à côté des Églises réformées et luthériennes, et les Églises réformées ne se pressent pas pour offrir aux anglicans les services pastoraux selon les règles liturgiques prévues. Ce n'est pas ici qu'une question de communication et d'information. Il s'agit de résistances plus profondes aux changements (conversions) qu'implique le cheminement avec l'autre à la suite du Christ.

Autres facteurs

Il faut aussi travailler la conscience des membres de nos Églises. Sans doute les personnes clés sont-elles *les ministres*. Eux sont porteurs, dans leur ministère, de la catholicité de l'Église (« vous êtes témoins de l'Église universelle là où vous êtes placés », disent par exemple les engagements de la liturgie d'ordination des ministres de l'Église réformée de France, avant l'imposition

des mains et l'épiclesse). S'il y a donc une résistance de l'institution ecclésiale, elle est sans doute passive, dans le manque de formation œcuménique des ministres qui devraient être à la pointe de la recherche de l'unité du corps du Christ, de par le charisme qu'ils reçoivent à l'imposition des mains et qui les conduit à présider l'assemblée réunie dans l'accueil de la Parole et du sacrement.

Enfin, la difficulté que rencontre la réception est la *dissymétrie* culturelle et sociologique autant que théologique. Qui se ressemble s'assemble. C'est vrai aussi pour les groupes œcuméniques, même d'experts, qui finissent par avoir une certaine homogénéité à force de se fréquenter. Ces groupes sont souvent aussi paritaires, ce qui n'est souvent pas le cas de la réalité ecclésiale (en France : 2% de protestants « contre » 80% de catholiques : le majoritaire oublie le minoritaire ; le minoritaire se radicalise pour exister!)... Au plan théologique aussi. À propos de la DCJ, alors que pour les Églises luthériennes, ce point de doctrine est le critère qui fait tenir ou tomber l'Église (sa résolution œcuménique conduit donc à la communion), ce n'est pas le cas pour l'Église catholique romaine pour laquelle, s'il est un critère essentiel, il n'est pas le seul. La forte symbolique de la signature de l'accord a fait sans doute bouger les esprits. La dissymétrie théologique, soigneusement précisée par la note complémentaire, paralyse toutes conséquences pratiques autres que la poursuite des dialogues d'experts.

La complexification œcuménique : pluralisation interne et externe

Le paysage chrétien de la planète est en pleine mutation, et par conséquent le monde œcuménique aussi. De ce fait, l'espérance de la réalisation de la pleine communion des Églises, qui semblait à portée de main il y a quelques décennies, s'est évanouie à force de rencontrer de nouvelles embûches. On dit aujourd'hui qu'il faudra du temps et ce sont parfois les institutions ecclésiastiques qui maintiennent le dialogue contre vents et marées là où la crainte de la sécularisation pousse au repli, là où la concur-

rence des nouveaux mouvements chrétiens pousse au raidissement, là où les vieux militants découragés baissent les bras, là où les hommes (et femmes) de terrain sont débordés parce que trop peu nombreux.

Les principales complications

Il y a d'abord *le basculement du centre de gravité du christianisme du Nord vers le Sud*. Il introduit de nouvelles manières de « faire de la théologie », plus holistique, narrative, expérimentale, aux priorités plus sociopolitiques que scolastiques, hors des conceptualités, rationalisations et distinctions occidentales dans lesquelles pourtant les ruptures chrétiennes se sont exprimées... et exportées.

Mentionnons ensuite *la diversification croissante du christianisme*. Barrett évalue à 1900 les dénominations chrétiennes en 1900; elles seraient aujourd'hui 38 000⁶! Ce chiffre, même discutable, dit l'éclatement du christianisme malgré un siècle de mouvement œcuménique. Il évoque surtout la fulgurante croissance des courants évangéliques, dans leurs versions charismatiques et pentecôtistes, organisés en réseaux informels mais en même temps très concurrentiels.

Dans ces deux premiers cas, les pratiques, les discours et leurs logiques propres déroutent les œcuménistes les plus chevronnés, leur donnent l'impression d'une reprise à zéro (à moins qu'ils ne pratiquent le dénigrement...). Il sera intéressant d'analyser quelles Églises pentecôtistes répondront présent à l'invitation du *Global Christian Forum* de novembre 2007 (auquel participent activement deux « institutions », le COE et le Conseil pontifical pour l'Unité des Chrétiens): probablement celles qui, les générations passant, ont acquis une forme de maturité théologique à l'Occidentale ou qui ont parmi leurs membres les « traducteurs-médiateurs » capables de parler les deux langages. Cependant, on aurait tort de négliger ce ¼ du christianisme mondial qui commence à peine à entrer dans la danse œcumé-

⁶ Cf. *International Bulletin of Missionary Research*, 2006, n°1.

nique, ce qui provoque en son sein comme chez ses nouveaux partenaires de dialogue, méfiances et prudences... et ralentit d'autant la marche œcuménique. Nous voilà revenus au b-a-ba de l'œcuménisme, preuve, s'il en fallait, que le développement œcuménique n'est pas linéaire et que le Saint-Esprit nous décentre toujours.

Deux autres facteurs

Parmi les autres facteurs, mentionnons d'abord *la diversification des courants au sein même de chaque famille confessionnelle*. Elle oblige chaque Église à reprendre à nouveaux frais la question de son unité et de ses expressions. Les « hommes de dialogue » sont au service de l'unité *ad intra* autant qu'*ad extra*. Les freins institutionnels sont d'autant plus forts qu'il ne servirait à rien d'avancer avec les uns en provoquant une rupture avec les autres. Nous sommes ici dans l'exercice délicat du grand écart : d'un côté rassurer en interne en « bétonnant » son identité... d'un autre, renforcer le dialogue. Mais jusqu'où peut-on tenir l'écart ? Aux yeux du protestant que je suis, les dernières déclarations romaines reposent la question⁷.

Ensuite, on ne peut sous-estimer *le brassage croissant des divers courants* du fait même de la mondialisation des migrations. Toutes les confessions se trouvent partout. La table œcuménique, traditionnellement multilatérale au plan international, l'est aujourd'hui tout autant au plan local (à diverses mesures). Les vieilles relations et leurs leaders sont déstabilisés. En France par exemple, le dialogue traditionnel catholiques/luthéro-réformés est aujourd'hui déstabilisé par l'arrivée de la diversité orthodoxe, l'installation anglicane et l'entrée en dialogue des Églises évangéliques. Des « axes » se recomposent : l'axe orthodoxes-catholiques bien sûr, mais aussi l'axe évangéliques-catholiques alliant les pôles de la spiritualité, de l'éthique, et d'une fidélité littérale aux symboles œcuméniques.

⁷ Cf. *supra*, note 3.

Tout cela redonne l'impression d'un ralentissement, voire d'un retour à la case départ et d'une recomposition de la donne œcuménique dont on ne sait ce qu'elle sera demain, mais dont on sait ce qu'elle ne sera plus. Dans cette reconfiguration, il faut de nouvelles têtes de pont, au charisme fort, capables d'avancer dans le nouveau maquis en sortant des préjugés. Il faudra sans doute que les institutions ecclésiales se laissent à nouveau bousculer alors même qu'elles n'ont pas intégré les résultats des dialogues précédents, tout en faisant face à des résistances fortes en leur sein.

Conclusion

Charisme et institution. Cette manière finalement très occidentale de distinguer les choses est aujourd'hui bousculée par la reconfiguration œcuménique actuelle, plus éclatée que jamais. Qu'ils soient spirituels, structurels, ecclésiologiques ou dus à l'air du temps, les freins sont nombreux et complexes autant dans l'entrée en dialogue, que dans son déroulement et la réception. Ils se démultiplient face à la nouvelle configuration œcuménique. Les pistes sont brouillées, les résistances ne sont pas toujours où l'on croit : ce sont les institutions ecclésiales qui maintiennent le dialogue parfois contre la majorité de leurs membres. Les hommes forts d'hier sont quelquefois désarmés, amers. On comprend que d'autres hésitent à y entrer, à s'y user, à prendre le risque de la déception.

La marche œcuménique est une ascèse qui appelle à l'humilité, à la conversion, c'est-à-dire à un cheminement de mort/résurrection en Christ, avec les autres. Rien n'est moins naturel, pour les hommes comme pour les Églises. Les meilleurs charismes, qu'ils soient personnels ou institutionnels, peuvent se dessécher ou se pervertir ; d'autres mériteraient d'être développés dans une nouvelle écoute commune du Christ et les uns des autres. Le défi est grand ! Mais il n'y a pas d'autre chemin. Le Christ nous y précède, l'Esprit-Saint nous y accompagne.

Gill Daudé

Musulmans et chrétiens vivant ensemble Une expérience aux Philippines

Eliseo Mercado

Le professeur Eliseo Mercado, OMI, est connu comme un homme de dialogue. Il a séjourné de longues années dans la province de Maguindanao, au sud des Philippines, où il est devenu « l'ami » des musulmans, y compris des deux fronts de libération Moro. A cause de cette amitié et de son expertise en islam, il est un protagoniste officiel et écouté dans le processus de paix engagé dans cette région. De 1992 à 2002, il occupa les fonctions de recteur de l'université Notre-Dame à Cotabato, la seule université catholique de la région autonome du Mindanao à forte majorité musulmane.

Nous vivons à une époque dangereuse certes, mais captivante. La guerre dite antiterroriste et la paranoïa croissante envers tout ce qui apparaît « différent » nous ont conduits à regarder le monde environnant et toute autre personne avec crainte et suspicion. En bien des endroits, religions et appartenances ethniques alimentent guerres et conflits. Les problèmes et contentieux qui s'y rapportent continuent de tuer et de diviser de façon simpliste l'humanité en deux catégories, les « bons » et les « mauvais ».

Le triste état de nos divisions et de nos peurs mène au danger ou à la tentation de réduire les relations chrétiens-musulmans à un antagonisme, à un « conflit de civilisation ». Pourtant, la vérité en la matière est qu'il existe un grand nombre d'expériences variées de bon voisinage et de coexistence pacifique

entre chrétiens et musulmans, non seulement entre responsables religieux mais aussi entre simples fidèles des deux traditions religieuses. Il est intéressant de noter que tant les violents que les pacifiques utilisent des images religieuses et des passages des saintes Écritures ou de Livres saints pour justifier leurs actions qui sont sources de conflits et encouragent la violence, ou bien, dans l'autre cas, construisent la paix.

Entre guerre et paix

Les populations de Mindanao, au sud des Philippines, sont témoins et participantes des deux bords. Elles ont assisté à la fois au carnage de la guerre et à la reconstruction dans la paix. En fait, guerre et paix sont devenues comme les énergies opposées bien connues du *ying* et du *yang* qui, depuis le début, ont caractérisé les rencontres entre chrétienté et islam dans cette partie méridionale des Philippines. On dit souvent que cette région n'a jamais réellement connu la paix. Ce dont nous faisons parfois l'expérience, ce sont des trêves passagères qui permettent aux populations de reconstruire leurs demeures et retrouver des moyens de subsistance jusqu'à ce que la guerre éclate à nouveau, les renvoyant alors vers des centres pour réfugiés. Il s'agit là du cycle tragique de guerre et de paix. Les populations de la région de Mindanao – tant musulmanes que chrétiennes – vivent un exode perpétuel.

J'emprunterais volontiers ces mots de Shakespeare pour décrire les relations entre les musulmans et les chrétiens à Mindanao :

*...Les murmures furtifs et l'ombre impénétrable
emplissent l'immense vaisseau de l'univers.
D'un camp à l'autre,
à travers les noires entrailles de la nuit,
la rumeur de l'une et l'autre armée sourdement résonne ;
si bien que la sentinelle immobile perçoit presque
le chuchotement secret du mot de passe adverse...
Chaque armée voit le visage ombré de l'autre.*

(Henry V, Act. IV, prologue)

C'est ainsi que le chœur de Shakespeare évoque l'atmosphère régnant à la veille de la terrible bataille d'Azincourt. Les mots pourraient bien avoir été aussi écrits pour Mindanao et en particulier pour les relations entre chrétiens et musulmans. Lorsque les convictions et les traditions religieuses entrent en confrontation, c'est la plupart du temps par « sentinelles immobiles » interposées et « chuchotement du mot de passe adverse ».

Aux Philippines, particulièrement dans le sud du pays, chrétienté et islam ont toujours été présentés comme deux croyances en compétition pour la conquête de la même région géographique. Sciemment ou non, la situation de non-droit actuelle faite d'enlèvements, de plastiquages et manifestation d'actes relevant du pur banditisme continue d'être interprétée en fonction de ladite « division » entre chrétienté et islam.

Cette tragique et triste situation est exacerbée par l'apparition des mouvements désignés comme fondamentalistes tant dans l'islam qu'au sein de la chrétienté. C'est ainsi que les manières d'un Abu Sayaaf (*Père de l'épée*) et les enlèvements avec demande de rançon commis par certains groupes sont souvent associés au fanatisme provoquant peur et terreur parmi les populations de la région.

Tous ces éléments nous sont assez familiers et entrent dans les données du problème. Ils exercent souvent une certaine tyrannie sur nos esprits. Ils ont produit une culture et une habitude de suspicion et de confrontation qui rendent extrêmement difficiles toute collaboration et tout dialogue interreligieux. Ce dialogue et cette collaboration exigent de nous volonté et détermination pour nous entraîner à rejeter notre habitude de suspicion et apprendre à faire confiance, résister à notre instinctive préférence pour la confrontation et entrer dans une relation de partenariat avec l'autre au sein d'un monde en difficile transition.

On dit que la chrétienté et l'islam sont, en fait, physiquement « voisins ». Néanmoins, malgré cette proximité, les relations entre les deux fois et leurs fidèles respectifs demeurent en grande partie noyées dans l'obscurité et la suspicion réciproque. Il y a bien quelques exceptions qui, dans les deux camps, s'élè-

vent au-dessus de l'ignorance générale et du soupçon ambiant. Mais elles sont rares... lorsque croyances et traditions religieuses sont engluées dans la confrontation. Il ne peut s'agir alors que de « sentinelles immobiles ». Et c'est dans ce contexte de « sentinelles immobiles » au sein des réalités de Mindanao que j'aimerais partager avec vous quelques-unes de ces exceptions grâce auxquelles se construit la paix.

Dans le passé comme de nos jours, il y a une conscience croissante de l'affinité entre chrétienté et islam, et de ce qu'ils ont en commun. Le Coran encourage clairement les musulmans à coopérer avec les chrétiens :

Tu te rendras assurément compte que ceux qui sont les plus proches des musulmans par l'amitié sont ceux qui disent : « Nous sommes chrétiens ». Cela tient à ce que les chrétiens ont parmi eux des prêtres et des moines et qu'ils ne suent pas d'orgueil (Sourate V, 82).

Le concile Vatican II, dans sa *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, s'exprime, lui aussi, très clairement sur cette affinité et ce qu'ont en commun chrétiens et musulmans :

L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète ; ils honorent sa Mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne.

Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté (*Nostra Aetate*, 3).

Chrétiens et musulmans, solidaires dans la lutte

J'ai commencé mon pèlerinage au « cœur » de l'islam sous la houlette des deux textes mentionnés ci-dessus. Tout a commencé durant l'été 1968, lorsque je me suis risqué dans la ville d'Indanan sur l'île de Jolo, Sulu. Le maire de la ville, Andan Indanan, et son frère, imam de la mosquée, m'accueillirent au moment où je menais une recherche sur le rituel de l'ethnie Tausug. Je demeurai ainsi dans la maison du maire et devins membre de sa famille.

Un chrétien vivant dans une famille musulmane en plein cœur de l'île de Jolo paraissait terrifiant pour les chrétiens d'une ville très comme il faut comme Jolo. Chaque fois que j'y descendais pour les week-ends, les mêmes questions surgissaient toujours à propos de ma sécurité et de la possibilité de faire confiance. Il paraissait alors étrange – et ça l'est encore plus aujourd'hui – qu'un chrétien vive au milieu d'une communauté à presque 100% musulmane. C'était du jamais vu, du jamais entendu. Et pourtant j'appartenais bel et bien à une famille musulmane, jouissant de leur hospitalité, sans peur et en pleine confiance durant les deux mois de mon séjour à Indanan.

Plusieurs parlent de ces années comme d'un temps de paix ; c'était la période entre la rébellion Kamlon des années 1950 et la nouvelle guerre Moro menée par le Front de libération national Moro durant les années 70. Pourtant, on entendait gronder rumeurs et agitation en faveur du séparatisme à la suite du massacre de Jabida en mars 1968 et la Déclaration du mouvement pour l'indépendance du Mindanao faite par Datu Udtog Matalam, le chef suprême de la vallée de Cotabato. En soirée, nous discutons politique de séparation, en particulier avec les jeunes Tausug, étudiants de la capitale, Manille, et qui passaient leurs vacances d'été dans leur village.

Cette époque fut celle des révoltes de la jeunesse à travers le monde. Cela se vérifia aux Philippines entre les années 1965 et celles suivant la déclaration de la loi martiale par le président Ferdinand Marcos, la veille du 21 septembre 1972. Ma participation active dans les mouvements étudiants de Manille et mes

sentiments anti-Marcos furent le point de départ d'une solidarité « jeunes » en quête d'un terrain commun pour rêver ensemble un futur pour Mindanao. Ce fut le début d'une collaboration dans une lutte commune pour une plus grande liberté et une participation plus effective des peuples du Mindanao dans la politique à l'échelon national.

Le second fruit de ce séjour au cœur de l'île de Jolo fut ma fascination respectueuse pour l'islam et les musulmans alors que j'étudiais l'histoire de l'île et de ses habitants. La profonde spiritualité des anciens, en particulier ceux qui de près ou de loin sont liés aux mosquées et aux *madaris* (écoles coraniques), et, parallèlement, la fougue et l'idéalisme des jeunes Moro. Assis parmi eux, écoutant attentivement le récit de leurs luttes, je ne pouvais m'empêcher d'être subjugué par leur foi et leur témoignage.

Ces deux rencontres me décidèrent à devenir un étudiant à vie de l'islam. La dette de respect et de reconnaissance que je leur dois est d'arriver à mieux les connaître et de façon plus profonde, engagés que nous sommes dans une lutte commune. J'ai gardé vivantes au cœur et dans ma vie ces deux résolutions.

La guerre sanglante...

Ma troisième rencontre avec l'islam fut traumatisante; elle est à mettre directement en relation avec la guerre d'indépendance qui avait alors plongé la région méridionale du pays dans une guerre civile sanglante. En avril 1976, je fus nommé curé de Datu Piang, en plein cœur du Sultanat *Bangsamoro Upper River*. Là, une très petite minorité chrétienne ne représentant que 2% de la population avait ouvert une école secondaire, une clinique et un centre de formation permanente. À travers ces œuvres et activités, nous commençons notre pèlerinage de diaconie et de solidarité avec la population musulmane. Nous n'avions pas peur et nous nous sentions même, à cet endroit, en parfaite sécurité en dépit qu'elle se trouvât au cœur de la rébellion Moro. Nous étions fiers que la plupart des chefs locaux de la rébellion étaient des anciens élèves de notre groupe scolaire.

Mais le vrai choc survint le jour de la rentrée scolaire de l'année 1976-1977. Le 14 juin 1976, nous ouvrons les portes pour le premier jour d'école. Ce matin-là, à 7h30, eut lieu la levée aux couleurs suivie d'une brève cérémonie de bienvenue à tous, élèves et enseignants. Tout se déroula parfaitement durant la première heure de classe. Je me rendis moi-même à la clinique pour une réunion de planification des programmes d'activités quand, à 9h00, nous entendîmes une explosion assourdissante toute proche suivie des cris et du vacarme de la ruée des élèves qui couraient pour se mettre à l'abri.

L'explosion avait eu lieu dans une des salles de classe du deuxième étage. Je m'y précipitai et restai choqué à la vue du carnage. Les blessés pleuraient implorant de l'aide et plusieurs élèves gisaient sans vie. Je pris un des blessés et le portai le plus rapidement possible à la clinique, mais il mourut dans mes bras avant même d'y arriver. Il s'appelait Abdulrahman Tungao. J'étais couvert de son sang ! Oui, cet enfant était mort dans mes bras et cette expérience n'allait plus jamais me quitter. Son sang et sa mort allaient tellement me marquer psychiquement et dans mon ministère que jusqu'à ce jour le nom et la mémoire de ce jeune garçon restent vivants, gravés en mon cœur.

Cet attentat fit sept morts et quarante-trois blessés, innocentes victimes, tous élèves de seconde année. Les deux grenades avaient été lancées en direction des deux classes de seconde année. Une seule explosa.

La rumeur qui nous parvint désignait le FNLM (*Front de libération national Moro*) qui, à cette période, perpétrait des actes odieux en vue de faire fermer les écoles et recruter ainsi les élèves pour combattre dans les rangs de la rébellion. Était-ce donc là le propre d'une révolution que de prendre pour victimes ses propres enfants ? Nous soulevâmes plusieurs questions et envoyâmes un message aux chefs du FNLM, les interrogeant sur le « pourquoi » d'un tel acte. Il n'y eut aucune réponse mais simplement un conseil, celui de fermer notre école pour un moment. Le FNLM prévint aussi les parents qu'à l'avenir l'école resterait fermée.

Ce fut un traumatisme qui attrista ma première expérience d'environ six ans en *Bangsamoro*. Puis, en 1982, par les mystérieux desseins de la Providence, je fus à nouveau nommé curé à cet endroit. Et c'est avec crainte et en tremblant que j'en repris le chemin, aidé par Sr Patricia Marie Callan MM, une des survivantes de l'attentat meurtrier de 1976. Grâce à elle, je recommençai à faire confiance... et me replongeai dans cette expérience d'adoption par des musulmans.

Pas d'avenir sans pardon

La clé, c'est l'amour et le pardon. Je crois et j'atteste la vérité de ces mots de l'archevêque de l'Afrique du Sud, Desmond Tutu, prix Nobel de la paix: « Il n'y a pas d'avenir sans pardon ». Apprendre comment pardonner m'a pris du temps... et montrer mon amour pour ce peuple et son pays me prendra toute la vie. J'ai fait mienne cette région... et les habitants m'ont adopté comme leur propre fils. Une expérience d'adoption réciproque selon le modèle classique que l'on trouve dans nos deux traditions religieuses.

Avec le temps, mon identité s'est métamorphosée au point que les gens ne m'identifiaient plus avec mon lieu de naissance, la capitale. Ils s'adressent à moi comme à un membre de leur propre famille et je leur parle moi-même comme le fait leur propre fils. Datu Piang est ma demeure. Les autorités locales ont voté une résolution m'adoptant officiellement comme « Fils du pays ». C'est cependant l'acceptation de la part des habitants de me reconnaître comme l'un des leurs qui m'a le plus touché!

En bien des manières, ma vie avec les musulmans et mon pèlerinage jusqu'à leur cœur restent un mystère. Ils sont dons de Dieu, purifiés au feu tout au long de ces années, en particulier celles de la guerre civile. Mais ce qui me reconforte comme homme et missionnaire, c'est le respect et la reconnaissance de mon identité comme fils de cette terre de Datu Piang tant par les deux fronts musulmans (le Front de libération national Moro et le Front musulman Moro), les chefs traditionnels (entre autres ceux des clans Ampatuan, Sinsuat et Matalam), que par la popu-

lation de la province de Maguindanao ainsi que les autorités au plan national.

Ces expériences personnelles de *vie-avec* les musulmans constituent un témoignage de partenariat musulman-chrétien concret à la base. Un témoignage qui nous conduit jusqu'au cœur du dialogue et nous montre comment se construit la paix. Ce cœur, c'est l'hospitalité. Le dialogue et la paix se construisent localement. Ils prennent racines dans le vécu des gens, en particulier des pauvres et des plus vulnérables dans la société. Cet enracinement prend corps et forme grâce à une *vie-avec* dans l'hospitalité réciproque, la sympathie et la solidarité. De là naît une participation active dans toutes les situations humaines, économiques, politiques et culturelles, toujours en faveur des plus pauvres, des opprimés et des marginaux. Ce genre de témoignage est souvent plus clair et plus éloquent qu'une doctrine ou une déclaration.

