

Spiritus

Actualité missionnaire

- Sri Lanka
- Synode vu d'Afrique

Dossier

Rencontrer l'étranger, rencontrer Dieu ?

Varia

- Spiritains au Pakistan

Chroniques

- Salafisme au Niger
- Appel de musulmans
- Colloque à Abidjan

N° 219

Juin 2015

Revue d'expériences et recherches missionnaires

ISSN 0038-7665 SPIRITUS 219

Rencontrer l'étranger, rencontrer Dieu ?



2015

Spiritus : 12 €



Colloque de Chevilly-Larue – 28 novembre 2014.

Photo : Jean-Yves Chevallier

Édito : Entre mystère et responsabilité

Actualité missionnaire

Régis Anouil

Sur le chemin de la réconciliation ?

Le Sri Lanka à l'heure de la visite du pape François

135

L'actualité récente du Sri Lanka a été marquée par deux événements quasi concomitants : un changement de président, après dix ans d'un pouvoir très autoritaire, et la visite du pape François. L'auteur évoque ce contexte, avec les fortes tensions ethnico-religieuses ayant naguère ensanglanté le pays et qui continuent de le traverser et avec la façon dont la minorité chrétienne, catholique principalement, tente d'y trouver sa place et d'y tenir son rôle.

Paulin Poucouta

Le Synode sur la famille – Un regard d'Afrique

143

Entre la première et la seconde session du Synode sur la famille, l'auteur formule préoccupations et questions venant du continent africain. À partir de son propre enracinement, des débats de l'Assemblée des évêques d'Afrique centrale de juillet 2014 et d'un document des conférences épiscopales africaines, il évoque des coutumes touchant veuves et orphelins, la dot et le mariage ainsi que des pratiques liées à la sorcellerie.

Dossier : Rencontrer l'étranger, rencontrer Dieu ?

Jean-Michel Jolibois

Rencontrer l'étranger, rencontrer Dieu ? Interculturalité et inculturation - Cinquante ans après *Ad gentes*

149

Une brève introduction à la problématique du colloque organisé de façon conjointe par *Spiritus* et le REPHI (Réseau philosophique de l'interculturel). Un colloque qui s'est tenu à Chevilly-Larue les 28 et 29 novembre 2014 et dont l'essentiel des actes constitue la substance du présent dossier.

Alfredo Gomez-Muller

Le fonds utopique de la foi et de la culture

L'expérience de Las Casas

152

Dans un effort pour repenser le rapport entre foi et culture, l'auteur présente la pratique singulière, dont il explicite l'intérêt, de Bartolomé de Las Casas, en particulier à travers la fameuse « Controverse de Valladolid ». Occasion d'exposer un triple rapport : entre foi et diversité culturelle, entre foi et

utopie, entre culture et utopie. Concevant l'esprit utopique comme essentiel à toute vraie culture, il voit dans la diversité culturelle contemporaine moins un défi qu'une chance et un espoir tant pour la foi que pour la culture.

Egle Bonan

Pour une intégration interculturelle : le projet « Jeunes et citoyenneté », un exemple de « bonne pratique » européenne 165
Une réflexion sur l'intégration interculturelle, sous l'angle de son rapport à l'immigration, qui s'appuie sur deux ensembles de réalités. D'une part, sur une large recherche philosophique touchant la rencontre entre humains, et permettant de clarifier le sens de la notion d'intégration par rapport à celles d'assimilation et d'insertion. D'autre part, sur des éléments d'observation et d'évaluation de pratiques d'accueil d'immigrés dans la société française.

Michael Amaladoss

La rencontre Évangile - culture : dialogue interculturel et interreligieux. Une expérience indienne 181
S'appuyant sur des décennies de recherche, l'auteur montre la complexité de la rencontre entre l'Évangile et les cultures où il est proclamé ainsi que les ambiguïtés qui lui sont liées. Il illustre son propos de l'expérience de mystiques chrétiens ayant ouvert une voie de dialogue interreligieux assumant le fond de la culture hindoue. C'est dans la perspective du Royaume de Dieu que l'évangélisation peut s'affranchir des jeux de pouvoir et transcender, tout en les intégrant, les diverses cultures et religions.

Bede Ukwuije

La foi à l'épreuve des cultures : l'expérience africaine de l'inculturation 195
Après un bref retour sur les origines et enjeux du processus d'inculturation en Afrique, l'auteur évoque quelques domaines où cela a manifestement porté du fruit. Il fait ensuite porter surtout sa réflexion sur les limites ou dérives de l'inculturation ; sur la nécessité, pour les chrétiens, de prendre à bras le corps ce qu'il appelle l'actuelle crise anthropologique et culturelle que traverse le monde africain en l'éclairant de manière nouvelle de la lumière de l'Évangile.

Eric Manhaeghe

Débats, pistes de réflexion... 215
Après un rappel succinct des quatre « réponses » données, lors du colloque, aux présentations principales, l'auteur ramasse les idées forces du débat que ces interventions ont suscité. Elles sont rédigées sous forme de pistes et de questions méritant d'être approfondies et explorées ultérieurement.

Varia

John O'Brien

La présence des spiritains au Pakistan
II^e partie : Dialogue avec les chrétiens et avec les Bhils 219
C'est la deuxième partie d'un article où l'auteur décrit le type de présence du groupe