La collaboration chrétiens-musulmans n'est pas quelque chose d'abstrait. Il s'agit d'une activité humaine qui engage toute notre existence. Elle prend place dans notre vie personnelle comme dans la vie ensemble en tant que peuples de fois différentes. Sans aucun doute, le partenariat et la collaboration dépendent d'un *leadership* qui soit capable de lancer des ponts favorisant la confiance et la compréhension. Cette collaboration exige respect de l'identité et de l'intégrité de l'autre. Elle repose sur la conviction que Dieu, miséricordieux et compatissant, désire faire parvenir tous les peuples et la création tout entière à vivre dans une relation d'amour et de paix. Ce type de partenariat devrait pouvoir faire advenir une nouvelle culture. Une culture qui rende capables les peuples de puiser ensemble dans leurs ressources et traditions afin de faire face à ce qui, aujourd'hui, menace notre survie, et qu'ils puissent travailler ensemble à la paix dans la justice.

Il n'existe pas de formule simple pour améliorer le dialogue et la collaboration. Chaque situation demande une étude et une réflexion sérieuse des divers facteurs impliqués. Certains d'entre eux sont historiques, sociaux ou même doctrinaux. Mais, quelle que soit leur importance, c'est le devoir de chaque personne de

viser à une meilleure vie communautaire où les peuples de différentes fois et traditions puissent vivre dans la justice, la paix et l'amour. En tant que responsables religieux, nous avons l'obligation de promouvoir et mettre en valeur ce qui nous unit et faire un véritable effort pour laisser de côté ce qui nous divise. Et nous ne pourrons y parvenir que si nous avons pleine compréhension de ce que les autres croient, et si nous tenons au principe de respect et de reconnaissance des croyances et sentiments de chaque communauté comme de chaque personne.

Concrètement, il y a un besoin urgent : celui de nous mettre résolument à préférer la confiance à la suspicion, l'amitié à la confrontation, et par-dessus tout préférer l'amour et le service à la haine et au sectarisme. Ceci exige de nous que nous nous dépouillions de nos anciennes habitudes et acceptions de mourir à nous-mêmes... n'est-ce pas d'ailleurs le sens du dicton : « l'ancien donne naissance au nouveau et la mort mène à la vie » ?

Conclusion

J'aimerais conclure ce témoignage personnel en citant deux personnes. La première, Boutros Boutros Ghali, ancien secrétaire général de l'ONU, dans son message au 2^{ème} forum international de la Culture de Paix, le 26 novembre 1995 : « La paix est à la base de la réalisation de l'aspiration la plus noble de la vie elle-même ». La seconde est le pape Jean-Paul II, un homme connu pour ses exhortations adressées aux diverses traditions religieuses et leurs responsables pour les inviter à promouvoir la paix et le dialogue entre les religions. Lors de sa visite à la grande mosquée des Omeyyades à Damas, le 6 mai 2001, il eut ces paroles :

Je souhaite ardemment que les responsables et les professeurs de religion, musulmans et chrétiens, présentent nos deux importantes communautés religieuses comme des communautés engagées dans un dialogue respectueux, et plus jamais comme des communautés en conflit. Il est capital d'enseigner aux jeunes les chemins du respect et de la compréhension, afin qu'ils ne soient pas conduits à faire un mauvais usage de la

religion elle-même pour promouvoir ou justifier la haine ou la violence. La violence détruit l'image du Créateur dans ses créatures, et elle ne devrait jamais être considérée comme le fruit de convictions religieuses.

À nouveau, dans son discours d'adieu du 8 mai à l'aéroport de Damas, Jean-Paul II en appela à tous les peuples et leurs responsables politiques

afin qu'ils reconnaissent que l'affrontement a échoué et qu'il échouera toujours. Seule une paix juste peut fournir les conditions requises pour un développement économique, culturel et social, auquel tous les peuples ont droit.

Il n'y a pas de formule prête-à-l'emploi pour le dialogue interreligieux ni non plus de solution rapide pour sortir de nos difficultés et de nos problèmes. Mais, ensemble, nous pouvons créer un nouveau terreau où notre hospitalité réciproque pourra prendre racine, croître et fleurir. Mais pour cela, nous avons besoin d'apprendre à parler le langage de l'amour et du pardon, et rejeter celui de l'exclusion et de la guerre !

En dépit des difficultés et, parfois, de l'inutilité apparente de nos efforts... il est de notre responsabilité commune de transformer le langage de l'exclusion et de la guerre en un langage d'accueil et d'amour – passer de l'imposition au dialogue, de l'exploitation au partenariat, de l'inimitié à l'amitié. Certes, cela résonne un peu comme une nouvelle utopie... Mais il est urgent de planter, de cultiver et faire grandir une nouvelle et rafraîchissante attitude d'ouverture d'esprit et de cœur, une disposition essentielle à la compréhension et à la *vie-avec* entre musulmans et chrétiens au Mindanao. Le mot arabe *tadabbar* désigne une telle réalité. Il s'agit d'une nouvelle attitude. C'est elle qui ouvrira la voie à un nouveau commencement pour chacun d'entre nous et nos deux communautés de croyants. Oui, un nouveau *passage*, passer de la culture de division et de conflit à celle de la fraternité et de la paix.

Eliseo "Jun" Mercado

«... Les fidèles doivent donc rechercher, dans la mesure du possible, pour la célébration eucharistique et pour les autres sacrements, des évêques et des prêtres qui sont en communion avec le Pape ; cependant, lorsque cela n'est pas réalisable sans de graves difficultés pour eux, ils peuvent, pour ce que leur bien spirituel exige, s'adresser à ceux qui ne sont pas en communion avec le Pape» (10).

« ... Il est pour moi consolant de constater que, malgré les difficultés passées et présentes, les évêques, les prêtres, les personnes consacrées et les fidèles laïcs ont conservé une profonde conscience d'être des membres vivants de l'Église universelle, en communion de foi et de vie avec toutes les communautés catholiques répandues à travers le monde. Dans leur cœur, ils savent ce que veut dire être catholiques. Et c'est précisément de ce cœur catholique que doit naître aussi l'engagement pour rendre manifeste et effectif, tant au sein des différentes communautés que dans les relations entre les différentes communautés, l'esprit de communion, de compréhension, de pardon qui est le sceau visible d'une authentique existence chrétienne. Je suis sûr que l'Esprit du Christ, de même qu'il a aidé les communautés à maintenir vive la foi dans le temps de persécutions, aidera aujourd'hui tous les catholiques à croître dans l'unité » (12).

Benoît XVI, Lettre aux catholiques de Chine

Dialogue interreligieux et vie monastique cénobitique

Sr Sheila et Sr Cyrille

Nous avons choisi la forme du dialogue pour présenter l'impact du dialogue interreligieux dans une vie monastique cénobitique (c'est-à-dire communautaire). Nous sommes deux moniales de l'Abbaye bénédictine Sainte Marie de Maumont dans le diocèse d'Angoulême (Charente, France).

Comme une lumière venue d'ailleurs, la vie en milieu monastique zen a suscité un regard nouveau et riche sur notre propre tradition de vie monastique de tradition bénédictine. Regard qui s'enhardit à scruter et discerner nos richesses insoupçonnées. Regard qui libère un enrichissement de notre réponse à la vocation contemplative en communauté. Regard qui nous pousse à la dépossession de nous-mêmes pour encore et toujours rendre grâce à Lui qui est Communion-Source.

Sr Sheila – Originaire de Boston (USA) et de l'anglicanisme, je suis passée au catholicisme en 1976. Le contact avec des croyants d'autres religions, notamment des juifs et des bouddhistes, a joué un rôle important dans mon parcours avant d'entrer au monastère de Maumont en 1983, un peu avant mes 40 ans.

Sr Cyrille – Quant à moi, je suis issue du milieu rural bien français, d'une famille catholique pratiquante. Je suis entrée au monastère en 1966 à l'âge de 26 ans, et, cela peut sembler étonnant, c'est au cœur de ma communauté « cloîtrée » que j'ai « découvert le monde » et que je me suis ouverte à d'autres cultures et à d'autres religions que la mienne.

Le dialogue interreligieux, source de tension dans la communauté ?

Sr Cyrille – Toute communauté monastique bénédictine est traversée d'un certain nombre de tensions dont l'existence conditionne son dynamisme : solitude/communion, silence/parole, vie cachée/ouverture au monde, pauvreté/partage, travail/prière, tradition/création, etc. Ces tensions existent dans notre communauté : on les rencontre chaque fois qu'une question importante se pose, qu'un événement fort se présente.

Sr Sheila – C'est vrai, mais je n'ai pas l'impression que le dialogue interreligieux soit source de tension dans notre communauté.

Sr Cyrille – Pourtant, les tensions ne sont-elles pas inévitables sur le chemin du dialogue ? N'est-ce pas une preuve que celui-ci ne laisse pas la communauté indifférente ? Essayons alors de relire dans cette perspective votre expérience au Japon en 2005, et la résonance de ce voyage près de l'ensemble des Sœurs de la communauté.

Sr Sheila – Il est question ici de l'immense cadeau que j'ai reçu, en juin 2005, sous forme d'une rencontre monastique au Japon, entre bouddhistes, japonais et occidentaux, et chrétiens occidentaux, dont cinq bénédictins, deux cisterciens et deux dominicains. Nous avons passé trois semaines dans différents monastères zen. Il y avait des temps de dialogue sous forme de lecture et de conversations, mais nous avons surtout et tout simplement partagé la vie quotidienne de nos hôtes bouddhistes (un récit de ce voyage a paru dans le *Bulletin de l'AIM*).

Le dialogue interreligieux, une expérience qui isole ?

Sr Cyrille – Partons de la tension solitude/communion. Quand vous êtes allée au Japon, une question se posait : « Comment l'expérience si singulière vécue par cette sœur va-t-elle être intégrée dans l'expérience communautaire ? » Si l'expérience isole trop celle qui la fait, on peut aboutir non à une tension communautaire mais au relâchement du lien entre un membre et le corps...

Sr Sheila – Je ne sais pas comment la communauté l'a ressentie, mais pour ma part je ne me suis pas sentie isolée par cette expérience extraordinaire ; au contraire, les sœurs ont contribué à la préparation, en me passant des textes et des livres, en s'intéressant sincèrement au déroulement de l'échange ; une sœur m'a ouvert un lieu qu'elle occupe habituellement pour me permettre d'écouter des cassettes du *Japonais sans peine* de la méthode *assimil*. En fait, c'est toute la communauté qui a accompli ce voyage avec moi.

Sr Cyrille – Cet aspect de l'intérêt de la communauté à ce que vit une sœur est positif bien sûr, mais ne faudrait-il pas creuser plus profond pour faire apparaître le niveau où la tension solitude/communion intervient dans le dialogue entre les expériences spirituelles ?

Sr Sheila – Cette tension entre solitude et communion se trouve déjà dans notre vie quotidienne au monastère. D'habitude, nous n'échangeons pas sur le plus intime de notre expérience spirituelle. Puisque nous nous sommes engagées à rester ensemble pour toute la vie, le silence et la discrétion en ce qui concerne le secret des cœurs sont indispensables pour préserver un espace vital pour chacune. Cependant, je pourrais citer Harada Roshi, le *roshi* du premier monastère que nous avons visité ; il nous a dit que ses séjours dans les monastères chrétiens d'Europe avaient approfondi sa pratique spirituelle. Quelques extraits de ses conférences étaient en consonance avec certains enseignements de notre tradition monastique bénédictine, par exemple :

Nous sommes tous liés les uns aux autres, nous sommes tous un. Notre but est d'atteindre la connaissance existentielle de cette réalité.

La tristesse est une pensée mauvaise ; la joie est une pensée pure.

Si nous passons notre temps à juger, à critiquer, nous serons malheureux. Une personne qui souffre appelle la souffrance des autres. Une personne dans l'action de grâce peut soulever le monde.

Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu... (le roshi citait consciemment la Bible). Ne gardez pas en vous des pensées négatives. Quand on a des pensées négatives au-dedans de soi, on répand la négativité.

Entre silence et parole en présence de l'indicible

Sr Cyrille – Votre voyage a été occasion d'échanges, venons-en à la tension silence/parole.

Sr Sheila – Certaines sœurs ont posé des questions telles que: « Qu'est-ce qui se passe dans la tête au cours du *zazen*? À quoi pensent-ils lorsqu'ils méditent 7 ou 8 heures par jour? À quoi pensiez-vous? » Je ne pouvais pas répondre à ces questions, car on touche là aux limites de l'indicible. Par contre, une sœur a soulevé la question du rôle de l'amour dans le bouddhisme, question importante pour nous chrétiens, car l'Amour incarné est au centre de notre foi. J'y ai répondu assez longuement, en soulignant à la fois les points communs entre nos deux traditions et la difficulté d'entrer dans la pensée et les nuances d'une langue et d'une culture étrangères.

Sr Cyrille – Ce que vous dites évoque pour moi un point de la tradition chrétienne trop peu connu en Occident: la théologie apophatique et la spiritualité qui y est attachée. La mission d'un monastère contemplatif n'est-elle pas de réactiver dans l'Église cette dimension spirituelle? Cela exige de vivre pleinement solitude et silence. Croyez-vous que la rencontre avec le bouddhisme peut nous ressourcer? Voilà une tension positive! Par là, j'entends tout ce qui, par le biais de l'échange, peut faire évoluer les esprits pour accueillir de l'autre des valeurs parfois méconnues ou négligées de notre propre tradition.

Sr Sheila – Pensez-vous que notre communauté éprouve le besoin de se ressourcer auprès du bouddhisme pour retrouver la dimension contemplative de la prière? Notre tradition est déjà

très riche et les sœurs y trouvent largement de quoi nourrir leur prière, chacune restant libre de faire oraison à sa façon. C'est vrai, les longues heures de méditation au Japon ont abreuvé en moi une soif profonde, mais comme je l'ai récemment dit à un groupe, notre vie monastique est déjà une pratique complète en elle-même. Finalement, ce n'est pas au niveau de la prière que le bouddhisme m'apporte le plus à ce stade de ma vie ; c'est plutôt sa sagesse en ce qui concerne la vie fraternelle en communauté qui m'aide à voir comment mieux vivre la charité chrétienne.

Travail et prière, activité physique et détente... la recherche d'un équilibre

Sr Cyrille – Parlons de l'équilibre entre le travail et la prière, équilibre qui d'ailleurs n'est jamais totalement acquis. La tension travail/prière me paraît très différente dans les deux traditions. Si j'ai bien compris ce que vous nous avez dit : l'activité physique est considérée dans le bouddhisme comme l'élément de détente indispensable pour décompresser après un certain temps de méditation, mais la rapidité requise ne permet pas à l'esprit de se fixer sur cette activité. Les moines du désert ont parfois envisagé le travail un peu de cette manière... Mais plus généralement, les moines chrétiens ont une approche plus positive du travail : moyen de gagner son pain et de partager. La célèbre sentence bénédictine « Ora et labora » – Prière et travail – est une recherche d'équilibre.

Sr Sheila – D'abord, il faudrait faire une distinction entre travail et « activité physique ». Dans notre tradition monastique, nous mettons tout en commun, et nous gagnons notre vie par le travail de nos mains. Par contre, dans les monastères *zen*, les moines et moniales sont soutenus financièrement par leurs familles ou par les temples qui les y envoient pour la formation. Chacun garde ses biens propres, même si leur vie est très ascétique. Généralement, ils ne restent pas dans leur monastère au-delà du temps de leur formation, à moins que ce soit pour devenir formateurs à leur tour. Si j'ai bien compris, la plupart d'entre eux sont affectés aux temples, où ils sont soutenus par des bienfaiteurs qui leur demandent de prier pour des défunts.

Quand vous parlez de « l'activité physique comme l'élément de détente indispensable pour décompresser après un certain temps de méditation », sans oublier sa « rapidité », peut-être pensez-vous à la marche rapide que nous avons faite au premier monastère que nous avons visité. Cette forme de marche est typique des monastères *Rinzai*, si je ne me trompe, et non des monastères *Sôtô* où nous sommes allés ensuite. Dans les monastères *Sôtô*, on pratique plutôt une marche très lente et méditative, ce qui demande beaucoup de concentration.

Il y a un autre élément de détente et de purification qu'on ne trouve pas dans le monachisme chrétien: l'importance du bain pris en commun. L'usage des bains a longtemps été mal vu dans notre tradition; la différence culturelle vient des attitudes différentes envers le corps et des façons différentes d'établir le respect et la distance convenable.

Pauvreté, partage, sobriété et dépossession de soi

Sr Cyrille – Je disais à l'instant que le travail, dans la tradition monastique chrétienne, n'était pas seulement envisagé dans la perspective de l'équilibre avec la prière, mais encore dans la perspective du partage; dans la tradition basilienne, l'aumône est même la seule justification de l'activité des moines. Sur ce point, la pratique bouddhiste me paraît plus proche de celle des ordres mendiants chrétiens. Mais aujourd'hui, est-ce praticable dans notre société? Ne faut-il pas chercher à articuler pauvreté/développement/partage? Les moines chrétiens ont, depuis l'origine, œuvré pour le développement, et cette préoccupation ne saurait être oubliée dans un contexte de la mondialisation alors que les pauvres deviennent de plus en plus pauvres. La question que nous devons nous poser en tant que moines et moniales est la suivante: « Sommes-nous capables de plus de sobriété? »

Sr Sheila – Les moines et moniales *zen* ne vivent pas de l'aumône qu'ils reçoivent quand ils sortent faire la quête dans les rues, ce qui les différencie de nos ordres mendiants. Ces dons permettent aux donateurs d'acquérir du « mérite », concept important

dans le bouddhisme qu'on ne peut pas développer ici. Par contre, les dons faits directement aux temples qui font vivre les moines après leur temps de noviciat, correspondent plutôt aux intentions de messe que reçoivent nos prêtres catholiques. Quant à la sobriété : les *roshis* que nous avons rencontrés ont tous dénoncé le matérialisme croissant dans nos sociétés riches qui fait oublier les valeurs spirituelles, en laissant les pauvres de côté. Ils ont souligné l'importance de la vie monastique dans nos différentes traditions pour montrer un chemin plus sain et plus saint.

Sr Cyrille – N'empêche que – avouons-le – les voyages pour la rencontre entre l'Occident à l'Orient ne sont pas gratuits !

Sr Sheila – C'est vrai. Mais à part les billets d'avion, nos hôtes japonais ont tout payé, avec une générosité et une hospitalité incroyables.

Sr Cyrille – D'autant plus que le partage est toujours onéreux, sur tous les plans ; il nous désinstalle, nous oblige à renoncer à notre confort, parfois médiocre, mais auquel nous tenons par dessus tout. Avez-vous trouvé que le voyage au Japon était pour vous une expérience de pauvreté intérieure, de désappropriation au sens où St Benoît demande au moine de n'avoir rien en propre ? Serait-ce de là que vient pour vous la nécessité de partager votre expérience avec la communauté ? Parce que la richesse de l'échange ne vous appartient pas ?

Sr Sheila – J'estime que si le Seigneur m'a fait un tel don, c'est pour le partager, mais je ne l'ai jamais éprouvé comme une forme de pauvreté, peut-être parce que notre vie ici nous entraîne à la désappropriation au jour le jour.

Vie cachée et vie d'ouverture au monde

Sr Cyrille – Votre voyage a été une ouverture communautaire sur le monde monastique bouddhiste. Nous voici devant une nouvelle tension : vie cachée/ouverture au monde. Saint Benoît, dans sa Règle, organise le monastère de telle manière que les moines

n'aient pas besoin de courir au-dehors. L'ouverture au monde commence dès que la porte du monastère s'ouvre à un hôte, et notre communauté pratique un accueil large. Cependant, l'ouverture est-elle vraie si elle ne va que dans un sens, vers nous ? Il faut sans doute aussi accepter de se déplacer, d'ailleurs St Benoît a écrit un chapitre sur les frères qui partent en voyage !

L'ouverture peut (et doit) se faire en même temps de l'intérieur, du plus intime de notre vie. Toute la tradition monastique chrétienne parle du combat des pensées et de la purification du cœur : quand j'entre dans ce « labeur » spirituel, je rejoins tout homme en recherche d'unité, de paix, et, le sachant ou non, en recherche de Dieu. Paradoxalement sans doute, c'est dans mon ouverture la plus radicale à Dieu que je m'ouvre au monde.

Sr Sheila – C'était sans doute aussi la pensée de Harada Roshi quand il disait :

Nous faisons du *zazen* non pas pour nous-mêmes, mais pour l'éveil de tous les êtres. Tout le monde a envie de dormir au milieu de la journée. Le zen est très rigoureux. Ce ne serait pas la peine si ce n'était que pour nous-mêmes.

Notre but est d'atteindre cet endroit au-dedans de soi qui est au-delà des désirs et des émotions. Pour cela, il faut mourir au monde extérieur, pour ne pas être tirillé dans un sens ou dans un autre.

Je dirais aussi que ce sont les auteurs bouddhistes, que j'ai lus longtemps avant d'aller au Japon, qui m'aident à vivre la tension dont vous venez de parler. C'est un accueil du moment présent, tel qu'il survient, sans jugement, ce que le bouddhiste Stephen Levine appelle *choiceless awareness*.

Sr Cyrille – La démarche spirituelle des uns et des autres est certes proche et nous nous rejoignons en profondeur. Il est cependant un point spécifiquement chrétien : c'est dans ma communion la plus intime au Christ mort et ressuscité pour le salut de tous les hommes que je retrouve tous mes frères humains, dans leur soif essentielle de vie réussie, sauvée.

Sr Sheila – Le danger du syncrétisme n'est pas exclu, et c'est une des inquiétudes de certaines sœurs de la communauté devant le

dialogue interreligieux. Nos hôtes bouddhistes ont abordé le sujet avec nous. Thomas, bouddhiste américain et notre interprète qui a vécu 36 ans au Japon, nous a dit qu'il n'est pas nécessaire d'affirmer que le Bouddha soit une autre manifestation du Christ ou vice versa. Nous suivons deux chemins différents. Rien en cela de négatif, mais il faut le reconnaître et respecter nos différences. Ce respect mutuel s'est exprimé de différentes façons pendant notre séjour : par ex. les bouddhistes n'ont pas participé à notre eucharistie et les chrétiens n'ont pas reçu le *sanzen*, c'est-à-dire la direction spirituelle individuelle de la part d'un *roshi*.

Le dialogue, lumière sur le chemin de la fidélité créatrice pour transmettre un héritage spirituel

Sr Cyrille – Le respect de nos traditions propres est indispensable, mais cela exige-t-il de sortir du monastère et de faire un si long déplacement ? Comment la rencontre peut-elle être créatrice, si chacun reste dans son registre ? Tradition/création : la rencontre de deux grandes traditions religieuses peut-elle servir à y voir clair et à trouver des voies de création ?

Sr Sheila – Pour répondre à votre question, je vais évoquer une de nos rencontres. Gensho Roshi, l'abbé d'un monastère près de Kyoto où nous avons passé une journée, anime des *sesshins* (retraites de méditation intensive d'une semaine) en Europe tous les ans. Il nous a montré la vidéo d'un pèlerinage qu'il avait fait en Égypte, pour vénérer le tombeau de saint Antoine ; puis à la fin de notre séjour, il nous a offert à chacun un exemplaire de cette vidéo, que nous avons visionnée en communauté. Nos sœurs ont été frappées par l'inquiétude du *roshi* devant la présence du mal dans nos sociétés matérialistes, par l'importance qu'il accorde à la vie monastique comme force pour le bien, par la conviction avec laquelle il nous rappelle que le recentrement sur Dieu est indispensable dans le monde d'aujourd'hui, et par son respect profond envers saint Antoine et le monachisme chrétien.

Sr Cyrille – Il est sans doute trop tôt pour entrevoir les voies nouvelles que le dialogue peut tracer. Cependant on doit pouvoir

espérer que la rencontre de deux traditions si anciennes, si vivantes, aidera la génération qui monte à inventer un nouvel art de vivre, un nouvel art d'être-ensemble. Nous voyons avec une certaine angoisse tout ce qui disparaît et s'efface dans notre société et même dans l'Église; nous tournons une page, et la feuille blanche qui se présente nous donne le vertige. Ce que vous venez de dire du bouddhiste qui découvre St Antoine, père du monachisme chrétien, et qui nous invite à nous réapproprier le plus originel de notre tradition monastique, suscite en moi une réflexion à laquelle je n'avais jamais pensé. St Antoine, les moines que nous appelons les Pères du désert, nous sont bien connus, à nous moines du XXI^{ème} siècle; et nous aimons leur message! Mais comment cherchons-nous à ouvrir l'exploration de cette mine aux jeunes? Dans leur soif, ils s'intéressent au bouddhisme, parce que le bouddhisme sait venir à eux... Tradition et création: la tradition se reçoit, les moyens de transmettre l'héritage sont à inventer.

Au fond du puits, l'eau de Dieu...

Sr Sheila – Pour conclure, j'aimerais revenir au thème de ce numéro de *Spiritus*: « Un dialogue qui purifie ». De son côté, le Père Pierre de Bethune, organisateur européen de notre voyage, avait dit dans une conférence au symposium final: « Ce genre d'échange est un des meilleurs moyens de purifier notre motivation en tant que moines et moniales. Pourquoi sommes-nous moines et moniales aujourd'hui? »

Je n'aurais pas pensé spontanément au dialogue interreligieux en termes de purification, mais puisque c'est la deuxième fois que l'idée se présente à moi, en lien avec l'échange au Japon, je me suis décidée à y réfléchir.

L'image qui m'est venue est celle de l'eau, métaphore apte au divin, car sans eau la vie telle que nous la connaissons ne serait pas possible. L'eau pure nous lave, nous nourrit et nous soutient. À travers l'eau limpide nous pouvons voir jusqu'au fond d'un lac ou d'une rivière. Le dialogue avec quelqu'un d'un autre pays ou d'une autre tradition religieuse peut nous aider à voir ce

qui est au fond de notre rivière personnelle, en commençant peut-être par les préjugés et les idées fausses que nous pourrions avoir au sujet de l'autre. Les échanges avec des moines et des moniales d'autres communautés, qu'elles soient chrétiennes ou bouddhistes, m'aident invariablement à approfondir mon propre engagement monastique. On pourrait dire qu'ils m'aident à descendre à la source de ma vie spirituelle. Et finalement, si nous descendons à un niveau assez profond, dans le silence de la prière et de la méditation, nous atteignons une nappe d'eau spirituelle où nous pouvons nous rencontrer d'une manière significative, une source où nous pouvons tous boire car à ce niveau, tous sont Un et les séparations disparaissent. Là, nous pouvons percevoir que Dieu, comme l'eau, est universel. C'est ce que demandait Christian de Chergé à un ami musulman avec qui il avait l'habitude d'échanger en profondeur: « Au fond du puits, qu'est-ce que nous allons trouver? De l'eau musulmane ou de l'eau chrétienne? » Et son ami de lui répondre, mi-rieur mi-chagriné: « Tout de même, il y a si longtemps que nous marchons ensemble et tu me poses encore cette question!... Tu sais, au fond de ce puits-là, ce qu'on trouve, c'est l'eau de Dieu »¹.

Sr Sheila
Sr Cyrille

¹ Christian de Chergé, « L'échelle mystique du dialogue », dans *Islamochristiana* n° 23, Rome, 1997, p. 15. Voir aussi Robert Masson, *Thibhirine, les Veilleurs de l'Atlas*, Paris, Cerf, 1997, p. 103.

Histoire & Missions chrétiennes – N°3 septembre 2007

Liminaire

Paul Coulon et Jean Pirotte, Regards changeants sur le fait religieux africain.

Dossier – La religion africaine réhabilitée ?

Regards changeants sur le fait religieux africain

Philippe Denis, Françoise Rosart et Jean-Marie Yante, Regards changeants dans une continuité d'intérêt. Les religions africaines à l'Université de Louvain

Jean Pirotte, De l'éclipse au retour ? Regards d'historiens sur le flux et le reflux des religions africaines

René Luneau, Prêtres africains et traditions ancestrales

Françoise Raison, La coutume des ancêtres. Regards sur le XIX^e siècle malgache. Regards d'aujourd'hui

Télesphore Nkwirikiye, Quand Dieu ne souffle plus : médecines traditionnelles et traditions à l'épreuve de la déshumanisation du monde

Fabien Eboussi Boulaga, Nostalgie et utopie

François Kabasele Lumbala, Révélation de Dieu dans les traditions Luba

Philippe Denis, La montée de la religion traditionnelle dans l'Afrique du Sud démocratique

Varia

Pierre Trichet, Ton conjoint de l'au-delà peut t'envoyer bien des malheurs

Gérard Vieira, Les archives générales de la congrégation du Saint-Esprit. Présentation historique et contenu

Jean-François Zorn, La mission sous presse. Journaux et revues des missions protestantes francophones

Chroniques

Charlotte Castelnau L'Estoile, Missions et circulation des savoirs XVI^e-XVIII^e s. Colloque international des 29, 30 et 31 janvier 2007, à la Casa Velasquez, Madrid, organisé par le groupe de recherche des missions ibériques à l'époque moderne (EHESS-CARE-CRH)

Eric Manhaeghe, Formation interculturelle pour la mission « *ad gentes* ». Séminaire résidentiel du *Sedos*, 25-28 avril 2007, Ariccia (Italie).

Bruno Bethouart, Carrefour d'histoire religieuse 2007-2008 : d'Albi à Belley

Annoncer, dénoncer, renoncer ***Mission de l'Église et communication entre cultures en conflit***

Fernando Diaz

Fernando Diaz est chilien et membre de la Congrégation du Verbe Divin. Dès le début de sa formation il s'est intéressé aux cultures précolombiennes et a longtemps séjourné au sein d'un groupe indigène du Paraguay. Il est docteur en missiologie avec une thèse portant sur le sacrifice chez les Mapuche. Il travaille actuellement dans la pastorale mapuche, au Chili.

L'humain ne s'offre qu'à une relation qui n'est pas un pouvoir
E. Levinas

La mission de l'Église d'annoncer l'Évangile dans le nouveau continent a dû, dès ses débuts, se situer entre deux modèles de communication: d'une part celui de la "sommation" et d'autre part celui de la "reconnaissance". Ces deux modèles, opposés entre eux, furent explicitement définis dès le début de la conquête dans deux textes marquants: le *Requerimiento* et la bulle papale *Sublimis Deus*. Les caractéristiques de ces documents et celles du contexte dans lequel ils ont été rédigés permettent de les reconnaître comme de vrais paradigmes de la relation entre l'Église et les peuples indigènes. Par la manière dont ils ont été élaborés, ces deux documents correspondent tant à la réponse officielle de l'Église catholique par la bouche du pape Paul III, qu'à celle de la couronne espagnole par la bouche des rois et des juristes, réponse à la violence brutale

utilisée par les conquistadors pour soumettre les peuples indigènes du nouveau monde. Ces deux documents étaient des instruments visant à encadrer la manière dont les conquistadors et les ecclésiastiques devaient résoudre la tension provoquée par la résistance indigène à la conquête. Ils furent rédigés en Europe, le premier en Espagne et le second à Rome. Leurs rédacteurs prirent appui sur les informations transmises par les conquistadors et les ecclésiastiques qui s'affrontaient entre eux au sujet des droits des peuples indigènes.

Le *Requerimiento* et la bulle *Sublimis Deus*

Le *Requerimiento*, rédigé en 1510 par le juriste Juan Palacios Rubio, était une déclaration de guerre ritualisée. Son but était de soulager la conscience des conquistadors et des rois catholiques devant le génocide et face à l'esclavage imposé aux indigènes survivants. Son argumentation remonte à la création du monde et prend acte de l'autorité du pape sur l'ensemble du monde. De texture très officielle, ce texte poursuit par l'autorité du roi à soumettre les indigènes et se termine par le droit des conquistadors à leur faire la guerre et les soumettre de force à l'esclavage s'ils résistent ou tardent "malicieusement" à le faire. Dans sa partie centrale, on peut lire ceci :

En conséquence, nous vous demandons instamment et exigeons de bien entendre ce que nous vous avons dit et de prendre le temps nécessaire pour le comprendre et en débattre, de reconnaître l'Église pour maîtresse de l'univers, le souverain Pontife, celui qu'on appelle pape, et le roi et la reine doña Juana, nos souverains comme maîtres et monarques de ces îles et terre ferme. En vertu de cet ordre, vous devez accepter et permettre que ces religieux vous annoncent et prêchent ce qui est dit ci-dessus. Si vous œuvrez ainsi, vous agirez bien et selon ce à quoi vous êtes tenus et obligés, et leurs altesses, et nous-mêmes en leur nom, vous recevrons avec affection et charité et vous laisserons vos femmes, vos enfants et vos biens libres et sans servitude pour que vous en disposiez librement selon votre volonté. Nous ne vous contraindrons pas à devenir chrétiens à la condition que vous-mêmes, informés de la vérité, vouliez bien vous convertir à notre sainte foi catholique, comme cela a été fait par presque tous les habitants des autres îles. Si vous agissez ainsi, leurs

majestés vous concéderont privilèges et exemptions et vous accorderont beaucoup de faveurs. Si vous n'agissiez pas ainsi, ou si, malicieusement, vous veniez à y mettre du retard, je vous certifie qu'avec l'aide de Dieu nous entrerons en force chez vous et vous ferons partout la guerre et de toutes les façons qui nous seront possibles, et vous contraindrons au joug de l'obéissance à l'Église et à leurs majestés. Nous nous emparerons de vos personnes, de vos femmes et de vos enfants pour en faire des esclaves et, comme tels, nous les vendrons et en disposerons selon la volonté de leurs majestés. Nous nous approprierons vos biens et vous ferons autant de mal que nous pourrons, comme l'on traite des vassaux qui n'obéissent pas et ne veulent pas recevoir leurs maîtres, leur résistent et les contredisent. Nous vous avertissons que les morts et les dégâts qui en résulteraient seront de votre faute et non pas de celle de leurs majestés, ni la nôtre, ni de celle des seigneurs qui nous accompagnent.

De son côté, avec la bulle *Sublimis Deus* de 1537, Paul III ne voulait pas seulement reconnaître la condition d'êtres rationnels aux indigènes face à ceux qui les déclaraient irrationnels¹, mais aussi déclarer qu'ils ont droit à leur liberté, à disposer de leurs biens en même temps que d'embrasser la foi catholique, foi qui doit être prêchée avec des méthodes pacifiques et en évitant toute forme de cruauté. De même déclare-t-il non valable tout ce qui serait fait autrement. Les rapporteurs de la situation qui sont à l'origine de cette bulle sont des missionnaires et des évêques à l'œuvre au nouveau monde et qui ont pris parti pour les victimes de la violence des conquistadors. Dans sa partie centrale, le texte de Paul III précise :

Nous donc, bien qu'indigne représentant sur la terre de Notre Seigneur, cherchons, avec grand effort, à conduire sur le droit chemin les brebis qui nous ont été confiées et qui se sont éloignées du troupeau. Nous accordons notre attention à ces mêmes

¹ On considère comme antécédents directs de cette bulle les interventions du dominicain Bernardino de Minaya, une lettre de l'évêque de Tlaxcala, Julian Garces, lui aussi dominicain, ainsi qu'un texte de l'évêque franciscain de Mexico, Juan de Zumarraga. Cf. P. Suess, *La conquista espiritual de América Española, Doscientos documentos siglo XVI*, Quito, 2002.

Indiens, qui, en véritables hommes qu'ils sont, sont non seulement capables de recevoir la foi chrétienne mais encore, selon ce qui nous a été dit, courent prestement vers elle. Nous, de par l'autorité apostolique qui est la nôtre et voulant prendre les mesures opportunes, estimons et déclarons par les présentes lettres que ces Indiens et toutes les personnes qui, à l'avenir, viendraient à être connues des chrétiens, même s'ils vivent en dehors de la foi chrétienne, peuvent user, posséder et jouir librement et légalement de leurs biens, de leur liberté et de leurs propriétés ; qu'ils ne doivent pas être réduits à la servitude et que tout ce qui aurait été fait de tout autre façon est nul et non avenu. De même, nous déclarons que ces Indiens et toute personne doivent être invités à embrasser la foi au Christ par la prédication de la parole de Dieu et par l'exemple d'une vie de bien, ne pratiquant rien qui ne lui fasse obstacle.

Nous avons là deux documents datant de la même période. Ils traitent du même sujet et concernent les mêmes acteurs. Tous deux prétendent établir avec clarté quelle est la manière et quelles sont les conditions nécessaires à la réalisation de la mission des chrétiens dans le nouveau monde face aux nations indigènes.

Gratuité et nécessité, deux ordres qui s'affrontent

Dans leur aspect le plus spécifique, ces documents définissent les paramètres de la relation avec le monde indigène. La conversion à la foi chrétienne semble être leur objectif final, mais une différence radicale apparaît dans les concepts et les méthodes pour l'atteindre. Ces différences établissent une division fondamentale en ce qui concerne la pratique missionnaire de notre continent, différence qui, de diverses façons, se fait encore sentir de nos jours.

On peut observer deux courants opposés. L'un vient de la reconnaissance de l'indigène, de ses droits comme personne et comme membre d'un peuple auquel doit être offerte une approche de la foi au Christ respectueuse et sans aliénation de sa liberté. L'autre courant prône l'inexistence de ses droits à moins que l'indigène ne se soumette au système colonial à travers les exigences d'une

Église maîtresse de la société. Le premier courant propose, le second exige. L'ordre de la gratuité et celui de la nécessité s'affrontent clairement.

Il est intéressant d'observer que ces documents renvoient tous deux à une "reconnaissance", mais dans le *Requerimiento* il s'agit d'une demande sous la menace d'une guerre sans merci et de la privation de tous les droits. On demande, on exige une reconnaissance qui n'est pas attendue gratuitement. L'Église y est présentée comme une institution qui possède tous les droits sur les indigènes, même s'ils n'en ont pas connaissance. L'exigence est là, même en l'absence de conversion. Il s'agit d'une super-institution universelle qui s'impose à tous les êtres et dont les représentants, selon leur rang, auraient tous les pouvoirs pour faire valoir des droits supposés, ayant autorité pour les réclamer et les exiger, voire par la violence.

Dans sa bulle, Paul III ne laisse pas de doute sur l'autorité de l'Église, mais non envers les indigènes à l'exception de ceux qui se présentent comme ses représentants pour exiger la soumission à l'empire. Dans les faits, cela annule tout ce qui a été fait et qui va à l'encontre de ce qui est affirmé dans le document. Dans cette bulle, le pape déclare, au nom de Dieu, nul et non avenu tout ce qui a été établi et qui va à l'encontre des droits des peuples indigènes. Concrètement, cela fait référence à tout ce qui touche à leur liberté religieuse, leur territoire et leur structure sociale.

L'Église face à un dilemme difficile

Le conflit de l'empire avec les nations indigènes mit, dès le début, l'Église face à un dilemme difficile. D'un côté pouvoir compter sur les avantages de la force politique et économique de la couronne, et de l'autre, la perte de liberté et des aides accordées pour la mission d'annoncer la parole de Dieu et d'inviter les indigènes à croire à la bonne nouvelle de Jésus-Christ.

Les différences entre le système monarchique et le système tribal exigèrent des acteurs en conflit qu'ils prennent position. Pour les

indigènes, l'asservissement volontaire à la couronne apparaissait comme une option incompatible avec leur mode de vie. En contraste, pour les vassaux de la couronne et ses représentants au nouveau monde, l'identité chrétienne représentait la justification ultime de leur mission, celle de soumettre les peuples indigènes à l'autorité royale. La mission des vassaux était de faire d'autres vassaux à moins de perdre le sens de leur propre soumission en même temps que les avantages qu'ils en tiraient². Servir le roi a toujours apparu comme le but sacré de toute la conquête.

L'Église institutionnelle de l'époque, profondément liée à la monarchie et ses structures, eut constamment à se positionner face à ce dilemme. Son identification au modèle impérial romain dans ses diverses phases, l'entrava politiquement et économiquement. Pourtant, même dans une telle situation nous voyons comment la force de l'Évangile amena un groupe de missionnaires et le pape Paul III à opérer une rupture avec le système impérial, renouant ainsi avec le message originel du Christ en faveur des peuples indigènes.

Reconnaître les droits des peuples indigènes face aux privilèges de la couronne et des conquistadors fut pour l'Église de Rome de cette époque, une option claire pour la primauté de l'Évangile, avec pleine conscience que celui-ci ne peut être séparé des droits des personnes. Plus encore, ces droits étaient reconnus aux indigènes en tant que victimes. Il s'agissait d'une jurisprudence qui considère les droits des personnes non comme un principe atemporel et sans contexte mais à partir de situations historiques concrètes de spoliation et de violence. La loi n'est pas impersonnelle. Elle doit avant tout se soucier des droits fondamentaux des personnes les plus démunies, des victimes, comme les prophètes de l'Ancien Testament l'ont si souvent proclamé devant les monarques.

De nombreux évêques et religieux ont assumé cette tâche prophétique. Un bon exemple en sont ces quelques extraits d'une let-

² Voir le texte d'Etienne de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, circa 1553, Paris.

tre adressée aux rois par l'un des premiers évêques de Santiago du Chili. L'évêque y exprime ses plaintes et demande que des mesures soient prises pour mettre un terme à la tragédie.

Diego de Medellin, le 15 janvier 1587

Tous ces indigènes sont si mal traités et tant frappés, et je parle de ceux qui vivent en paix, que si cela continue, ils vont tous dépérir, car outre leurs travaux si nombreux que quiconque ne pourrait y croire s'il ne le voyait de ses propres yeux [...] ils sont retenus à travailler, d'après ce que je sais, pendant huit mois dans les mines et passent deux mois en aller-retour. Et quand ils reviennent chez eux, ils ne trouvent pas de quoi manger parce qu'ils n'ont rien semé ni ne peuvent le faire car ils n'ont pas la possibilité de recourir aux réserves provenant des terres travaillées en communauté étant donné que tout le blé, maïs ou autres produits récoltés ont été pris (*ndt*: par les conquistadors). Ils restent ainsi sans nourriture et s'en remettent, comme on dit souvent, "à la miséricorde divine". L'argent qu'on dit leur donner, ils ne peuvent en jouir d'aucune façon, ce qui explique qu'ils vont nus car même ce qu'ils gagnent ne leur permet pas de s'habiller ³.

La foi perçue comme idéologie de la servitude volontaire

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi la communication de l'Évangile par une Église identifiée avec la structure monarchique, présenta de si sérieuses difficultés par rapport aux peuples indigènes qui étaient organisés sur le mode tribal. Avant tout, on peut constater une distorsion des messages qui sont reçus comme des menaces. Les indigènes se sentent contraints d'intégrer une structure pyramidale qui entrave leur liberté et met en péril leur forme de vie traditionnelle, à commencer par l'ordre et la sécurité de leurs familles et de leur système d'économie. Dans le *Requerimiento*, l'Église s'appuie sur des hiérarchies cosmiques pour justifier des hiérarchies sociales de type monar-

³ Cité dans Jorge Medina, *La Iglesia y los aborígenes en la colonia. Mundo*, Santiago, s/d. p. 13-14.

chique. Or, ces hiérarchies sont profondément suspectes aux yeux des indigènes. La foi finit par apparaître comme l'idéologie de la "servitude volontaire", un asservissement qui vient mutiler leur mode de vie tribal au bénéfice d'un modèle qui les répugne. Pour l'indigène, la monarchie n'est que le privilège de quelques-uns au détriment du plus grand nombre. La monarchie n'est rendue possible que par un haut degré d'accumulation des ressources économiques, politiques et d'autorité religieuse. La société tribale, au contraire, se caractérise par un effort permanent de redistribution des biens grâce à des mécanismes de réciprocité qui empêchent la concentration des pouvoirs dans les domaines sociaux et religieux.

La foi, imposée comme base d'une structure monarchique, apparaît alors comme l'idéologie de ceux qui sont au pouvoir pour soumettre le peuple. Ceux qui se soumettent doivent contribuer par leur travail et leurs croyances au soutien du roi et de ses représentants. Il reste vrai que le roi, comme l'exigeaient les prophètes de l'Ancien Testament, devait veiller sur les droits du pauvre, de l'orphelin, de la veuve et de l'étranger. Il devait servir ses sujets en leur rendant justice, mais il pouvait aussi, tout simplement, se servir d'eux comme tant de fois cela s'est produit pour les peuples indigènes. Cette ambiguïté et cette corruption du système monarchique apparaissent comme quelque chose d'insupportable pour le monde tribal. Et de fait, ce système a entraîné la destruction et la mort de nombreux indigènes et de nombreuses sociétés traditionnelles.

L'Église, identifiée avec le système monarchique de la civilisation occidentale, devint une menace pour les peuples indigènes et se sentit menacée par eux, peuples qui n'ont pu reconnaître en elle celle qui portait la Bonne Nouvelle. De fait, les tribus n'ont jamais accepté l'identification de Dieu avec la personne du roi et, encore moins, ses représentants coloniaux. Leur obstination à refuser le baptême ou à ne l'accepter qu'en dernier recours naquit de leur persévérance à garder vivante leur propre vision du monde, leur structure sociale, leur assise territoriale et leur religion. Cet objectif des peuples indigènes devint une menace pour une institution qui confondit souvent sa mission d'annon-

cer le message de Jésus-Christ avec l'expansion violente de la structure politique, sociale, économique et religieuse du modèle impérial.

Les différences culturelles des peuples indigènes ont été historiquement définies comme barbarie. Leur proximité avec la nature, la nudité, l'absence d'écriture et tout ce qui les éloignait de la vie urbaine et de la structure sociale occidentale, étaient perçus comme caractéristiques d'une condition sous-humaine, porteuse de vices et de péchés. Les peuples indigènes, avec toutes leurs différences culturelles, devinrent une menace pour l'identification de l'Évangile avec la culture occidentale et pour les desseins politiques de l'empire. Pour l'Église, fidèle à l'Évangile, il s'agissait d'un dilemme complexe et il n'y a pas de doute que, sous des formes nouvelles, il l'est encore aujourd'hui.

Reconnaissance et exigence, un conflit qui perdure

Pour l'Église, ce conflit entre "reconnaissance" et "exigence" ne prit pas fin avec l'indépendance et l'établissement des républiques. Son alliance avec les états nationaux et les groupes oligarchiques, héritiers du système, a prolongé le dilemme.

Les guerres d'indépendance finies et dans la mesure où les nouvelles républiques se sont consolidées, les Églises locales et les congrégations missionnaires sont devenues partie prenante des politiques de pacification et de civilisation des peuples indigènes. Civiliser les indigènes par l'éducation dans la foi chrétienne semblait être la tâche la plus urgente. D'ailleurs les gouvernements des républiques naissantes eux-mêmes appelèrent rapidement des congrégations missionnaires européennes, leur confiant la mission de pénétrer le territoire rebelle. Cette pénétration faisait partie des diverses stratégies des états nationaux pour consolider leurs territoires.

Le principal travail que le gouvernement attend des religieux des missions les plus éloignées, est de faciliter l'établissement de nouvelles missions à l'intérieur du territoire des barbares infidèles. Étant donné que pour réussir dans cette activité il est

nécessaire de rassurer les indigènes, le gouvernement autorise V.P. pour que, par l'intermédiaire de ces mêmes missionnaires, l'on propose aux dits indigènes: 1) Que, une fois acceptée et établie la mission, le gouvernement ne permettra pas l'installation de Chiliens sauf ceux qui, volontairement, accepteront ces indigènes; 2) Que le gouvernement ne reconnaîtra comme seule autorité parmi les indigènes que celle de leurs propres "caciques". Que les litiges qui surviennent entre eux pour des raisons de propriété ou possession de terrains, seront jugés par le "chef cacique", avec la collaboration du "capitaine d'amis" et du missionnaire, qui tous participeront à la prise de décision et à l'exécution de ce qui a été décidé, restant ainsi en dehors de la juridiction des juges chiliens.⁴

De la part des indigènes libres, l'arrivée des missionnaires sur leur territoire ne fut pas chose aisée. C'est ce que laisse entendre un texte rapportant le dialogue entre le préfet des capucins italiens de Lonigo et un cacique d'Imperial, en 1849, lors d'un conflit au cours duquel plusieurs caciques avaient été arrêtés et mis en examen par la justice chilienne :

S'il est vrai que tu nous aimes, me dirent-ils, et que tu as tant de poids au gouvernement, rends-nous nos caciques et alors tu pourras fonder une mission chez nous, et nous permettrons que nos enfants apprennent à lire, bien que ceci soit contraire aux coutumes de nos aînés; mais après toi et tes missionnaires, aucun espagnol ne doit entrer.

La résistance indigène au baptême était considérée comme preuve de la barbarie dans laquelle vivaient ces peuples. Une fois encore les missionnaires ont dû faire la distinction entre l'annonce de l'Évangile et l'invitation des gouvernements nationaux à s'intégrer aux équipes civilisatrices pour éliminer les restes de barbarie qui empêchaient le progrès des nouveaux états nationaux. Les témoignages des missionnaires montrent à nouveau la difficulté à séparer ces deux intérêts opposés. Finalement, le pari missionnaire sera de poursuivre un double objectif: l'évangélisation et la civilisation par l'éducation :

⁴ Documents parlementaires de 1847 à 1851, cités par Rodolfo Vergara, *Vida y obras del ilustrísimo y reverendísimo señor doctor don Rafael Valentin Valdivieso*, Imprenta Nacional, Santiago, 1886, p. 292, note 1.

[...] les établissements éducatifs seront les moyens les plus efficaces, les agents les plus puissants, et je crois pouvoir le dire, les seuls [...] Parce que c'est dans ces établissements générateurs d'espoir qu'on peut créer un cœur nouveau dans les enfants indigènes [...] c'est là qu'ils peuvent développer leurs facultés morales et intellectuelles, c'est là qu'on peut leur inculquer la religion et la civilisation dès leur plus jeune âge, avant qu'ils ne s'imprègnent des coutumes sauvages de leurs parents⁵.

Reconnaître l'autre et sa communauté

La communication entre membres de cultures et de sociétés différentes s'effectue toujours par le biais d'une relation se trouvant au croisement des chemins de la reconnaissance mutuelle. Et je fais référence ici à la reconnaissance de l'autre et de sa communauté comme sujets individuels et collectifs ayant droit à l'autodétermination. Que vienne à manquer cette reconnaissance et la communication se bloque, les messages sont déformés, mal interprétés, incompris, jusqu'au rejet et la réponse violente. La question de savoir comment communiquer la nouveauté de l'Évangile au milieu de la violence de la conquête ou des "réductions" a été exprimée par un grand nombre de témoins, ecclésiastiques et laïcs, qui prirent parti pour les droits des indigènes, prenant sur eux la responsabilité de lier ces droits à l'Évangile. Pour eux, il était clair qu'on ne pouvait être fidèle à l'Évangile que si on renonçait à tout ce qui dénaturait le message qu'ils voulaient communiquer. L'Évangile leur paraissait incompatible avec la soumission coloniale. L'annonce de la parole de Dieu ne pouvait venir main dans la main avec l'opresseur. Sur notre continent, chaque missionnaire qui annonce l'Évangile aux peuples indigènes se trouve, tôt ou tard, en présence du dilemme de la reconnaissance de la valeur de leur culture, de leur religion, de leur organisation sociale, ou bien de privilégier la conversion au moyen du *Requerimiento*. Cela se fait certes sans les menaces de jadis, mais par de nouvelles stratégies qui, de manières diverses, disqualifient ou méconnaissent la façon de vivre, les

⁵ Victorino Palavicino, *Memoria sobre la Araucania por un misionero del Colegio de Chillan*, Imprenta Opinion, Santiago, 1860, p. 35.

croyances, voire la théologie des peuples indigènes. Dialogues stratégiques, inculturation superficielle, manipulation religieuse grâce à l'aide sociale, et bien d'autres formes tordues de la mission, finissent par être percées à jour dans leur intention de convertir l'autre en tant que païen porteur d'une religion et plus encore, d'une culture supposée sans avenir.

Quelle reconnaissance à l'heure de la mondialisation ?

Depuis le début de la modernité globalisée, les modèles de vie des peuples indigènes ont été disqualifiés. Leurs ressources naturelles sont surexploitées et on dégrade leurs écosystèmes en même temps que se mettent en place des programmes d'élimination de la pauvreté. Ils sont poussés vers les périphéries urbaines où ils sont exploités comme main-d'œuvre bon marché. Ils sont scolarisés dans des systèmes si inefficaces que l'on pourrait penser qu'on cherche plutôt à maintenir la fracture sociale qu'à la réduire. La dernière invention est la proposition qui leur est faite de s'incorporer au système par le biais de l'ethnotourisme. Les peuples indigènes vivent, encore, des temps violents.

Pour le clergé missionnaire, il n'est pas facile de percevoir cette violence étant donné qu'il est formé par le système qui menace les peuples indigènes. Il leur semble donc normal que les indigènes s'intègrent au "système unique". L'organisation tribale indigène continue à défier une institution ecclésiale qui présente encore beaucoup de traits monarchiques coloniaux. Les missionnaires qui se sont opposés à la violence de la conquête et aux tragédies de la colonisation renoncèrent à ce système en le dénonçant et en prenant parti pour les victimes. L'annonce de l'Évangile, aujourd'hui comme hier, exige de renoncer aux privilèges du système dominant. Alors seulement la dénonciation ne deviendra pas une simple stratégie de prosélytes et l'annonce de l'Évangile avec toute sa force libératrice pourra être entendue et accueillie par les peuples indigènes dans leurs cultures et leurs propres modèles de vie.

Fernando Diaz

Le Tripode de l'Église en Chine

Jean Charbonnier

Jean Charbonnier, prêtre pour les Missions Étrangères de Paris, est l'auteur d'une thèse sur L'interprétation de l'histoire en Chine contemporaine et de plusieurs autres ouvrages dont une Histoire des chrétiens de Chine. Il a passé de longues années en Asie où il a enseigné la philosophie et les religions chinoises. Depuis 1994, il est directeur du Relais France-Chine (Paris) au service des échanges culturels et religieux avec la Chine.

Depuis l'âge du bronze en Chine, les vases tripodes peuvent symboliser la relation de la terre au ciel dans le rituel d'une offrande sacrificielle. L'Église en Chine accomplit sa mission en reposant sur trois pieds: le pied de la politique religieuse gouvernementale, le pied de la fidélité ouverte à Rome des catholiques « clandestins » et le pied de la fidélité voilée des catholiques « officiels ».

La politique religieuse gouvernementale

Après avoir été pratiquement anéanties au cours des dix années de la Révolution culturelle, les religions en Chine ont retrouvé droit de cité depuis 1978. Les religions sont dotées d'un statut officiel. Les restaurations de temples et d'églises sont en partie financées par l'État. Chaque religion publie un magazine officiel où s'affiche la coopération entre les chefs religieux et les cadres politiques. Des dizaines de milliers de mosquées, environ sept

mille églises protestantes et quelque six mille églises catholiques ont été rouvertes de 1978 à 2007. Les fidèles sont même encouragés à s'y rendre. Ceux qui se réunissent clandestinement peuvent faire l'objet de poursuites judiciaires.

Les croyants sont d'ailleurs systématiquement encouragés à se montrer bons citoyens. Les théoriciens communistes admettent de plus en plus l'apport des religions à la culture, à la morale et à l'ordre social. Ils pensent toujours que la religion est une compensation illusoire aux insuffisances de l'économie. Or les inégalités sociales et l'exploitation des pauvres sont des réalités criantes dans la période actuelle de réforme économique : ouvriers non payés, paysans dépouillés de la terre qu'ils cultivent sans compensation suffisante, travailleurs migrants sans écoles pour leurs enfants, etc. La société chinoise grince de partout. Les religions peuvent mettre de l'huile dans les rouages, assurer le maintien de la stabilité et renforcer le Parti au pouvoir. Dans cette optique, il n'est pas question que les religions jouent un rôle prophétique et dénoncent les injustices. L'encadrement politique des religions demeure assuré par trois organismes.

En premier lieu, le *Bureau des affaires religieuses* qui dépend du Conseil d'État. C'est un peu l'équivalent du ministère des rites dans la Chine ancienne. Le Bureau national est installé à Pékin. Il existe des bureaux analogues dans les autres municipalités, dans les capitales provinciales et à l'échelon local au niveau des cantons (*xian*). Le Bureau des affaires religieuses met en œuvre la politique officielle de liberté religieuse en veillant à la restitution d'une partie des propriétés religieuses et à la construction d'églises et de temples. Il encourage en même temps les croyants à apporter leur concours à la modernisation du pays.

À l'échelon national, la *Conférence Consultative Politique du Peuple Chinois* (CCPPC) réunit plus de deux mille délégués des partis politiques non-communistes, des professions, des associations de femmes et de jeunes, des minorités ethniques et des religions. Outre cette représentation nationale, la CCPPC a ses comités régionaux dans chaque province. Les représentants des diverses religions se réunissent ainsi chaque mois. Moines bouddhistes, imams musulmans, pasteurs protestants et prêtres catholiques

ont ainsi l'occasion de se connaître et de travailler ensemble à la mise en œuvre efficace de la politique religieuse. Ils veillent en particulier à obtenir la restitution des locaux nécessaires à l'exercice du culte. Il en résulte un œcuménisme officiel essentiellement pratique qui n'entraîne pas de dialogue interreligieux mais qui permet des relations amicales.

Dès le début du régime, les grandes religions de la Chine ont dû former des *Associations de croyants* garantissant leur loyalisme politique. En 1951, le Mouvement patriotique des Trois Autonomies (de gouvernement, de finances et de propagation) a été inauguré par les protestants. L'*Association patriotique des catholiques* est fondée le 15 juillet 1957. Les associations des protestants et des catholiques portent le qualificatif « patriotiques » car elles sont appelées à lutter contre l'impérialisme étranger et à promouvoir l'indépendance nationale.

En mai 1980, deux nouveaux organismes catholiques sont créés : la *Commission des affaires religieuses* et la *Conférence épiscopale*. Dans les années 2000, la direction de l'Église est assurée par deux organismes qui marchent la main dans la main : l'Association patriotique des catholiques et la Conférence épiscopale. Un Congrès national des représentants catholiques a lieu en principe tous les cinq ans. L'Association patriotique y a plus de poids que la Conférence épiscopale. La grande majorité des catholiques est en profond désaccord avec ses positions indépendantistes vis-à-vis de Rome.

Récurrence de la tradition étatique chinoise

Religion et politique sont étroitement intégrées depuis les origines de la civilisation chinoise. À l'époque où Platon rêvait d'un État gouverné par les philosophes, Confucius cherchait à harmoniser le gouvernement des principautés chinoises avec la Loi du Ciel. Mais tandis que la pensée platonicienne introduisait en Occident une scission marquée entre le temporel et le spirituel, Confucius aidait à souder comportement politique et ordre rituel. Tous les citoyens doivent adhérer à cet ordre officiel sous peine d'être considérés comme éléments subversifs et traîtres au

pays. Les religions autres que le confucianisme officiel ne sont tolérées que dans la mesure où elles se moulent dans les vases sacrés du rituel impérial. L'administration impériale réagit à toutes ces manifestations de religiosité populaire non-conformes aux rites officiels en les qualifiant d'« hérésies » ou *Xie jiao*, faux cultes. Les mesures répressives forcent ces religions populaires à entrer dans la clandestinité et à s'organiser en sociétés secrètes.

L'histoire de la pénétration chrétienne en Chine se greffe sur ce contexte politico-religieux. Vers la fin du XVI^e siècle, Matteo Ricci, ce « Lettré d'Occident », fait une présentation humaniste et morale de la foi catholique. Il recueille l'assentiment de fonctionnaires éclairés. Ses amis sont souvent des réformateurs qui voient dans l'intégrité des jésuites et leur doctrine un moyen de revigorer le confucianisme officiel. Ils visent à corriger la corruption rampante dans l'empire Ming décadent.

Et pourtant les critiques de la doctrine catholique vont se multiplier au cours du XVII^e siècle. Des fonctionnaires xénophobes et conservateurs ne manquent pas de dénoncer les aspects subversifs du christianisme. Comme le fait bien remarquer M. Jacques Gernet: « En se plaçant en dehors et au-dessus de l'ordre socio-politique au lieu de se fondre en lui et de le renforcer comme le font les cultes réguliers, le christianisme menace cet ordre de destruction. Lui étant extérieur et d'une autre nature, il tend à ruiner les bases mêmes d'une société et d'un État qui reposent sur le respect d'un ordre total qui ignore l'opposition du spirituel et du temporel ».

L'obéissance des chrétiens aux étrangers de Macao et à « l'empereur de la religion » (*jiaohuang*) à Rome attire les soupçons de lettrés hostiles. Ce danger d'ingérence dans les affaires chinoises devient menace plus ouverte avec la mission du légat Charles Maillard de Tournon auprès de l'empereur Kangxi en 1705. Le légat du pape diffuse dans l'empire chinois les directives interdisant aux chrétiens la pratique des rites en l'honneur de Confucius et des ancêtres. Il est de suite banni à Macao. Car ne pas pratiquer le rituel confucéen, c'est manquer de piété filiale, le sacro-saint principe du *xiao* qui régit l'obéissance des sujets à leur souverain. C'est trahir le pays.

La décision romaine ignore ainsi les nécessités diplomatiques de compromis avec la nature particulière de la civilisation politique chinoise. Elle n'est pourtant pas arbitraire. Elle est même bien fondée en théologie. Elle souligne la transcendance de Dieu et annonce un salut par grâce. Elle n'est pas antichinoise, comme certains ont voulu le faire croire, mais elle met en cause l'identification du temporel et du spirituel si enracinée dans la tradition étatique chinoise. Plus tard, les révolutionnaires chinois du XX^e siècle et les communistes auront, eux aussi, l'audace d'abolir l'ordre rituel impérial. Mais ils le rétabliront sous l'égide du Parti au pouvoir.

L'attitude du Parti a en effet bien évolué au cours des années 1980. Confucius est à nouveau honoré comme grand éducateur. Les excès inhumains de la révolution culturelle ont entraîné par contrecoup un retour à la tradition humaniste chinoise. Grâce au développement de ce socialisme confucéen, l'État chinois retrouve une idéologie d'ordre rituel dans lequel les religions peuvent être intégrées suivant les mêmes critères qu'autrefois : moralité et utilité sociale.

Le compromis des catholiques « officiels »

Lors de l'établissement de la République populaire de Chine le 1^{er} octobre 1949, les diocèses de Chine étaient administrés pour la plupart par des étrangers appartenant à de nombreux instituts missionnaires d'Europe et d'Amérique. En l'espace de deux ou trois ans, tous ces missionnaires sont chassés de Chine au nom de l'indépendance nationale et de la lutte contre l'impérialisme étranger.

Dès lors, les catholiques chinois se trouvent seuls, désarmés, souvent sans évêque, face à un gouvernement révolutionnaire rompu à des pratiques policières implacables. Après le départ des missionnaires, la campagne de répression se poursuit violemment contre les prêtres, religieuses et laïcs chinois. Les nouveaux maîtres du pays veulent leur faire abjurer leurs liens avec l'étranger. Prenant modèle sur quelques Églises protestantes indépendantes et gouvernées par des pasteurs uniquement chi-

nois, le gouvernement communiste met en œuvre dans les Églises protestantes et catholique le *Mouvement patriotique des Trois Autonomies* de gouvernement, de financement et de pratique religieuse. La résistance catholique à ce mouvement de réforme se révèle vigoureuse et tenace. Mais à la suite de pressions insoutenables et de manipulations, l'*Association patriotique des catholiques* est enfin créée en juillet 1957 suivant les orientations données par Zhou Enlai. L'année suivante, en avril 1958, les deux premiers évêques sont consacrés sans l'accord de Rome. Suit la fermeture progressive de nombreuses églises, l'arrestation de la plupart des prêtres et leur envoi dans des camps de travail forcé. La *Grande Révolution* culturelle prolétarienne de 1966 met le point final à l'existence de l'Église visible.

Après la mort de Mao Zedong en septembre 1976 et la chute des activistes révolutionnaires de la « Bande des Quatre », Deng Xiaoping relève le pays grâce à une politique pragmatique d'ouverture pour la modernisation du pays. Les religions retrouvent le droit d'exister et de participer à la vie du pays dans le cadre de la *Conférence Consultative Politique du Peuple Chinois*. Les prêtres rentrent de leurs camps de travail forcé. Ils retrouvent leurs églises plus ou moins ruinées, ou transformées en habitations, en usines, en dépôts de bois, etc. Bien que déjà vieillissants, ils se remettent courageusement à l'œuvre. Ils enseignent le latin à quelques jeunes en vue de les envoyer au séminaire et d'assurer la relève. Un premier séminaire est ouvert à Shanghai en 1982. Il s'agit d'un séminaire autorisé et donc contrôlé de près par le gouvernement.

Un partage se fait alors. Face à la résurgence de l'Association patriotique et à son principe d'indépendance, certains prêtres préfèrent retourner dans leur camp de travail où ils ont parfois acquis une certaine notoriété et fait un certain nombre de conversions. D'autres choisissent de composer avec les exigences gouvernementales en vue d'ouvrir à nouveau leur église et d'y célébrer ouvertement la messe et les sacrements. Grâce à eux, l'Église retrouve une existence officielle au sein de la population chinoise. Leur ouverture sur la société chinoise libère l'Église du ghetto où l'avaient enfermée les persécutions séculaires. Le christianisme devient une des religions officielles de la Chine et

n'est plus rejeté comme « religion étrangère ». Les convertis sont nombreux et forment des communautés ferventes de classe moyenne dans les grandes villes. Leur participation active à la vie du pays répond aux orientations conciliaires de la Constitution *Gaudium et spes*. Depuis quelques années, ils peuvent organiser des services sociaux et témoigner ainsi concrètement du message d'amour de l'Évangile. Les catholiques se sont en effet initiés aux orientations du 2^e Concile du Vatican. Ils ont réussi leur réforme liturgique en l'espace de 15 ans. Les groupes de lecture de Bible tendent à se multiplier dans le pays. L'outil informatique est utilisé à grande échelle. De nombreux diocèses ont ouvert un site sur le web. Publications, vidéo CD et DVD reflètent une nouvelle animation des communautés urbaines qui sont heureuses de témoigner ouvertement de leur foi. Ces chrétiens « officiels », c'est-à-dire officiellement reconnus par l'État et indépendants de Rome, font tout pour prouver leur fidélité au pape et mettre leur Église au diapason de la vie de l'Église universelle.

L'intransigeance des catholiques « clandestins »

La presse internationale nous donne une autre image de l'Église en Chine. Les médias portent l'attention sur des arrestations de prêtres ou d'évêques et sur le manque général de liberté d'expression. C'est un fait que de nombreux catholiques demeurent dans la clandestinité en rejetant le contrôle de l'Association patriotique. Les catholiques ne demandent pas mieux que d'être bons citoyens. Mais ils ne peuvent tolérer que l'Association leur impose une indépendance totale vis-à-vis de Rome, ce qu'ils considèrent comme une infidélité au pape et à l'Église. Ces catholiques déplorent que nombre d'entre eux acceptent un compromis avec le gouvernement en vue de pouvoir ouvrir des églises et pratiquer ouvertement leur foi. Leur loyalisme envers le pape s'est affirmé dès les années 1950 lors de la campagne pour la réforme de l'Église et les Trois Autonomies. En juin 1958, l'encyclique *Ad apostolorum principes* condamne l'Église patriotique et les élections illégales d'évêques. C'est de cette confrontation qu'est née l'Église clandestine formée d'évêques, de prêtres

et de chrétiens intégralement fidèles à l'Église catholique et à son pasteur.

Les événements postérieurs encouragent son développement. De 1966 à 1976, dix années de Révolution culturelle plongent la totalité des chrétiens dans une clandestinité de fait, tous les lieux de culte étant fermés et la plupart des prêtres et religieuses étant dans les prisons ou dans les camps de travail. On prie encore dans le secret des maisons chrétiennes, mais il faut enfouir les livres religieux, et les parents craignent quelquefois d'être dénoncés par leurs enfants.

Lors de la nouvelle politique de liberté religieuse inaugurée en 1978, les catholiques demeurés dans l'ombre refusent de faire surface en pactisant avec l'Association patriotique. Plutôt que de fléchir sur des principes pour lesquels ils ont souffert vingt ans de prison, de nombreux prêtres demeurent cachés. Ils lancent à Rome des appels désespérés, demandant des évêques. Des facultés assez larges sont alors accordées aux prêtres et évêques de Chine pour qu'ils puissent assurer la vie sacramentelle des chrétiens. Les évêques peuvent, avec l'accord de Rome, nommer et consacrer leurs successeurs et même choisir des pasteurs qualifiés pour les diocèses voisins qui seraient sans évêques. Rome souhaite pourtant que ces facultés ne soient utilisées qu'avec la plus grande retenue, car la diplomatie vaticane s'efforce en même temps d'œuvrer à un accord avec le gouvernement chinois.

Ce combat des plus faibles a pour effet de maintenir le cap de l'Église en Chine. L'opposition des clandestins à la politique religieuse officielle n'est en aucune façon motivée par des intentions de dissidence politique. C'est pour des raisons de foi que les clandestins se trouvent acculés à l'illégalité. Les clandestins pour leur part soulignent l'unité de l'Église sous la direction du successeur de Pierre. Ils craignent une altération de la foi si ce lien avec Rome est rompu. Ils savent que la politique athée du Parti consiste à transformer peu à peu les doctrines religieuses en service actif de développement social, les croyances étant jugées négatives. Et le Parti s'efforce de transformer ces éléments négatifs en éléments positifs. Les chrétiens clandestins sont guidés

par un *sensus fidei* trempé par les persécutions. Ils craignent toute altération de la foi.

La diplomatie romaine

Face aux souffrances et aux requêtes de l'Église en Chine, la tâche n'est pas facile pour Rome. D'une part, les Chinois patriotiques et clandestins demandent des directives claires, chacun en faveur de son camp. D'autre part, ces mêmes Chinois, profondément patriotes et fiers de leur culture, redoutent une ingérence de l'étranger dans leurs affaires intérieures.

Dans les années 1980, la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples ne pouvait rester insensible aux requêtes multiples qui lui parvenaient des chrétiens clandestins. Ils demandaient surtout des pasteurs et des directives confirmant leur bon droit. Le 3 octobre 1988, des directives préparées depuis plus de deux ans furent finalement envoyées confidentiellement à tous les évêques et supérieurs religieux du monde entier. Ces directives en huit points demandaient clarté et charité dans les relations avec l'Église de Chine. Clarté: il ne peut y avoir d'Église catholique sans le pape, successeur de Saint Pierre. Charité: les personnes adoptant des positions erronées sont souvent victimes de pressions insurmontables et demandent à être comprises.

La Secrétairerie d'État, pour sa part, cherchait depuis des années à améliorer les relations entre le Saint-Siège et le gouvernement chinois. En mai 1989, un représentant du Saint-Siège, M^{gr} Jean Paul Gobel, vient s'installer discrètement à Hongkong pour étudier la situation de l'Église en Chine et discerner les possibilités de relations. Il est officiellement attaché à la nonciature des Philippines. Le rôle du chargé d'affaires à Taiwan est réduit au soin des seules affaires religieuses de l'île et non plus de la République de Chine dont le gouvernement de Taipei clamait le contrôle. Mais Pékin exige une rupture complète des relations Vatican-Taiwan

Pékin exige aussi que le Vatican s'abstienne « d'ingérences dans les affaires intérieures de l'Église en Chine ». Il s'agit surtout des

ordinations d'évêques. Rome met un terme à l'usage des facultés utilisées par les évêques clandestins sous prétexte de persécution. De son côté, Pékin s'abstient de protester contre les « normalisations » discrètes d'évêques « officiels » par le Vatican. Le représentant du Saint-Siège domicilié à Hongkong joue un rôle de plus en plus concret. M^{gr} Filoni succède à M^{gr} Gobel et M^{gr} Eugène Nugent prend la relève de M^{gr} Filoni. Officiellement chargé d'étudier la situation en Chine, il gère en fait les dossiers des évêques de Chine et joue un rôle important d'intermédiaire. M^{gr} Filoni qui bénéficie d'une longue expérience de la Chine devient substitut au Saint-Siège en mai 2007.

De petits pas sont donc faits de part et d'autre, avec des motivations fort différentes. Pékin voit d'abord l'intérêt politique de l'opération: isoler Taïwan, retirer ses raisons d'être à l'Église clandestine, retrouver un certain crédit moral dans l'opinion internationale, surtout à l'approche des jeux olympiques à Pékin en août 2008. L'intérêt de Rome est d'abord religieux: assurer la paix et l'unité de l'Église en Chine, débloquent les barrières qui empêchent des échanges vitaux pour l'épanouissement de la vie chrétienne, examiner la question d'une refonte des diocèses de Chine, œuvrer à une liberté religieuse réelle. Une grande réunion de deux jours a pris place en janvier 2007 avec une bonne participation chinoise des évêques et cardinaux de Hongkong, Taïwan et Macao. Le pape s'est appuyé sur cette consultation pour préparer sa *Lettre aux catholiques de Chine* (voir p. 262). Il a également été décidé de créer une commission spéciale pour traiter des affaires de l'Église en Chine.

Jean Charbonnier

CELAM : Aparecida mai 2007

François Glory

François Glory est prêtre des Missions Étrangères de Paris. Il a vécu et travaillé pendant 25 ans au Brésil. Il est actuellement responsable du service « Prêtres étudiants asiatiques » à Paris.

La V^e Conférence du CELAM, à Aparecida au Brésil, s'est achevée et ses résultats sont surprenants. La raison de cet optimisme est due en partie au document final, mais surtout au consensus général qui s'en dégage. Ce document, tronqué en plusieurs de ses passages délicats, utilise parfois un langage désincarné pour éviter de s'engager sur des sujets brûlants, comme celui des ministères, par exemple. Par contre, il faut reconnaître l'esprit de dialogue et la grande liberté dont ont joui les participants. Ce qui était considéré, quinze ans auparavant à Santo Domingo (République Dominicaine), comme subversif par les adversaires de la ligne de Medellin, refait surface dans les déclarations d'Aparecida. Il n'y a donc point rupture mais continuité avec Medellin et Puebla. En effet, sont réaffirmées d'une part la méthode du *voir, juger, agir*, source d'inspiration de la théologie de la libération, dont le point de départ s'inspire de la réalité socio-économique et, d'autre part l'importance des CEBS (*Communautés ecclésiales de base*) qui ont fait leurs preuves ces dernières décennies en proposant une nouvelle manière de faire Église. Ces communautés sont le signe vivant d'une Église qui croit en la force des pauvres, ainsi l'*option préférentielle pour les pauvres* retrouve-t-elle toute son actualité et son droit de cité. La plupart des commentateurs ont souligné l'événement.

Continuité

Il eût été fort dommageable de ne pas renouer avec une *praxis* pastorale née à la suite du concile Vatican II. Dans les décennies 1970 et 1980, l'Église d'Amérique latine était devenue une référence par ses prises de positions prophétiques contre les régimes dictatoriaux de l'époque, et par l'exemple de ses pasteurs qui surent être cohérents avec leurs déclarations. Un des défis pour la Conférence restait d'oser réaffirmer pastoralement la valeur indéniable des CEBS. Cette nouvelle manière de *faire Église* n'avait-elle pas été, au cours des années, remise en cause et interdite de cité dans de nombreux diocèses? Deux exemples suffisent: Récife où le nouvel archevêque alla jusqu'à expulser des prêtres qui voulaient continuer l'œuvre de D. Helder, et San Salvador où le successeur de D. Oscar Romero s'ingénia à être le contraire de son prédécesseur. Au modèle qui s'inspirait d'une Église *peuple de Dieu*, s'opposait une vision plus cléricale. Deux ecclésiologies s'affrontaient à chaque assemblée, dont l'une avait le soutien de Rome, et le combat devenait parfois dramatique pour l'unité pastorale de l'Église.

Si, dans sa rédaction finale, le texte est parfois confus, la lecture entre les lignes fait deviner la cohérence de ceux qui ont travaillé en amont. Prenons l'exemple de *l'option préférentielle pour les pauvres*, acte majeur de Medellín. *L'option préférentielle évangélique pour les pauvres*, heureuse expression, employée par Benoît XVI dans son discours d'ouverture, a permis ainsi aux évêques de la reprendre sans la vider par des considérations pseudo spirituelles sur les conséquences politico-sociales qu'elle présuppose. La porte, au lieu de se fermer sur le monde, venait de s'ouvrir.

Il est vrai que les premières images qui nous sont parvenues par la presse du voyage de Benoît XVI sont assez négatives: un pape évoquant l'excommunication et qui feint d'ignorer pour des raisons hautement théologiques l'histoire sanglante de l'évangélisation par les *Conquistadores*. L'arbre de Benoît XVI cachait-il la forêt? Les évêques latino-américains ont évité l'écueil et ont su trouver dans le discours du pape des éléments leur permettant de retrouver leur authentique forêt et sa théo-diversité. Qui aurait pu s'opposer aux paroles de Benoît XVI? Cependant par-

ler d'option pour les pauvres et ignorer ce qu'elle exige pour la rendre crédible était bien un des enjeux de cette Conférence. Le CELAM allait-il abandonner ce thème qui l'a orienté et porté durant des décennies, même s'il a aussi creusé le fossé entre la vague prophétique¹ et le courant de la restauration qui l'a suivie, relayé par l'*Opus Dei* ou les mouvements charismatiques. Comment un groupe devenu au cours des années minoritaire pouvait-il défendre encore la voix des pauvres? Passe encore en temps de dictature et d'oppression, mais dans le contexte actuel, l'Église a perdu, au profit des changements politiques et en raison des discours conservateurs, le poids moral dont elle avait le privilège autrefois dans son combat en faveur des pauvres. Selon certains analystes, l'insistance à maintenir son option pour les pauvres fait perdre du terrain à l'Église catholique devant l'avancée des Églises évangéliques. Elle est accusée de troquer sa mission spirituelle au profit d'un discours sociopolitique désuet.

Dialogue entre la foi et la vie

Que s'est-il donc passé à Aparecida pour que l'assemblée passe en quinze jours d'un pessimisme chronique à un optimisme serein? Un coup de l'Esprit Saint, diront ceux qui lui font confiance contre toute espérance. Ironie du sort, diront d'autres et bon retour du balancier après les 25 années de Jean-Paul II. Ironie, car cette petite accélération est provoquée par celui de qui on attendait un bon coup de frein! Une saine théologie peut-elle freiner l'action de l'Esprit? L'éditorial de *la Croix* du vendredi 1^{er} juin, au lendemain de la Conférence, s'empressait d'annoncer la bonne nouvelle: « L'Histoire dira peut-être, un jour, que la première empreinte forte de ce pontificat se situe à Aparecida [...]. Décision inattendue, annoncée hier par les responsables de la première communauté catholique du monde, de répondre à cet appel par une "grande mission continentale" s'appuyant,

¹ Dont toutes les grandes figures ont disparu ou n'étaient pas à Aparecida : Dom Helder Câmara, Dom Manuel Larrain Errazuriz, Dom Raul Silva Henriquez, Dom Proaño, Dom Ivo Lorscheiter et Dom Aloisio Lorscheider, Dom Luciano Mendes, Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Oscar Arnulfo Romero, etc.

non seulement sur les grands mouvements dans le vent, mais sur les communautés chrétiennes à échelle humaine. Y compris les fameuses "communautés de base", réputées démodées et jugées sulfureuses il n'y a pas si longtemps, notamment aux yeux d'un Joseph Ratzinger ».

L'option préférentielle pour les pauvres acceptée comme priorité passe donc par la revitalisation et la pleine reconnaissance des communautés ecclésiales de base. Avec elles est réhabilité l'outil: *voir, juger, agir*, considéré longtemps comme un instrument d'analyse inadéquat, car il privilégie la réalité sociologique au détriment de la vérité de la foi. Admettre l'articulation entre ces trois éléments: *l'option pour les pauvres, les CEBS et la méthode voir, juger, agir*, c'est aussi reconnaître le bien-fondé de la théologie de la libération qui naît de l'expérience d'une vie pastorale au cœur des pauvres, dans un dialogue permanent entre la foi et la vie. Fernando Altemeyer écrit: « La Christologie latino-américaine (en particulier dans l'œuvre de J. Sobrino) se fait à partir de la douleur humaine, spécialement de l'humanité souffrant dans sa chair et son corps. La Christologie européenne se fait à partir du savoir humain et de l'angoisse existentielle dans son âme et esprit » (Journal *O Estadão* de S. Paulo du 25/03/07).

L'esprit d'Aparecida

La Conférence a pris acte du fait que beaucoup en Amérique Latine ne sont pas encore totalement évangélisés au sens où ils se définissent comme croyants mais ignorent le contenu du message évangélique, le mystère pascal en particulier. D'où un appel à se mettre en état de mission qui concerne toutes les catégories de croyants. À Medellin, l'Église allait vers les pauvres, et ceux-ci, en rejoignant l'Église, ont appris à comprendre leur histoire faite de souffrance et d'exploitation en trouvant dans l'épopée de l'Exode des similitudes avec certains aspects de leur propre vie. Dans toute l'Amérique latine, se répandirent des milliers de CEBS où les pauvres réunis en petits groupes apprenaient à devenir acteurs de leur histoire en gérant leur communauté de croyants ou en participant à divers mouvements de libération soutenus par l'Église. Il s'agit maintenant de faire non seulement

de tout baptisé un missionnaire, mais aussi de reconnaître qu'un des moyens privilégiés de la mission est la *communauté ecclésiale de base* qui a permis à tant de pauvres de prendre conscience de leur force quand ils savaient s'organiser. L'accent d'Aparecida, qui reprend l'intuition des Conférences précédentes, se porte à travers la reconnaissance des CEBS sur la dimension collective du salut. La force de ces communautés consiste dans leur capacité à produire un certain type de chrétiens actifs, dont la caractéristique principale est la solidarité entre les plus pauvres.

Comme le souligne avec enthousiasme Dom Demétrio Valentino, délégué brésilien à la V^e Conférence: « le contexte est beaucoup plus riche que le texte ». Un texte écrit par 250 auteurs et acteurs est forcément le fruit d'un compromis. La première version a été entièrement refondue, et la suivante, corrigée par deux mille amendements! L'événement se situe dans le résultat où apparaît un large consensus autour de thèmes jusqu'alors considérés comme explosifs, qui n'arrivaient à passer dans les textes antérieurs qu'après le forcing de grandes figures prophétiques.

L'utopie créatrice de la Conférence

La Conférence lance un appel à être disciple du Christ *pour construire un continent de vie, d'amour et de paix. À ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples (Jn 13, 35)*. Il ne s'agit plus de faire prendre conscience aux pauvres que le Dieu qu'ils découvrent dans la Bible est celui qui veut les libérer. Maintenant, à leur tour, les communautés doivent devenir missionnaires et annoncer à leurs frères et sœurs encore marginalisés et exploités ce message de libération qu'elles ont reçu, en croyant à la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Lui seul, devant les échecs des entreprises humaines, peut nous donner le courage de transformer cette société violente, injuste et corrompue, en un monde de frères solidaires.

La V^e Conférence est le fruit d'une Église en recherche dont le centre et la périphérie restent en dialogue permanent. Les décisions de l'épiscopat se nourrissent de l'expérience concrète des

communautés, et une écoute attentive de la réalité du continent ne peut que produire une petite merveille théologique du genre: « l'option préférentielle pour les pauvres est un des traits qui marquent la physionomie de l'Église latino-américaine » (*D. A.*, n° 405). « Notre foi proclame que Jésus Christ est le visage humain de Dieu et le visage divin de l'homme, pour cela l'option préférentielle pour les pauvres est implicite dans la foi christologique du Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, pour nous enrichir de sa pauvreté. Cette option naît de notre foi en Jésus Christ, le Dieu fait homme, qui s'est fait notre frère » (*D. A.*, n° 406). Avant d'être une option politique, *l'option préférentielle pour les pauvres* est une exigence théologique, déclare le texte. Voici un des résultats du long travail de la théologie de la libération. Désormais, toute réflexion théologique ne peut faire l'impasse sur la réalité vécue par la grande masse de ceux qui souffrent. Le reste en découle. En lisant ce paragraphe, nous réalisons tout ce qu'il a fallu de souffrances et de patience dans la lutte de chaque jour, pour que ce passage s'effectue. Il n'est pas le résultat d'une assemblée qui serait, elle seule, devenue prophétique, mais le fruit d'une Église peuple de Dieu, présente à Aparecida par ses délégués et les milliers de pèlerins, priant avec ardeur, petits et pauvres, venus rappeler aux membres de l'assemblée leur lourde responsabilité. Le souffle des CEBS a été plus fort que les vents contraires.

Donnons la parole à Dom Geraldo Majella Agnelo, archevêque de Salvador, cardinal et primat du Brésil: « La V^e Conférence générale de l'Épiscopat Latino Américain et des Caraïbes, réalisée à Aparecida-São Paulo du 13 au 31 mai dernier, a écrit un document qui sera un nouveau pas dans la pérégrination de l'Église, spécialement depuis le concile œcuménique Vatican II. Elle donne continuité et, en même temps, récapitule le chemin de fidélité, rénovation et évangélisation de l'Église latino-américaine au service de ses peuples, qui s'est exprimée opportunément dans les précédentes Conférences Générales de l'Épiscopat à Rio en 1955; à Medellin, en Colombie, en 1968; à Puebla, Mexique, en 1979; à Saint Domingue, en 1992 » (Article du 14/06/07 sur le site de la CNBB).

Cet événement est marquant, car il se situe dans le sillage de la vision ecclésiale adoptée au concile Vatican II. Maintenant, ces orientations doivent arriver jusqu'au plus profond des communautés et leur donner l'ardeur missionnaire souhaitée. Elles remonteront ensuite telle une lame de fond balayant toute la profondeur dans un va-et-vient permanent entre le centre et la périphérie. Les CEBS ne seront plus la religion d'une minorité face aux religions chrétiennes des autres, dans lesquelles nous pouvons inclure la galaxie des Églises évangéliques en pleine expansion. Elles permettront de trouver les chemins du dialogue interreligieux d'une part, et d'autre part, en inventant une nouvelle manière de *faire Église*, elles seront semences de transformation de la société.

L'Église réapprend sans cesse que la rencontre avec Dieu passe inexorablement par des chemins de pauvreté. Tout autre langage est superflu et trahit la distance qui demeure entre l'idéal évangélique et la réalité.

François Glory

Colloque Populorum progressio
Un message pour le XXI^e siècle
à l'Abbaye Saint Jacut de la Mer
et à la Cathédrale St Etienne de St Brieux
du 4 au 7 octobre 2007

Programme du colloque

Jeudi 4 octobre

Soirée amicale à l'Abbaye

Vendredi 5 octobre

Cardinal Paul Poupard, *Populorum progressio* dans la pensée sociale de l'Église

François Régis Hutin, *Populorum progressio*, fruit de toute une vie (Père Lebreton)

Chico Whitacker, de *Populorum progressio* à la mondialisation humanisée

Table ronde

Évocation des pionniers et des acteurs du développement dans une ambiance celtique

Samedi 6 octobre

Synthèse des contributions

Travaux par atelier

Mise en commun, débat

Dimanche 7 octobre

Séance plénière, conclusions, suites à donner

À la cathédrale de St Brieux, présentation des propositions du colloque – Célébration eucharistique et envoi

Renseignements

Secrétariat du Colloque Populorum Progressio

8, rue Jean Disalcéat

37760 Saint-Grégoire

Tel 06 37 87 89 90 — e-mail : colloque.pp@voila.fr

Nouvel élan missionnaire de l'Église en Amérique latine – et en Autriche ?

Franz Helm

Le P. Franz Helm, SVD, a exercé pendant six ans au Brésil où il a également soutenu une thèse de doctorat en missiologie. Il enseigne la théologie de la mission et travaille pour un organisme qui promeut la conscience missionnaire dans l'Église d'Autriche.

Les grands médias ont largement couvert la visite du pape au Brésil, ce qui a permis aux catholiques de l'Autriche de se rendre compte de la réalité ecclésiale au Brésil et dans toute l'Amérique latine. Cependant, le motif de cette visite, c.-à-d. la cinquième conférence générale des évêques d'Amérique latine et des Caraïbes, qui a eu lieu du 13 au 31 mai au sanctuaire marial brésilien d'Aparecida, fut à peine perçu. Et cela malgré le fait que 40% de tous les catholiques vivent dans cette région et que le thème principal de la conférence, *la mission* – une réalité qui ne cesse d'évoluer aux plans social et ecclésial – prend une importance grandissante en Autriche.

Afin de combler cette lacune, la coordination pour le développement international et la mission (KOO, un organisme de la conférence épiscopale) et quelques instituts missionnaires ont organisé des journées d'études sur Aparecida. Les participants se sont réunis du 11 au 12 juin dans le centre de formation St Gabriel, où ils ont pris connaissance du déroulement et des

résultats de la conférence. Ils se sont en outre demandé ce que Aparecida peut signifier pour l'animation missionnaire et l'action en faveur de la solidarité mondiale en Autriche.

Les participants étaient surtout des hommes et des femmes d'Église très engagés: des collaborateurs d'organismes d'entraide, des religieux et des religieuses, des prêtres, des assistants paroissiaux et des professionnels divers. Ils partaient tous de la même conviction fondamentale: « nous participons à la *Missio Dei* » (cf. AG, 2). La mission de Dieu est à la fois universelle et concrètement située dans des contextes divers. L'étude du processus de réflexion et du cheminement missionnaire des Églises latino-américaines peut aider les chrétiens autrichiens à mieux comprendre la mission dans leur propre contexte et à élaborer leur propre plan d'action.

Exposé de Paulo Suess

Paulo Suess, membre de l'Association des théologiens *Amerindia*, a suivi la conférence de très près. Il était donc en mesure de donner une information de première main. Son exposé, par ailleurs fort apprécié, fut le point de départ de la réflexion en commun.

Selon Paulo Suess, cette conférence a donné aux évêques du sous-continent où vit le plus grand nombre de catholiques, la chance d'élaborer eux-mêmes un document, ce qui n'est guère possible lors d'un synode continental à Rome. Un événement important quinze ans après Santo Domingo! Pendant les années de préparation, beaucoup de communautés et d'experts se sont réunis pour réfléchir au thème *Disciples et missionnaires de Jésus Christ, afin que nos peuples aient la vie en Lui*. Le processus de préparation a contribué au développement d'un sentiment d'une plus grande unité dans le continent. Les évêques ont continué ce même processus à Aparecida où ils ont beaucoup appris les uns des autres dans un esprit de dialogue. Une grande diversité d'expériences pastorales et de positions théologiques s'y est manifestée. Paulo Suess divisait les évêques en cinq groupes: les évêques engagés dans la ligne de la théologie de la libération, les

« bons pasteurs » expérimentés, les évêques marqués par les mouvements ecclésiaux, les représentants de la centralisation romaine et les pragmatiques n'appartenant à aucun autre groupe. Le document final, rédigé dans la crypte de la basilique, reflète cette multiplicité et on y trouve côte à côte plusieurs opinions concurrentes. Pendant les séances plénières, quelques participants ont demandé à plusieurs reprises et avec insistance que certaines opinions soient intégrées dans le document final. L'assemblée y consentit, mais le comité de rédaction, soumis à un contrôle intensif des représentants du Vatican, les éliminait régulièrement. Malgré ces mésaventures, les travaux se déroulèrent dans une bonne atmosphère, caractérisée par la ferme volonté d'arriver à un consensus.

La visite du pape a eu un impact décisif sur Aparecida. Dans son discours d'ouverture, il en a clairement délimité le cadre théologique. L'afflux énorme de pèlerins – des dizaines de milliers de gens très simples qui accompagnaient les évêques dans la prière –, la « tente des martyrs » et le pèlerinage des communautés de base ont également eu une influence non-négligeable. La présence de tous ces gens dans le sanctuaire rappelait continuellement aux évêques qu'ils devaient tenir compte des attentes du peuple. Les évêques se sont laissé déranger. Les pauvres ont donc, d'une certaine façon, participé à leurs délibérations. Les conseillers théologiques, comme les représentants d'*Amerindia*, ne faisaient pas officiellement partie de la conférence. Cependant, leur présence informelle fut appréciée et a porté du fruit. Bref, les documents d'Aparecida sont le résultat du travail de tout le Peuple de Dieu.

Un premier choix important fut fait au début, quand les évêques décidèrent d'utiliser la méthode « voir, juger, agir ». Il y eut plusieurs tentatives pour remplacer cette méthode inductive par une méthode déductive, mais sans succès. Ensuite, l'affirmation du pape que l'option préférentielle pour les pauvres est partie intégrante de la foi chrétienne a déterminé l'orientation fondamentale du document final. Il reconnaît explicitement la place et le rôle des communautés de base (178-180). Il adopte également plusieurs acquis de la théologie de la libération, sans pour autant la mentionner expressément. Les peuples indigènes et afro-amé-

ricains sont perçus comme nouveaux acteurs sociaux dans le monde et l'Église (91). L'Église s'engage à les accompagner dans la lutte légitime pour la défense de leurs droits (89). N'étant pas officiellement reconnue, la théologie amérindienne n'est toutefois pas mentionnée.

Les évêques incitent les laïcs à s'engager personnellement pour rendre l'Église plus missionnaire et à participer aux efforts pour établir des structures plus justes. L'Église se définit comme « la maison des pauvres » (8). Le terme « néolibéralisme » ne figure pas dans le texte, mais on y décrit clairement les souffrances des pauvres tout en indiquant les causes des injustices dont ils sont victimes. Le document affirme clairement la responsabilité du chrétien pour la sauvegarde de la création, surtout en Amazonie (475).

Paulo Suess est d'avis qu'une « chasse au trésor » dans ce document ne peut être que contre-productive. Aparecida se situe dans la ligne des quatre conférences qui l'ont précédée tout en témoignant d'une atmosphère beaucoup plus sereine qu'à Santo Domingo. Aparecida invite à une continuation de Medellin et de Puebla. On ne trouve aucune nouveauté dans le document final, tout au plus l'une ou l'autre « perle » isolée. La vraie nouveauté est encore à réaliser : la mise en œuvre de l'option préférentielle pour les pauvres et les exclus. Cela suppose un effort considérable d'inculturation à la base. Il faut réellement partager la vie du pauvre. Les pauvres sont certes les victimes d'un système injuste, mais aussi les protagonistes d'un monde nouveau. Il faut que « l'enfant Aparecida » grandisse parmi les pauvres.

Partage en groupes de travail

Quatre groupes de travail ont réfléchi aux questions suivantes : Que signifie Aparecida pour notre activité en faveur d'une plus grande solidarité avec l'Amérique latine, surtout en ce qui concerne l'orientation missionnaire et pastorale ? Quelle théologie de la mission a été développée à Aparecida ? Comment peut-elle stimuler notre activité missionnaire en Autriche ? Quelles conclusions pouvons-nous en tirer pour notre travail comme

groupe de pression et pour notre action politique en Autriche? Quel sera l'impact sur nos actions publiques?

Le premier groupe souligne l'importance de la méthode « voir, juger, agir ». Aimer son prochain, c'est en premier lieu le connaître. Il faut d'abord être proche du pauvre et ensuite découvrir les racines de la pauvreté. Finalement, on doit avoir beaucoup de patience et se rendre compte des limitations inhérentes au processus de transformation: par exemple, comprendre pourquoi il est difficile de persévérer. On doit en tout cas prendre les pauvres au sérieux comme protagonistes de leur propre libération. D'où l'importance des programmes d'échange et de la mise en œuvre de réseaux qui favorisent la compréhension mutuelle.

Le deuxième groupe considère la catholicité comme l'horizon de la *Missio Dei* dans le monde et non comme une délimitation confessionnelle. L'Évangile de Jésus-Christ doit être annoncé dans de nouveaux environnements et contextes, dans la langue des destinataires, et en respectant leurs spiritualité et modes de pensée. Le contrôle centralisateur, manifestement à l'œuvre à Aparecida, empêche une annonce de ce type. Quand on juge, voire condamne toute contextualisation du point de vue d'une universalité abstraite et donnée d'avance, les gens ne réussissent pas à percevoir l'Évangile comme un message qui touche leur vie concrète. Heureusement, il y avait un contrepoids à Aparecida: la méthode inductive, la réaffirmation de l'option préférentielle pour les pauvres, le grand nombre des pèlerins, la « tente des martyrs » et les théologiens d'*Amerindia*. Grâce à ce contrepoids, il a été possible de sauvegarder la participation de tous et de rendre présente la réalité sociale et ecclésiale de l'Amérique latine. Voilà ce qui pourra servir de cadre de références en Autriche.

Selon le troisième groupe, l'Église d'Autriche deviendra missionnaire quand elle se laissera déranger tout en prenant le temps de bien écouter ceux et celles qui viennent du dehors: les missionnaires et les coopérants qui ont acquis une expérience ministérielle et professionnelle dans des contextes différents; les nouveaux venus dans les paroisses, surtout les immigrés issus de contextes culturels, religieux et philosophiques très diffé-

rents; les pauvres (indigents, réfugiés, personnes esseulées, culpabilisées, déçues, etc.). Pour y parvenir, il faudra créer une atmosphère de dialogue au sein de l'Église.

Le quatrième groupe constate que les jeunes ne connaissent plus la théologie de la libération. Certains reprochent à l'Église d'interdire l'enseignement de notions fondamentales, tandis que d'autres pensent qu'il vaut mieux se demander pourquoi la foi ne joue plus aucun rôle dans la motivation de beaucoup de gens socialement engagés. Caritas est considérée comme une organisation sociale professionnelle et non comme la réponse concrète et institutionnalisée à une exigence essentielle de la foi chrétienne. Finalement, on propose une phrase significative: « les produits de la terre que je consomme doivent être accessibles à tous ».

Selon Paulo Suess, les groupes se sont concentrés sur la vie concrète et plus particulièrement sur le sort des pauvres. Il faut en effet considérer les pauvres comme des partenaires et comme les premiers protagonistes de leur propre libération. Leurs besoins, leurs questions, leurs attentes doivent toujours servir de point de départ. L'inculturation suppose une écoute attentive, ce qui n'est pas facile dans une Église surinstitutionnalisée qui ne se laisse guère déranger. Il ne suffit pas d'écouter, il faut aussi être cohérent avec ses choix. L'authenticité doit caractériser tout missionnaire comme elle a caractérisé Jésus. Il s'est laissé déranger et il a dérangé. La méthode « voir, juger, agir » systématise ce dérangement. Elle nous empêche de continuer comme si rien ne s'était passé.

Résolutions

A la fin des journées d'étude, les participants ont formulé quelques résolutions. Ils veulent en premier lieu *promouvoir la vie*, aussi bien en Autriche qu'en Amérique latine, *en s'engageant pour une plus grande solidarité*. La vie est menacée par la politique néolibérale, la dégradation de la nature, la pauvreté, l'exclusion, l'égoïsme et l'individualisme. Dans ce contexte, l'Église doit promouvoir la justice, inspirer confiance, inviter à chercher le sens

ultime de la vie, se solidariser avec les pauvres et se transformer en une communauté fraternelle et cordiale. Les participants s'engagent à promouvoir l'information, le partenariat et les réseaux entre le Nord et le Sud. Il prendront prophétiquement position en faveur de tous ceux qui n'ont pas la chance de vivre dignement.

À la suite de Jésus-Christ, les participants s'engagent à vivre en *Église avec les pauvres et « l'autre »*. Jésus s'est comporté comme un homme du peuple à l'égard de tous ceux et celles qu'il rencontrait. Compréhensif et miséricordieux, il les écoutait attentivement, tout en leur adressant une parole critique. Pour beaucoup, cette rencontre fut libératrice, conduisant à la guérison, voire à une nouvelle orientation de leur vie. Les participants veulent adopter la même attitude à l'égard des victimes de la mondialisation, des réfugiés, des immigrés, des chrétiens traditionnels, des musulmans et des gens sans religion. Il s'agit de lever les barrières érigées par la surinstitutionnalisation, de cheminer avec les gens et de construire avec eux un monde meilleur. Dans un pays riche comme l'Autriche, ils n'oublieront pas leur responsabilité à l'égard des pauvres et des exploités dans d'autres pays.

Les participants sont prêts à *se laisser déranger par les pauvres et les « autres »*, malgré le rythme agité de la vie, et à discerner dans ce dérangement *un appel de l'Esprit Saint*. Les immigrés, les changements de l'environnement (causés par notre modèle de consommation), les croyants des autres religions, les protagonistes de convictions non-religieuses et la pauvreté généralisée dérangent l'activité pastorale à laquelle nous nous sommes habitués, le train-train quotidien, nos façons de penser, nos traditions sclérosées et nos préjugés personnels. Ces dérangements nous offrent la chance de renouveler notre réflexion et notre action. Cela nous permet de mieux identifier notre tâche missionnaire – œuvrer à la venue du Règne de Dieu –, de la redéfinir et d'emprunter de nouvelles voies pour en réaliser la transformation.

Finalement, les participants s'engagent à *promouvoir une économie durable*: « les ressources dont j'ai besoin pour vivre doivent être accessibles à tous ». Voilà ce qu'on veut dire par « un monde

pour tous ». L'amour du gain, le contrôle des dépenses, la compétitivité et l'intérêt personnel caractérisent l'économie. Nous appartenons nous-mêmes à des petits groupes de vainqueurs s'opposant au grand nombre des perdants. Nous voulons introduire une nouvelle catégorie de pensée dans nos campagnes publiques en faveur de l'option préférentielle pour les pauvres. Hommes et femmes de foi, nous nous déclarons *satisfaits* quand nous pouvons nous procurer ce qu'il nous faut pour vivre. Dans cette optique, il y a assez pour tous et tous ont accès aux ressources indispensables pour mener une vie digne. Cela suppose évidemment un changement de mentalité et une attention soutenue aux plus faibles. Nous ne disons rien de nos frères et sœurs de l'Amérique latine, nous leur donnons la chance de s'exprimer eux-mêmes dans notre pays. Voici quelques suggestions pour un programme d'action: les expulsions collectives, la migration, la consommation durable, la répartition des ressources, le commerce équitable, etc. Comme membres de l'Église, individus, professionnels, institutions, nous serons crédibles dans la mesure où nous mènerons une vie cohérente avec nos convictions.

Suivi

Les médias ont largement fait écho à ces journées d'étude. Les résultats ont été envoyés à la Conférence des évêques d'Autriche. Les participants ont communiqué ces mêmes résultats à leurs organisations et communautés respectives qui se sont engagées à les développer et les mettre en œuvre.

Franz Helm

Un livre à lire

De Babel à Pentecôte Essais de théologie interreligieuse

Claude Geffré

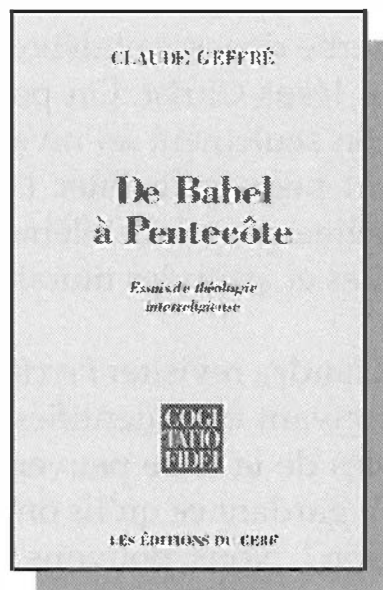
Coll. : Cogitatio Fidei, n° 247
Paris, Cerf, 2006, 368 pages, 39 euros

Pour la première fois dans l'histoire de l'Église à un tel niveau de responsabilité, le concile Vatican II a considéré les autres religions avec respect et jeté sur elles un regard positif. Ce fut un changement « révolutionnaire » et l'amorce d'un grand progrès pour l'Église. Aujourd'hui nous sommes amenés inéluctablement à poser des questions neuves : pourquoi la diversité des religions, quel sens lui donner ? Cette pluralité est-elle due à l'aveuglement des hommes ou fait-elle partie du dessein de Dieu ? Peut-on concevoir que des hommes croyants et fidèles à leur foi soient sauvés dans et par leur religion, et non pas malgré elle, grâce à leurs bonnes dispositions subjectives ?

Pendant 15 années, Claude Geffré a travaillé ces questions, les retournant sous toutes les faces, tenant compte de la mondialisation, de l'émergence de nouvelles religiosités et de l'incontournable coexistence de religions et de cultures différentes. 18 articles et conférences sont réunis aujourd'hui en un seul volume. Certains textes ont à cette occasion été revus et améliorés par l'auteur.

Réinterprétation de la foi

L'ouvrage permettra de progresser dans le travail théologique immense qu'il reste encore à réaliser en ces domaines délicats et sensibles. Il s'agit vraiment d'une réinterprétation de la foi qui bouscule quelques chapitres de la théologie traditionnelle. Parmi les questions en suspens il y a d'abord celle de *la théologie du salut*. Les croyants d'autres religions peuvent-ils être sauvés par leur



appartenance à ces religions? Si bien qu'on doive dire que le pluralisme des traditions religieuses fait partie du dessein de Dieu et ne devrait pas finalement être résorbé dans l'unique vraie religion voulue par lui, le christianisme. En *christologie*, on dira alors que le Verbe dépasse et déborde la religion qui est née de son incarnation en Jésus-Christ. On peut le trouver à l'œuvre dans toute religion, non seulement au niveau des « semences » de vérité et de sainteté qui peuvent habiter l'âme de personnes de bonne volonté, mais même parmi les éléments constitutifs de ces religions, doctrines, rites et attitudes morales.

Il faudra revisiter *l'ecclésiologie*. Le Peuple de Dieu et le Royaume ne pouvant être identifiés à l'Église historique, dira-t-on que les peuples de la terre peuvent devenir Peuple de Dieu et Royaume, tout en gardant ce qu'ils ont d'irréductible dans leur culture et leur religion? Nous pouvons sans doute affirmer que les membres des autres religions qui communient à Dieu selon les lumières de leur conscience sont membres du Royaume déjà en train de se réaliser sur terre dans l'histoire humaine. Ce Règne de Dieu serait une réalité large s'étendant au-delà des frontières de l'Église. Si bien que tous ensemble, chrétiens et autres, seraient appelés à travailler au développement du Règne de Dieu dans le monde et dans l'histoire. Ils le feraient en y promouvant ensemble les valeurs du Royaume selon le dessein de Dieu sur l'humanité. Ceci renouvelle *la théologie de la mission*. Celle-ci ne vise pas à élargir les frontières de l'Église, à lui amener de nouveaux membres, mais en dialogue avec des membres d'autres religions à apporter un témoignage commun en faveur de ce que Dieu accomplit dans l'humanité. Les grandes religions du monde contribuent ainsi mystérieusement à la venue du Règne de Dieu parmi les hommes.

Une dimension de la mission

Faire du dialogue interreligieux une dimension intrinsèque de la mission suppose qu'on reconnaisse une pluralité de voies vers Dieu, mais ne signifie nullement qu'on en diminue l'urgence. Le christianisme tel qu'il est réalisé dans l'histoire n'est pas un absolu. S'il peut dialoguer avec d'autres religions c'est bien parce qu'il porte en lui-même des limites qui l'empêchent de s'identifier au salut de toute l'humanité. Les particularités historiques du christia-

nisme nous invitent à ne pas en faire une voie de salut exclusive des autres. Il y a dans d'autres traditions religieuses des vérités qui n'ont pas été valorisées dans le christianisme du fait que celui-ci appartient à un temps et à un certain espace culturel particulier et qu'un dialogue vrai permettra de manifester.

L'auteur est prudent et n'avance pas d'affirmations catégoriques. À le lire, il devient évident que ces questions ne sont pas clarifiées par quelques déclarations sans nuances qui font de l'Église un absolu auquel même le concile Vatican II n'a rien voulu changer de fondamental. Un exemple du chemin à parcourir encore apparaît dans les propositions de la page 67. L'auteur parle de « révélation différenciée », en ce sens que la plénitude de Jésus-Christ n'exclut pas « d'autres paroles de Dieu » portées par d'autres traditions. Il pourrait y avoir des « paroles de Dieu incomplètes » adressées à certains, même après la venue du Christ. Dans *Spiritus*, n° 175 de juin 2004, le professeur Torres Queiruga rappelle, quant à lui, que Dieu veut éclairer tout homme en ce monde, et, sans doute, le mieux possible. Il n'y a qu'une seule communication de lui, la même pour tous. Dieu n'occulte rien de ce qu'il communique, il ne favorise pas les uns, les autres étant exclus. Les limites manifestées par les religions, la chrétienne y comprise, et leurs différences viennent toujours de la part des hommes qui ne comprennent que ce qu'ils peuvent et ne le disent jamais qu'en balbutiant.

Théologie interreligieuse

Dans une deuxième partie, Claude Geffré rassemble quelques études consacrées à l'élaboration d'une théologie interreligieuse. Il montre la fécondation mutuelle qui peut résulter d'un authentique dialogue. Une place spéciale est accordée au dialogue avec l'islam. On retiendra aussi l'analyse des responsabilités actuelles des trois monothéismes pour l'avenir de l'Europe et aussi pour celui de la communauté mondiale. La « mémoire » de l'Europe est très complexe, elle a été blessée par quelques grandes fractures. Mais le christianisme conserve d'abondantes ressources qui pourront aider la construction européenne.

Enfin, la troisième partie aborde plus strictement le problème de l'inculturation. L'Évangile ne pouvait être reçu qu'à l'intérieur

d'une certaine culture. Et de fait dès ses origines il a été exprimé en termes culturels particuliers. L'Église a donc un visage où les éléments dits « occidentaux » dominant fortement. Mais depuis quelques années nous réfléchissons à frais nouveaux à la vocation universelle de l'Évangile dont nous croyons qu'il doit pouvoir être le bien de tout homme et toute femme en ce monde. L'Église ne peut donc réaliser sa vocation universelle d'annonce de Jésus-Christ qu'en relativisant les figures historiques qu'elle présente depuis des siècles. Le dialogue entre croyants de différentes religions se situe aussi sur le terrain de leurs cultures. On ne peut séparer, par exemple, les religions orientales de la culture des peuples d'Asie. L'Église ne pourra être fidèle à la vocation « catholique » de l'Évangile que si elle distingue clairement les éléments fondamentaux de son message de ceux, contingents, qui relèvent de la culture à laquelle ils sont associés. Le noyau essentiel de la foi chrétienne doit pouvoir être vécu par des populations d'autres religions restées fidèles aux éléments culturels qui y sont liés. Pas plus que la conversion au Christ ne peut constituer une aliénation culturelle, elle ne peut signifier forcément un abandon de l'identité religieuse. L'expérience de Dieu vécue dans les formes d'une religion particulière peut sans doute être vécue dans le christianisme à travers une symbolique, des rites et des concepts autres que ceux qu'il offre aujourd'hui. La mission se fait en réciprocité, impliquant un changement et un enrichissement chez tous les partenaires du dialogue. Le christianisme qui est divers dans les traditions occidentales et orientales devra sans doute se diversifier encore quand l'adhésion totale à Jésus-Christ créera des symboles et des attitudes relevant des traditions qu'il a ignorées jusqu'ici.

Une réflexion critique, et sans doute risquée, est encore nécessaire dans l'Église sur ces sujets. Notre intelligence du Mystère de Dieu et des relations de l'humanité avec lui s'enrichira des lumières qui nous viennent d'autres traditions. Celles-ci portent des reflets de l'action du « Verbe qui, venant dans le monde, illumine tout homme ». Des jalons importants sont posés par Claude Geffré. Ce ne sont pas des déclarations définitives, il faudra encore les nuancer et les enrichir, tenant compte aussi des expériences nouvelles réalisées dans les communautés chrétiennes. L'histoire ne s'est pas arrêtée à Vatican II et surtout pas avant.

Pierre Lefebvre

Recensions

Le Faiseur de feu **La vie et les enseignements spirituels** **d'Anthony de Mello**

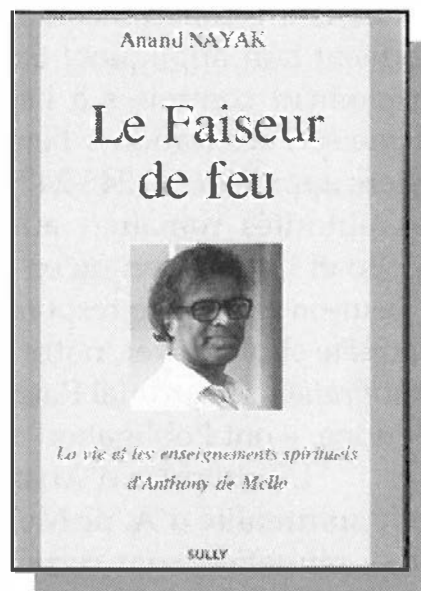
Anand Nayak

Vannes, Éditions Sully, 2006, 263 pages

Plaidoyer en faveur du père Anthony de Mello, le contenu du livre d'A. Nayak ne correspond pas vraiment à son titre. En effet, les deux tiers de l'ouvrage sont consacrés à la réfutation d'une *Notification* romaine qui, en 1998, a jeté suspicion et discrédit sur la personne et les enseignements d'A. de Mello.

Dans un premier chapitre, Anand Nayak procède effectivement à une esquisse biographique, sans complaisance excessive d'ailleurs, du père de Mello qu'il présente finalement comme un « maître spirituel, roc de foi et véritable phare pour beaucoup », et comme un « chercheur de vérité » (p. 60). Au chapitre II sont présentées les grandes lignes de la spiritualité du jésuite indien prématurément disparu en 1987, spiritualité caractérisée comme un « processus d'éveil au bonheur et finalement à la liberté » (p. 71) où sont distinguées quatre étapes impossibles à détailler ici. Le but d'A. de Mello était « d'amener l'homme moderne, déchiré par la peur, le doute et la souffrance, à une sainteté spirituelle qui soit unifiée dans son existence » (p. 101).

C'est au chapitre III (p. 103-231) que l'auteur se livre à un examen serré des 21 points de la *Notification* romaine. Il s'agit pour l'auteur de « faire remarquer au public que cette *Notification* est truffée d'erreurs dans sa composition, basée sur une compréhension et une interprétation erronées des enseignements du père de Mello. De tous les textes cités (...), il n'en est pas un qui puisse être utilisé à juste titre contre le père de Mello » (p. 11). Les censeurs romains ont péché sur deux points majeurs: d'une part les textes de base cités dans la *Note illustrative* ne sont pas authentiques ou bien mal traduits, et d'autre part ils sont coupés de leur contexte et donc interprétés de façon erronée. Comment dès lors prononcer une condamnation qui ait une quelconque valeur (cf. p. 249)? Tout au long du



chapitre III, l'auteur dénonce les inexactitudes, les erreurs et les falsifications dans les textes servant de base à la critique romaine. Il paraît bien plus probable, écrit-il, que les « auteurs du Vatican [avaient] d'abord décidé de condamner A. de Mello et [qu'ils soient ensuite] partis à la recherche d'arguments leur permettant d'étayer leur condamnation en prenant des textes çà et là et en les déformant pour les accorder à leurs préjugés » (p. 146). Enfin, dans son chapitre IV, l'auteur accumule les arguments en faveur d'un réexamen du dossier de Mello. La décision romaine fut injuste, erronée, incomprise en Inde et à travers le monde entier, et très souvent non appliquée! Sans doute certaines malveillances ont-elles été sciemment commises à l'encontre du père de Mello et l'auteur voile à peine son accusation à l'endroit du père Carlos Vallés sj qu'il ne semble guère apprécier (p. 245-247)! Enfin, et c'est un argument non négligeable, les autorités romaines auraient amalgamé les enseignements d'A. de Mello et l'utilisation qu'en font divers groupes affiliés au *New Age*. Mais « peut-on en rendre responsable Tony en personne? »... Au terme de son enquête et plaidoyer, notre auteur considère donc que les signataires de la *Notification*, le cardinal Ratzinger devenu pape Benoît XVI, et Mgr Tarcisio Bertone, « ont l'obligation morale de revoir ce document » (p. 262).

L'entreprise d'Anand Nayak a le mérite de présenter la personne et la spiritualité d'A. de Mello de façon objective. L'étude de la *Notification* et sa réfutation sont certainement très utiles si l'on veut aller vers une réouverture du dossier par les autorités romaines. Reste un questionnement de fond qui dépasse, certes sans les minimiser, les querelles d'authenticité textuelle : les autorités romaines peuvent-elles (le veulent-elles) comprendre ce qui se passe dans l'Inde lointaine (p. 240)? Comment reconnaître au langage symbolique (comme celui des contes d'A. de Mello) une place aux côtés du langage dogmatique pour exprimer la foi chrétienne en fidélité à la Tradition?

Bernard Keradec

L'Éditorial dans la presse chrétienne **Analyse des hebdomadaires *La Semaine Africaine* et *La Vie***

Philippe Mabiala

Paris, L'Harmattan, 2007, 296 pages

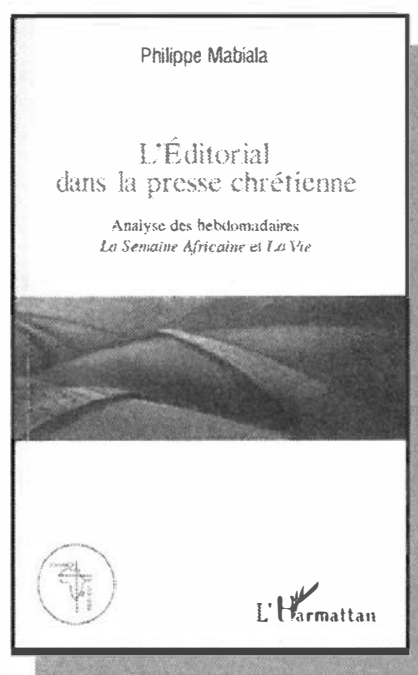
La relation entre Églises et médias connaît bien des tensions. Le message chrétien est annoncé dans une société où les médias sont très puissants. Mais ceux-ci simplifient parfois avec outrance, ils ont un penchant pour l'étalage du sensationnel, même peu objectif, ils se nourrissent

de polémiques. Le message de l'Église passe donc souvent très mal. Mais l'auteur ne s'attache à examiner de près que la presse catholique. Il est convaincu que sa mission est de rappeler ouvertement, au fil des événements, les valeurs évangéliques et de les promouvoir dans tous les secteurs de la vie, en vue de la conversion des cœurs et du renouvellement des sociétés. Le Magistère s'étant souvent prononcé dans des textes majeurs, l'auteur éclaire son propos en présentant les principaux documents de l'Église concernant les médias.

Le livre s'intéresse à deux hebdomadaires catholiques dont il examine les éditoriaux. Il s'agit de *La Vie* qui a vu le jour en France en 1945 et de *La Semaine Africaine* qui est née en 1952 à Brazzaville en République du Congo. L'auteur prend le risque d'une analyse tronquée en ne se concentrant que sur les éditoriaux de l'année 2002. En plus, si ces deux publications se veulent d'imprégnation chrétienne, il était cependant ambigu de les comparer. Le public visé, le cadre sociologique dans lequel elles paraissent, les moyens dont elles disposent et leurs équipes rédactionnelles sont totalement différents. Il aurait sans doute été plus fécond de remonter plus haut dans le temps et d'analyser *La Semaine Africaine* en parallèle avec *Afrique Chrétienne* qui, les années précédentes, avait mené le même combat sur l'autre rive du fleuve Congo et qui fut supprimée par Mobutu en 1972. L'auteur aurait pu présenter un tableau plus suggestif de la grande aventure d'une presse chrétienne en Afrique subsaharienne pendant la période des dictatures.

Dans ce cadre restreint, l'auteur constate des convergences et aussi de grandes divergences entre les deux hebdomadaires. Mais il est malaisé d'en tirer des conclusions vraiment significatives. On peut dire simplement que *La Vie* « semble mieux à première vue » répondre à ce qu'on demande d'une publication chrétienne et « qu'il manque de temps à autre » à *La Semaine Africaine* l'audace de dénoncer ce qui doit l'être. Pour y voir plus clair, l'auteur se réfère alors de façon plus générale aux modèles d'Église qui correspondent à divers types de communication. C'est l'objet de sa troisième partie.

Tant *La Semaine Africaine* que *La Vie* donnent l'image d'une Église solidaire des pauvres, ouverte au progrès et promotrice des valeurs évangéliques. Une Église ainsi engagée pour la paix, contre la violence, élabore de fait un enseignement chrétien sur les grandes questions de la vie. Non pas en produisant un discours académique mais en interrogeant les événements sous l'angle de la foi.



Il n'est pas toujours facile de suivre la pensée de l'auteur, son texte comptant d'innombrables citations et assez bien de répétitions. On aurait aussi aimé voir l'éditeur présenter un livre plus agréable à consulter. Pourquoi faut-il chercher la table des matières à la page 259, alors que le livre en compte 293? Il reste que Philippe Mabiala, prêtre du diocèse de Brazzaville, a fait un bon travail sur les problèmes de la presse chrétienne. Il a rédigé son livre au Canada.

Pierre Lefebvre

Juifs, chrétiens, musulmans **Lectures qui rassemblent, lectures qui séparent**

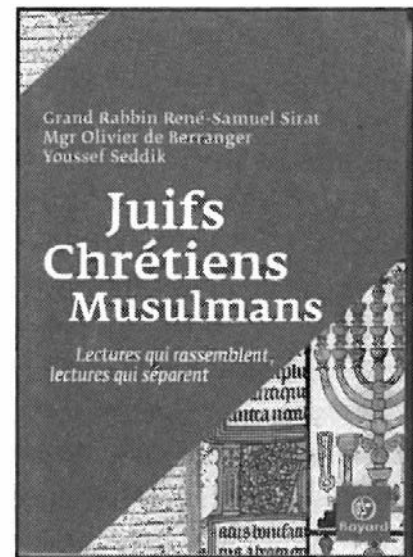
Grand rabbin René-Samuel Sirat, Mgr Olivier de Berranger, Youssef Seddik

Paris, Bayard, 2007, 302 pages, 20 euros

Les trois grandes religions monothéistes parlent aux croyants. Elles parlent à ceux qui cherchent à entrer dans le mystère du Dieu unique, selon leur tradition, en se mettant à l'écoute de la tradition de l'autre qui lui préexiste ou qui est issu d'elle. Une écoute réelle, qui ne cache ni divergences ni dissymétries. Elles parlent aussi à qui veut comprendre ce qui motive ainsi la foi de tant de croyants, pourtant si différents. Elles parlent, dans ce livre passionnant, d'abord parce qu'elles se parlent.

Le titre prend soin de mettre en avant non des religions, mais des croyants. *Juifs, chrétiens, musulmans* : le pluriel indique que les auteurs s'expriment au nom de leur tradition religieuse, ce qui est le cas du grand rabbin Sirat et de l'évêque Mgr de Berranger. Youssef Seddik, lui, n'est pas mandaté par l'islam, et se positionne en philosophe croyant. C'est par la rencontre de ces trois grandes figures que le judaïsme, le christianisme et l'islam peuvent ici parler, et se parler, réfléchir ensemble sur les racines bibliques de la foi.

Le livre progresse en suivant l'ordre du récit biblique, en partant de la création jusqu'à la figure messianique. La Bible hébraïque, puis la Bible chrétienne et le Coran, selon l'ordre de leur apparition dans l'histoire, sont tour à tour convoqués pour éclairer de manière très pertinente Caïn et Abel, Abraham, Agar et Ismaël, Joseph, Moïse, Jonas, David, et l'attente du messie, Jésus et Marie. Ces arrêts sont



choisis en raison de leur importance dans les trois traditions, et du traitement convergent ou différent dont ils ont fait l'objet. Et plus s'égrènent les chapitres, plus sont rendues sensibles les différences d'interprétation. Chaque tradition se réfère pourtant en profondeur à une Révélation reconnue comme divine, et belle d'enjeux pour l'humanité.

La question la plus redoutable est d'examiner comment la personne du Messie, mais aussi la perspective trinitaire, sont le lieu d'achoppement vital d'un faux syncrétisme, le lieu d'un questionnement de fond sur la Révélation.

Les religions se parlent donc ici à travers les figures clés de leurs traditions respectives, la figure des personnages, mais aussi celle des textes, qui ont la particularité d'être bibliques, et qui ont en cela un substrat et une orientation qui les dépassent. Toute une herméneutique peut alors se déployer, tranquillement, profondément, comme l'exploration d'un mystère qui se livre et se dérobe, parce que la particularité biblique ne s'enferme pas dans un livre, parce qu'elle se dit à travers des hommes soucieux de Dieu et de sa Révélation; ces hommes sont ceux qui peuplent les Écritures, mais aussi ceux qui les lisent et les interprètent, même à des millénaires de distance, même dans des contextes très variés, lourds de l'histoire.

Les analyses sont fines, souvent surprenantes, et leur mise en perspective riche d'enjeux pour ces trois religions bien spécifiques, alors qu'elles sont nées dans des contextes très proches, et qu'elles se connaissent par ce contact réciproque, fait de conjonction et de répulsions, que permet l'histoire. La conclusion du livre est à ce titre remarquable : chaque auteur pose un regard sur la religion de l'autre, rempli de bienveillance et d'attentes.

Marie-Hélène Robert

Pierre Claverie. Cette contradiction continuellement vécue
Lettres familiales 1969-1975

Édition présentée, établie et annotée par Éric Gustavson

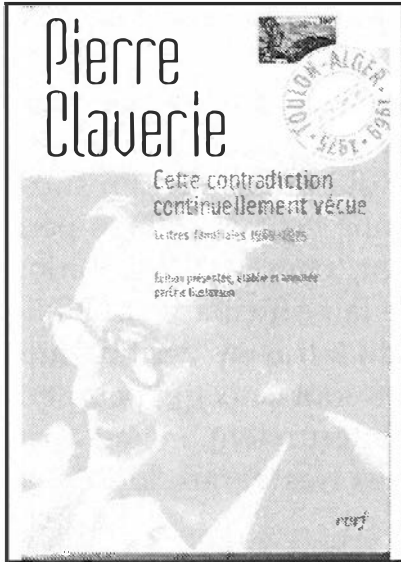
Paris, le Cerf, 2007, 793 pages

Pierre Claverie est né en Algérie en 1938 de parents pieds-noirs. À l'âge de 19 ans, il quitte son pays natal pour entreprendre des études universitaires en France. Il y devient prêtre religieux dominicain. En 1967, il rentre en Algérie pour y exercer son ministère. En 1981 il est nommé évêque d'Oran où il sera assassiné le 1^{er} août 1996.

Pendant des années, Pierre a entretenu une abondante correspondance avec sa famille (ses parents et sa sœur Anne-Marie, familièrement appelée Nane). Cette correspondance a commencé d'être éditée dans un

premier volume qui va de 1967 à 1969. Le présent volume couvre les années 1969 à 1975. Il s'agit des années de ministère comme prêtre en Algérie dans les tensions que connaît la nouvelle république et au moment où l'Église remet en question bien des certitudes du passé.

La vie de Pierre ressemble à une course contre la montre. Il est au créneau du matin au soir, tous les jours de l'année. Cours, conférences,



causeries à la radio, retraites et recollections à divers publics, réunions et conseils variés, dîners aussi, se succèdent à un rythme accéléré dans le « chrono » qu'il envoie régulièrement à ses proches. En même temps il étudie, passe des examens et se lance dans une foule d'activités, avec succès d'ailleurs. On voit se dérouler la vie quotidienne d'un homme plein d'élan, optimiste et heureux de vivre. Tirillé sans doute aussi entre le désir d'intériorité et le tourbillon d'une vie très sollicitée. Les lettres que lui envoient ses parents ont disparu, on ne sait où, mais celles de Nane ont été conservées et sont en partie reproduites ici. Cela nous vaut quelques perles décrivant les exploits des petites nièces de

l'oncle ecclésiastique. Toute la famille semblé douée d'un réel talent littéraire.

C'est sans doute un phénomène très attachant que cette fidélité des quatre à s'écrire sans cesse et à se raconter toutes les nouvelles, même les plus banales. Pierre témoigne d'une grande cordialité dans ses relations. Il a un grand cœur mais qui est totalement donné à ceux et celles dont il partage la vie, ne fût-ce que pour peu de temps. Les questions politiques sont très présentes. Il a toujours un point de vue compréhensif et respectueux de l'évolution de son pays. Les problèmes d'Église sont abordés, dans un esprit large et qui évite de dramatiser.

Sans doute faut-il de la patience et une grande attention pour suivre l'itinéraire qui est décrit au fil de ces nombreuses et longues pages. Eric Gustavson, le mari de Nane, qui présente cette correspondance, a pris soin de diviser le livre en tranches plus ou moins logiques mais qui rendent la lecture plus attrayante. On aimera ce témoignage plein d'intérêt sur la réalité profonde de la vie de Mgr Claverie.

Pierre Lefebvre

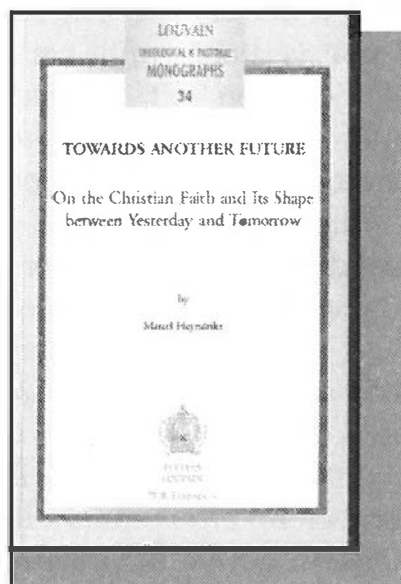
Towards Another Future On the Christian Faith and its Shape between Yesterday and Tomorrow

Marcel Heyndrikx

Coll.: Louvain Theological and Pastoral Monographs, n° 34
Louvain-Dudley, MA, Peeters-W. B. Eerdmans, 2006, X + 358 pages

L'auteur a enseigné la philosophie morale pendant des décennies dans plusieurs centres de formation pour candidats prêtres. On ne s'étonne donc pas qu'il ait beaucoup réfléchi au futur de l'Église. Vers la fin de sa carrière comme professeur, il a publié chez Peeters à Louvain une synthèse de sa réflexion en néerlandais: *En Gij geeft ons een andere toekomst* (1991). Cet ouvrage a maintenant été traduit en anglais et publié par le même éditeur en coédition avec Eerdmans. Dans son avant-propos, l'auteur s'efforce d'inclure les quinze années qui séparent les deux publications dans son étude. Il est dès lors intéressant de relire les pages 6-16 après avoir terminé la lecture du livre.

On peut considérer cet ouvrage comme une analyse des efforts d'inculturation de l'Évangile en Europe. Dans une première partie (chapters 1 et 2), l'auteur présente la vision du monde et de l'homme dans laquelle l'Église est née et a pris forme. Il donne un aperçu admirable et accessible de la pensée antique qui valorise la nature immuable et ses lois considérées comme sacrées (loi naturelle), l'ordre cosmique hiérarchiquement structuré, sacré, statique et dualiste. L'auteur montre ensuite comment la foi chrétienne a été façonnée en interaction avec ce contexte concret. L'Église est naturellement vue comme sacrée, absolument nécessaire, propriétaire de la vérité absolue, hiérarchiquement organisée et aussi immuable que la vérité qui lui a été confiée. Le monde livré à lui-même, par contre, est profane, éphémère, confus, instable, etc. D'où une approche dualiste de la foi parfaitement en harmonie avec l'expérience et la pensée de l'époque. La thèse centrale de l'auteur est que l'attachement de l'Église à cette vision du monde et de l'homme l'empêche d'adopter une nouvelle vision qui correspond à l'expérience et à la pensée contemporaines, et d'annoncer de façon crédible la Bonne Nouvelle à l'Européen d'aujourd'hui.



La deuxième partie (chapitres 3 à 5) traite de la nouvelle culture (cosmologie et anthropologie) qui entre en collision avec l'ancienne et donc aussi avec l'Église qui y reste fort attachée. La pensée contemporaine insiste sur la bipolarité de l'être humain, le caractère dynamique de la réalité (tout change continuellement) et l'historicité de la vérité. La troisième partie (chapitres 6 à 9), intitulée *Quelle direction prendre ?* montre comment Vatican II a répondu en partie aux défis de la nouvelle culture. Énormément de choses ont changé. L'Église se comprend désormais comme une communion, un peuple pèlerin dont la foi est fondée sur la Bible. La collégialité a été revalorisée et la dignité inaliénable de tous les baptisés reconnue. La liturgie est devenue une célébration communautaire. Des relations avec les autres Églises ont été établies et un dialogue avec les autres religions instauré. L'Église est consciente d'être un sacrement de salut pour le monde et donc au service de ce monde dans lequel elle discerne la présence de Dieu. Elle reconnaît l'autonomie du monde et des divers domaines de l'existence humaine tout en admettant qu'elle-même a été en partie façonnée par le monde. Cependant, l'historicité fait problème. L'autorité ecclésiale et la doctrine de l'Église semblent y échapper. Plusieurs textes de Vatican II sont le fruit d'un compromis entre deux camps opposés, ce qui a conduit à une lecture sélective des documents après le concile. D'où la désintégration des structures de crédibilité (un mal dont souffre déjà la société) et un manque de suivi structurel de Vatican II. Dans ce contexte, un mouvement de restauration, nourri par la peur d'une catastrophe imminente, a pu se développer. On assiste parfois à une véritable fuite vers le passé, ce qui n'est pas une option tenable. Quoiqu'il en soit, l'Église devra prendre l'historicité au sérieux et continuer l'œuvre entamée par Vatican II : élaborer une interprétation et une expression contemporaines de la foi chrétienne. La force d'attraction de l'intuition fondamentale du christianisme ainsi que le fait que l'Église se soit déjà posée la question tout en mettant en œuvre certains changements font espérer l'auteur qu'elle y parviendra un jour.

L'ouvrage de Marcel Heyndriks est un instrument de travail, un livre d'étude dont la lecture n'est pas toujours aisée. La traduction anglaise est à certains endroits très proche de l'original néerlandais, ce qui n'en augmente pas l'intelligibilité. Ce livre demande un effort considérable du lecteur, un effort qui vaut vraiment la peine car il conduit à une compréhension qui va bien au-delà des clichés et slogans qu'on trouve un peu partout de nos jours.

Eric Manhaeghe

Une vie d'espérance

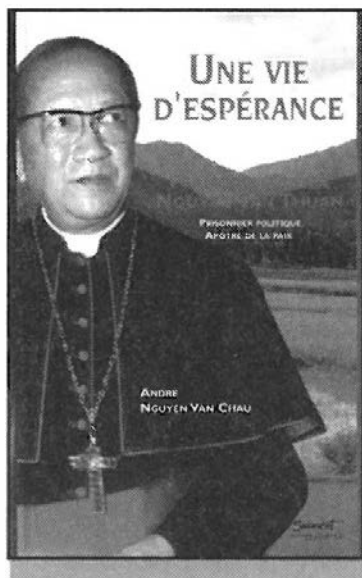
André Nguyen Van Chau

Sarment, Éditions du Jubilé, 2007, 376 pages

La biographie du cardinal Thuan par André Nguyen Van Chau se présente comme un vibrant hommage à « celui qui a vécu derrière les barreaux en isolement cellulaire, (...) un miracle invaincu de l'espérance » (p. 363). D'un bout à l'autre de l'ouvrage, l'homme nous est présenté tel que l'évoqua le cardinal Angelo Sodano lors de ses obsèques en la Basilique St Pierre de Rome: «... "Son espérance était pleine d'immortalité" (Sg 3,4-5). C'est-à-dire qu'elle était pleine du Christ, de la vie et de la résurrection de tous ceux qui ont confiance en Lui » (p. 365).

À travers le regard et l'expérience de François-Xavier Nguyen Van Thuan, c'est toute un pan de l'histoire du Vietnam qui nous est retracé. L'auteur y fut professeur d'université jusqu'en 1975. C'est donc en fin connaisseur de l'histoire politique de son pays, et particulièrement du rôle important qu'y joua la famille Ngo Dinh, qu'il écrit cette biographie. Il fait d'ailleurs évoluer son personnage en constante interaction avec les événements politiques de cette période et aussi toute la violence subie par les membres de cette prestigieuse famille que « meurtres et exécutions achevèrent d'anéantir » dans les années 1963-1964 (p. 125). Thuan apprit ce qu'il en coûte d'être membre d'une lignée de femmes et d'hommes si proches du pouvoir dans son propre pays. Voyant les siens exterminés, « pardonner lui semblait extrêmement difficile », mais il « découvrit que ne pas savoir maîtriser sa colère était le plus grand obstacle sur le chemin vers la soumission totale à la volonté de Dieu » (p. 125). Et c'est dans les pires moments de ses treize années de captivité « qu'il finit par saisir la vérité que Dieu lui montrait ». Désormais, il lui faudrait désarmer, « laisser l'œuvre [à accomplir] aux mains de Dieu » et se consacrer uniquement à l'amour de Dieu (p. 276-277). Emprisonné, torturé, puis libéré sous conditions et enfin exilé, Thuan restera un modèle de confiance et d'espérance pour les chrétiens comme pour tout homme épris de justice et de paix pour lesquels il s'est dépensé sans compter.

L'ouvrage se présente en quatre parties. La première, de loin la plus longue, est consacrée à la jeunesse du cardinal Thuan, né à Huê en 1928. Séminariste puis jeune prêtre, Thuan vit de près, et comme de l'intérieur, les bouleversements de l'après-guerre dans son pays en quête d'in-



dépendance. Une deuxième partie évoque une période d'intense activité pastorale comme prêtre puis comme évêque. Années de ferveur et d'enthousiasme, entachées pourtant par la souffrance: l'assassinat du président Ngo Dinh Diem, son oncle, en 1963, et bien sûr la chute du Sud-Vietnam en 1975. La troisième partie, plus courte mais la plus poignante par son contenu et son style, témoigne des « années de tourmente » vécues par Thuan, de 1975 à 1988. Un combat gigantesque qui faillit bien le briser (p. 272-273) mais d'où il sortit plus fort. Une quatrième et dernière partie, intitulée « le triomphe de l'espérance », couvre la dernière période qui le voit contraint à l'exil par les autorités de son pays. Résidant alors à Rome, il est nommé président du Conseil « Justice et Paix », et il est créé cardinal en 2001 par Jean-Paul II. Il meurt l'année suivante, le 16 septembre 2002.

Traduite de l'anglais par Flora Sellin, cette biographie replace admirablement bien la personne du cardinal Nguyen Van Thuan et son expérience de foi, à travers la souffrance, dans l'histoire de son pays, le Vietnam, et plus largement celle de l'Église universelle.

Bernard Keradec

Le signe de la croix Histoire, ethnologie et symbolique d'un geste « total »

Pierre Erny

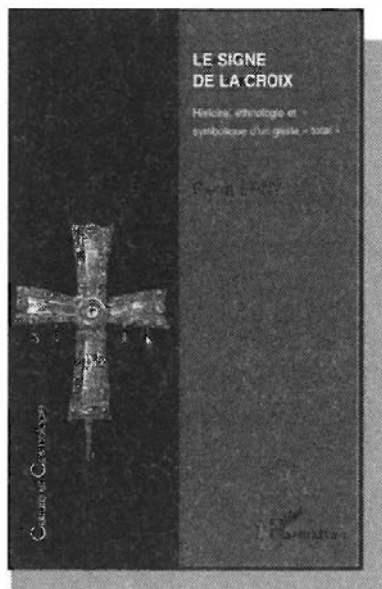
Coll. : Culture et Cosmologie
Paris, Harmattan, 2007, 170 pages, 16 euros

Le livre étudie le signe de la croix dans le cadre d'une anthropologie du geste et s'adresse aux fidèles « de base » qui cherchent à comprendre les rites qu'on leur propose. Étude qui intéresse le missiologue, car elle examine un geste essentiel à la transmission de la foi.

Dans un premier chapitre, l'auteur montre que la croix est un symbole « totalisant », voire un archétype préchrétien. Il cherche ensuite (ch. 2) à comprendre la signification de la croix dans le contexte chrétien. Les premiers chrétiens ont eu besoin de quelques siècles de discernement et de réflexion théologique pour se convaincre – surtout émotionnellement – que la croix signifie réellement la victoire du Christ sur la mort, d'où l'utilisation de symboles moins choquants comme l'ancre, le trident, le mât muni de voiles, etc.

Dans la partie centrale du livre (ch. 3), l'auteur donne un aperçu de l'historique et de la symbolique du signe de la croix. Quand le christianisme est sorti de la clandestinité, il a senti le besoin de donner une plus

grande visibilité aux signes qui le caractérisaient. De toute évidence, la croix était le signe caractéristique par excellence, signe qui servit par la suite à marquer les différences entre les chrétientés occidentale et orientale (chacune ayant ses propres gestes et figurations). Plus tard encore, la croix se substitue à de multiples pratiques magiques et le risque est grand qu'elle ne passe elle-même pour une technique magique. D'où le besoin successif de légiférer, d'expliquer et d'unifier en uniformisant. Les chapitres suivants élaborent davantage des thèmes déjà abordés: la symbolique du signe de la croix (ch. 4), les usages liturgiques (ch. 5) et les dérives populaires (ch. 6). Le chapitre septième est un florilège de textes anciens et modernes sur la croix et le signe de la croix. Finalement (ch. 8), l'auteur formule quelques considérations pédagogiques. Il souligne, à juste titre, que la portée du geste est souvent sous-estimée et qu'il mérite une plus grande attention de la part des professionnels de la religion.



Ce livre contient un grand nombre d'informations intéressantes, mais le lecteur a parfois l'impression de parcourir un inventaire! Cela est probablement dû à la composition hâtive de l'ouvrage. Le chapitre troisième se lit comme une conférence bien structurée et adressée au grand public. Les autres chapitres rassemblent des données supplémentaires (la documentation non utilisée pour la conférence?) qui illustrent la partie centrale mais qui sont d'accès difficile pour le fidèle « de base ». Le sous-titre promet ainsi beaucoup plus que le livre ne peut offrir. Il faut cependant admettre que le lecteur y trouvera une information intéressante et une étude qui mériterait toutefois d'être élaborée de façon plus organisée. Un défi à relever!

Eric Manhaeghe

La Grotte du cœur
La vie de Swami Abhishiktananda, Henri Le Saux

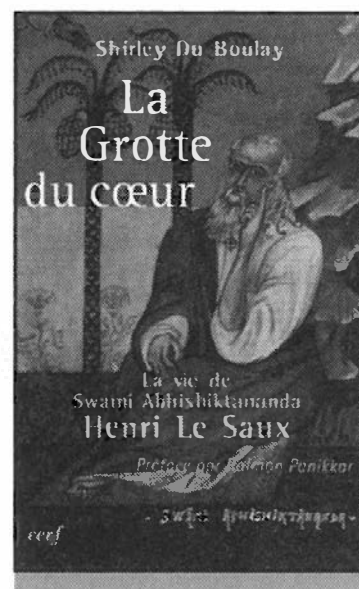
Shirley Du Boulay

Traduit de l'anglais par *Marie-Caroline Desaubliaux*

Coll. : L'histoire à vif
 Paris, Cerf, 2007, 428 pages

Préfacée par Raimon Panikkar, la biographie d'Henri Le Saux que nous offre ici Shirley Du Boulay est remarquable, bienveillante et pourtant sans aucune complaisance! Pas à pas, le récit fait découvrir le destin

exceptionnel de ce moine français, bénédictin de Kergonan, et qui devint, en Inde, Swami Abhishiktananda, *sannyāsi* au sein d'un peuple « ayant reçu le don de l'intériorité » (p. 303). Mais l'auteure parvient en outre à faire ressentir à son lecteur, tout ce qu'implique pour un chrétien une complète immersion dans l'hindouisme. En effet, H. Le Saux ne se contenta pas d'étudier l'*advaita* comme une théorie mais se lança à corps perdu dans « le voyage le plus passionnant que puisse faire un être humain » : atteindre l'état d'union par une concentration silencieuse à l'intérieur de soi, un état que cherchent à évoquer des expressions telles que quête de Dieu, illumination, quête du Graal, le vécu de l'instant présent, le *nirvāna* (p. 171-172). Un voyage ponctué par des rencontres exceptionnelles : Sri Ramana Maharshi, Dinshaw Mehta, Sri Gnānānda, etc., sans parler bien sûr de certains de ses compagnons chrétiens tels Jules Monchanin, Bede Griffiths, Francis Mahieu, Jacques-Albert Cuttat. Paradoxalement, c'est avec ces derniers que les relations furent parfois difficiles. Cette longue quête de plus de vingt années plongera H. Le Saux dans un douloureux sentiment d'écartèlement dû à sa « double appartenance », chrétienne et hindoue.



Dès le début il ressent comme l'existence de deux hommes en lui : l'un hindou et un autre, occidental (p. 118). Il expérimente l'angoisse « d'être à cheval sur le double versant hindou et chrétien » (p. 206). C'est une réelle « crucifixion » que vit H. Le Saux, écartelé qu'il est jusqu'au terme de sa vie entre son amour pour le Christ que jamais il ne répudiera, et toute la richesse de la révélation que lui offrent l'Inde et l'*advaita*. Moine bénédictin, maître des cérémonies à l'abbaye de Kergonan, et prêtre d'avant le concile Vatican II, Henri Le Saux était aussi et surtout partagé entre sa profonde observance des rites chrétiens, « son besoin de l'église et l'insatisfaction qu'il en tirait ». Même s'il résista à la tentation de la quitter, il ne ménagea pas ses critiques envers l'Église institution qu'il accuse de garder « l'Esprit en cage, ou bien dans ses armoiries, à moins que ce ne soit dans ses armoires... ! » (p. 244).

L'ouvrage montre bien l'évolution de sa pensée « missionnaire » : arrivé pour préparer une Inde chrétienne, « il croyait que ce n'est qu'en embrassant le christianisme qu'elle trouverait l'accomplissement spirituel » (p. 138). Mais bientôt Abhishiktananda découvre le Christ déjà présent, mystérieusement à l'œuvre. Et vers la fin de sa vie, il estimera que la théologie de l'accomplissement qui l'avait pourtant porté dans son cheminement, est « incapable de faire justice au pluralisme religieux »

(p. 313). Il considérait d'ailleurs que son expérience comme ses écrits pourraient servir à préparer les chrétiens au dialogue... Voilà un ouvrage qui arrive à point nommé en des temps où certains, dans l'Église, semblent hantés par le danger du relativisme au point de suspecter tout théologien s'intéressant de près ou de loin au « pluralisme religieux ».

La traduction française a su garder un style alerte et la lecture de l'ouvrage, très bien documenté, est en outre facilitée par un glossaire en fin de volume. Les indications bibliographiques, une liste de contacts et un index clôturent cet ouvrage qui vient très heureusement compléter les biographies et études déjà parues sur Swami Abhishiktnanda, personnalité attachante, charismatique, contrastée et sensible à l'extrême, pionnier du dialogue interreligieux, missionnaire à sa façon même s'il s'en défendait : « Je ne suis pas un missionnaire, – écrivait-il à sa sœur Marie-Thérèse, en 1952 – mais un pauvre moine au milieu des moines hindous. »

Bernard Keradec

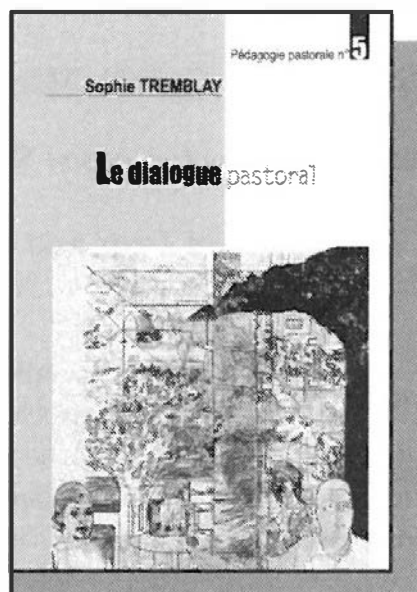
Le dialogue pastoral

Sophie Tremblay

Montréal et Bruxelles, Novalis et Lumen Vitae, 2007, 128 pages

Beaucoup se souviennent à peine du temps où l'appartenance à l'Église et la pratique de ses rites étaient des faits sociaux dans ce qu'on appelle un « régime de chrétienté ». Dans ce cadre, on célébrait les sacrements pour ceux et celles qui les demandaient, sans trop se poser de questions.

Les changements culturels d'aujourd'hui font qu'il est impossible de tenir pour acquis que les demandeurs de baptême, de communion, de mariage ou de messe ont une perception correcte du sens des rites qu'ils sollicitent. Une forme ou l'autre de dialogue s'impose donc quotidiennement aux responsables pastoraux. Mais il faut bien reconnaître que la pratique en est difficile. L'auteure cherche à mettre en lumière quelques repères théoriques et pratiques pour aider ceux et celles qui désirent avoir des comportements plus adéquats et améliorer sans cesse leurs interventions.



Le livre se situe dans le cadre des sociétés occidentales sécularisées et en perspective dite « pastorale », partant du fait des demandes explicites de sacrements. Dans ces cas, l'agent pastoral agit au nom de l'Église locale, accueillant le demandeur, cherchant à clarifier ses motivations et ses croyances et à stimuler son engagement dans la foi. Le demandeur, lui, cherche simplement à vivre un rite pour satisfaire sa propre attente. La situation est très différente en perspective dite « missionnaire » quand aucune demande explicite n'est présentée à un agent pastoral. S'il y a dialogue, il se situe alors au niveau de l'annonce, antérieure à l'action pastorale de célébration des rites chrétiens. Mais le réalisme des pasteurs les oblige à prendre acte d'une réelle interpénétration du « missionnaire » et du « pastoral ».

Entre autres préoccupations, le livre s'attache à clarifier le problème du langage religieux. Beaucoup de demandeurs sont critiques par rapport à l'Église et utilisent un vocabulaire parfois éloigné des conventions du passé. Il serait contre-indiqué de répondre à ces critiques en entreprenant un débat visant à justifier l'Église et d'imposer des formules devenues incompréhensibles pour les demandeurs.

En annexe, l'auteure propose plusieurs outils susceptibles de conduire à un vrai professionnalisme dans la pratique du dialogue pastoral. Sophie Tremblay est très compétente et a une longue expérience. Elle est bien placée pour demander aux agents pastoraux immergés dans une société plus que jamais sécularisée de ne pas baisser les bras. Il est au contraire urgent qu'ils accordent au dialogue pastoral tout le soin requis. Ce petit livre ne peut que les aider.

Pierre Lefebvre

Gauthier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts

Kathy M. Krause et Alison Stones (dir.)

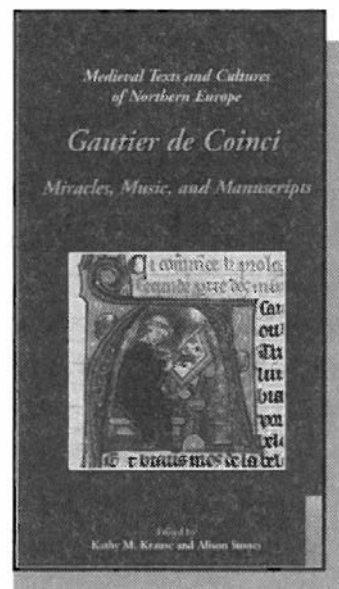
Coll. : Medieval Texts and Cultures of Northern Europe, n° 13
Turnhout, Brepols, 2006, XX + 486 pages, 80 euros

Une quinzaine d'auteurs étudient l'œuvre de Gautier de Coinci (c. 1177-1236), prieur bénédictin, poète, compositeur, et auteur de plusieurs ouvrages religieux très populaires comme la collection *Miracles de Notre Dame*. Les auteurs examinent la collection de plusieurs points de vue: histoire de l'art, musicologie, littérature, etc. Le missionnaire s'intéressera surtout à la façon dont Gautier de Coinci a réussi à communiquer son message à un large public en grande partie illettré et qui écoutait avidement les histoires les plus invraisemblables. Sa collection de miracles répond aux attentes de son auditoire: tournures inattendues, valorisation du merveilleux, accent sur la beauté et la tendresse, relativisation de l'autorité, descrip-

tions suggestives du péché, goût de l'érotisme, etc. Elle communique en même temps l'essentiel du message chrétien: le salut offert à tous. Notre Dame ne fait jamais des miracles pour plaire aux vertueux ou aux puissants, elle les fait exclusivement pour sauver des pécheurs et remettre à leur place les autorités le plus souvent hypocrites.

Les artistes qui cherchent à communiquer le message de l'Évangile dans le contexte contemporain trouveront sans doute de l'inspiration dans ce livre rigoureusement scientifique et soigneusement édité. Les multiples appendices et l'index seront appréciés par les chercheurs.

Eric Manhaeghe



Revue

Ad Gentes, vol. 11, n° 1, 2007

La plus grande partie de ce numéro est consacrée au dialogue interreligieux et à la théologie des religions. Carlo Torriano réfléchit au dialogue de vie dont il a fait l'expérience en Inde: « Dialogo e comunione di vita in India ». Maria De Giorgi et Franco Sottocornola présentent la vision théologique du centre *Shinmeizan* au Japon: « Shinmeizan: un cammino di dialogo interreligioso in Giappone ». La spiritualité du mouvement *Silsilah* à Mindanao (Philippines) est expliquée par son fondateur, le P. Sebastiano D'Ambra: « Un'esperienza di dialogo con i musulmani nelle Filippine ». Giacomo Conobbio présente une lecture théologique des expériences susmentionnées: « Una lettura delle esperienze di dialogo interreligioso ». Malheureusement, ce dernier n'a pas la moindre expérience dans le domaine et sa perspective est exclusivement italienne. Qui plus est, il semble vouloir corriger les praticiens tout en se défendant que tel est bien le rôle de la théologie! Giovanni Filoramo approfondit le thème en évoquant la difficulté de définir la religion: « Problematività di una definizione univoca di religione ». Gianni Colzano présente un aperçu des différentes tentatives pour élaborer une théologie chrétienne des religions dans « Per una teologia delle religioni. Presentazione storica e teologica ». Ad Gentes publie dans ce numéro la première partie d'un long article de Giuseppe Buturini sur *Fidei donum*: « Alle origini della *Fidei donum* ».

Chemins de Dialogue, n° 29, 2007

Le premier dossier de ce numéro est un hommage amical à Claire Ly, enseignante à l'Institut de sciences et théologie des religions de Marseille. Cambodgienne, elle a fait l'expérience des camps d'extermination de Paul Pot. Ce fut le début d'un long cheminement qui l'amena à la découverte du mystère pascal, sans pour autant renier ce que le bouddhisme lui avait apporté. Plusieurs auteurs lui rendent hommage : Mgr Jean-Luc Brunin, Dennis Gira, Bernard Stephan et Jean-Marc Aveline. La revue reproduit un de ses articles paru dans *Garrigue* en 2002 : « Résurrection : certitude-blessure ». Finalement, elle réfléchit à son dernier séjour dans sa patrie : « Cambodge 2006 ». Un article qui lance plusieurs défis aux missionnaires étrangers.

Le deuxième dossier, intitulé « Le dialogue interreligieux entre théologie et politique », compte cinq articles. S'inspirant de Jean-Baptiste Metz, Jean-Marc Aveline reformule quelques grandes questions actuelles en termes politique et théologique dans le contexte interreligieux. Fadi Daou décrit le rôle de l'Église dans le renouveau de la culture politique au Liban. Jean-Marc Charrou examine la diversité religieuse au Québec tout en étant attentif à son impact sur la cohésion sociale. Mgr Georges Pontier, archevêque de Marseille, explique pourquoi et comment les catholiques expriment leurs convictions dans la société laïque contemporaine. Un véritable défi selon le théologien protestant Michel Bertrand. La vocation du chrétien dans une société laïque est de maintenir ouverte la question de Dieu et de rappeler la dimension spirituelle de l'humain.

Le troisième dossier est consacré au cheminement de Pierre Claverie, assassiné le 1^{er} août 1996. Le dossier s'ouvre avec la reproduction d'une interview de P. Claverie, paru dans *La Revue du Rosaire* en 1991 et d'un article qu'il a publié dans *Chemins de Dialogue* en 1994 sur le dialogue islamo-chrétien au Maghreb. Jean-Jacques Pérennès fait ensuite entrer le lecteur dans l'itinéraire des conversions de Pierre Claverie. Finalement, Mgr Teissier, archevêque d'Alger, donne un témoignage personnel à l'occasion du dixième anniversaire de la mort de l'évêque d'Oran.

Le lecteur trouve deux articles dans le quatrième dossier, intitulé « Études ». Christian Salenson présente une lecture du point de vue de l'anthropologie religieuse de la corrida, intimement liée au sacrifice rituel. Robert Dubertrand propose une relecture de l'œuvre de Paul Ricoeur en vue d'élaborer une philosophie du dialogue interreligieux fondée sur la raison sans pour autant sacrifier la compréhension religieuse.

Forum Mission, vol. 3, 2007

Le présent volume est le deuxième consacré au thème *Identité chrétienne*. Dans « Identidad polysémica », Diego Irarrázaval souligne la néces-

sité de prendre en compte les multiples aspects de toute identité en Amérique latine. Cela vaut évidemment aussi pour l'identité chrétienne. En effet, plusieurs théologiens ont démontré qu'une attention soutenue aux contextes complexes contribue à l'enrichissement de l'identité du croyant. Kathleen Coyle plaide pour une conversion qui déracine les préjugés contre les femmes tout en reconnaissant le droit de chacune et de chacun d'être appelé(e) par son vrai nom à une vie authentique en Dieu Un et Trine: « *Feminist Theology in Conversation* ». Johannes Füllenbach revient sur la question essentielle du Règne de Dieu: « *Die Kirche im Dienste des Reiches Gottes* ». Si le Règne de Dieu est déjà présent dans le monde et précède toute activité missionnaire, toutes les traditions (religieuses et séculières) deviennent les partenaires de l'Église en tant que témoins du Règne de Dieu.

André Kabasele Mukenge discerne deux types d'identité chrétienne au Congo-Kinshasa. Les chrétiens du premier type se sentent appelés à transformer la société, tandis que ceux du second préfèrent s'abandonner totalement au Christ guérisseur, ce qui se comprend facilement dans un pays à rude épreuve. L'immense défi que les Églises historiques sont appelés à relever, c'est d'articuler les deux. Dans « *Christliche Identität in einer pluralistischen Gesellschaft – eine Spurensuche aus feministischen Perspektive* », Doris Strahm plaide pour une identité chrétienne qui se construit en dialogue avec les croyants des autres religions. John Joseph Puthenkalam présente l'identité chrétienne japonaise dans « *Reflections on Christian Identity: With Special Reference to Asian and Japanese Christian Identity* ».

Dans « *Christliche Schule in der Schweiz von heute* », Bruno Thurnherr pose la question de l'identité de l'école catholique. La réponse de Ludwig Rütli à Thurnherr souligne que l'identité catholique n'est pas tellement une question de délimitation, mais plutôt un défi à dépasser des frontières. Jeyaraj Rosiah se demande quel type de chrétien peut contribuer à la paix au Sri Lanka: « *Christian Identity in a Divided Sri Lanka* ». Partant d'une réflexion sur l'identité du disciple du Christ dans le Nouveau Testament, Teresa Okure montre comment l'Africain peut interpréter l'héritage reçu des missionnaires pour se construire une identité chrétienne authentique: « *Christian Identity and the Challenge of Authenticity: A View from Africa* ».

Omnis Terra, vol. 48, n° 430, mars 2007

Ce numéro du bulletin de l'Union Pontificale Missionnaire est entièrement consacré au 50^{ème} anniversaire de l'encyclique *Fidei donum* et conçu comme un instrument de travail pour préparer le Congrès International « *Toutes les Églises pour le monde entier* » qui s'est tenu à Rome du 8 au 11 mai 2007. La rédaction introduit le thème en reprodui-

sant des extraits significatifs de l'encyclique et du livre *Le nostre "Chiese" e la propagazione del Vangelo* du P. Manna en deux colonnes juxtaposées. Vito del Prete présente ensuite une relecture critique de l'expérience *Fidei donum* tandis que Maurice Pivot situe la mission *Fidei donum* dans l'ensemble de l'œuvre missionnaire de l'Église. En guise de conclusion, Giuseppe Cavaloto présente une réflexion sur le futur de la mission à partir des statistiques du personnel ecclésiastique.

Verbum svd, vol. 48, n° 1, 2007

Les missionnaires du Verbe Divin célèbrent en 2007 deux anniversaires importants: 100 ans de présence missionnaire au Japon et 75 en Inde. Dans « Rückblick auf die Lage der katholischen Kirche in Japan nach 100 Jahren missionarischer Mitarbeit », Eugen Rucker passe en revue ces 100 ans, tout en signalant les problèmes qui se posent aujourd'hui et les perspectives d'avenir qui se dessinent à l'horizon. Thomas Malipurathu présente l'histoire des SVD en Inde. Il réfléchit également aux fondements bibliques de la mission et essaie de discerner les défis auxquels il faudra faire face demain: « Missioned to India as Ministers of the Word. Revisiting 75 Years of the SVD Story ».

Trois articles traitent de thèmes variés. Le premier est de Stanislas Grodz: « "Eleventh Hour Christianity". Issues Raised by the Growth of Neo-Pentecostalism in Ghana ». L'auteur constate que le pentecôtisme est en train de façonner la foi chrétienne au Ghana, ce qui constitue un énorme défi pour les Églises dites historiques. L'article « Searching for Ways of Peace » de Mgr Thomas Menampampil est d'une qualité exceptionnelle. L'auteur a pris part à plusieurs initiatives de paix et présente ici quelques réflexions personnelles. Il met la construction de la paix au cœur de la mission de l'Église. Rudolf Pöhl présente la méthode *bibliodrama* qui connaît beaucoup de succès aux Philippines: « "Komm und spiel mit mir". *Dei Verbum* und *Homo ludens* begegnen sich ».

Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, n° 24, 2007

Le thème du numéro, *Sorcellerie et enjeux du développement en Afrique*, est traité en trois parties. La première présente l'état de la question. Zacharie Béré propose une réflexion philosophique sur le phénomène du paranormal qui marque l'Afrique. Bony Guiblehon aborde le thème du point de vue de l'anthropologie des conflits armés. Il le fait en étudiant les hommes-panthères wè dont la compétence initiatique est mobilisée par une population qui vit dans l'angoisse. Dans « Occult Powers and Socio-Economic Dynamics in Nigeria », J. Obi Oguejiofor examine les facteurs qui facilitent la croyance dans les pouvoirs occultes et

leur impact sur la vie socio-économique des sociétés concernées.

Dans la deuxième partie, trois auteurs cherchent à faire une évaluation du phénomène. Bony Guiblehon (la deuxième partie de son article est reproduite ici) y voit une tentative de restaurer les équilibres internes et externes. Yvon Christian Elenga, par contre, situe les mécanismes de la sorcellerie dans la logique d'usurpation. Selon Kokou Ogawin, la sorcellerie est le pouvoir subtil de la pensée délibérément orientée vers la réalisation du mal.

La troisième partie est consacrée au discernement des défis auxquels la foi chrétienne devra faire face. Jean-Marie Hyacinthe Quenum plaide pour « une éducation saine fondée sur la réalité objective du monde et qui prévient la dépersonnalisation, l'immaturation et l'irresponsabilité ». Nathanaël Yaovi Soédé est d'avis que la sorcellerie collective développe chez l'individu la logique de la culpabilisation d'autrui. Il faut donc amener les gens à ne pas faire d'autrui la cause de tous leurs maux et à ne pas surestimer le pouvoir du monde invisible. En guise de conclusion, Paul Christian Kiti propose les réponses suivantes: d'abord nommer le malaise et ensuite assurer une éducation solide au clergé et aux laïcs.

Églises d'Asie, Dossiers et documents, n° 6, 2007

Deux articles expliquent le point de vue de l'Église catholique du Japon concernant l'article de la Constitution garantissant la séparation entre l'État et la religion, remis en question par le Parti libéral démocrate au pouvoir. Mgr Okada Takeo, archevêque de Tôkyô rappelle que la Constitution interdit à l'État d'imposer à la nation une religion déterminée. Elle ne permet pas non plus la tenue de cérémonies publiques qui tentent d'embellir la guerre. L'Église, de son côté, respecte et apprécie les autres religions sans pour autant approuver tout leur contenu. Mgr Misobe Osama, évêque de Takamatsu, rappelle que des milliers de chrétiens ont été martyrisés pour des raisons d'État. Au cours de l'histoire, une religion déterminée a été imposée pour faciliter l'unification du pays. La culture japonaise reste imprégnée de ce contexte historique. D'où la nécessité de rester très vigilants au cours de la discussion de l'avant-projet d'une nouvelle Constitution. La question essentielle que les citoyens doivent se poser est celle-ci: « Quel État voulons-nous dans l'avenir? »

Mission Studies, vol. 24, n° 1, 2007

L'article « Pentecostalism and Mission in Africa, 1970-2000 » de Ogbu U. Kalu est une lecture critique de la genèse et du développement du pentecôtisme en Afrique. Selon Curtis W. Book, dans « The Continuing relevance of Orlando Costas' Ecclesiology », l'ecclésiologie de Costas influence profondément la compréhension de la mission et les critiques de

la théorie de la croissance de l'Église. Kenneth R. Ross esquisse le cadre eschatologique de la lutte contre l'extrême pauvreté dans « Christian Mission and the End of Poverty: Time for Eschatology ». Le cadre eschatologique de la foi permet aux chrétiens d'apporter au défi moral de l'extrême pauvreté leur passion de l'urgence ainsi que leur énergie durable. Finalement, Tomas Sundnes Drønen donne un aperçu de la pensée des missionnaires norvégiens au Nord-Cameroun concernant la conversion religieuse: « A Missionary Discourse on Conversion. Norwegian Missionaries in Adamawa, Northern Cameroon 1934-1960 ».

East Asian Pastoral Review, vol. 44, n° 1, 2007

Michael Amaladoss rappelle que la liturgie est un acte symbolique de la communauté. Par conséquent, la transformation de celle-ci est beaucoup plus importante pour le processus d'inculturation que l'introduction d'éléments culturels comme les prostrations ou les pas de danse: « Liturgical Inculturation and Postmodern Culture ». L'article « The Legacy of St Francis Xavier: Inculturation of the Gospel Then and Now » de Robert Schreiter est un aperçu de l'évolution de la pensée de F. Xavier concernant l'inculturation. Pensée qui est toujours d'actualité. Dans « A Christian's Introduction to Religious Blending in Cambodia », Gerard Ravasco présente une histoire succincte mais assez complète du Cambodge et de ses traditions religieuses. En guise de conclusion, il suggère quelques pistes d'inculturation. Ursula King plaide pour un dialogue interreligieux qui contribue à la libération de la femme: « Gender and Interreligious Dialogue ». Dans « Prophetic Dialogue with Cultures and Religions in Fiji: A Pastoral Imperative », Timoci Kolodisi brosse un tableau des îles Fidji. L'Église doit s'efforcer d'établir des relations plus constructives avec la population tout en se concentrant sur la dimension spirituelle de la vie du peuple.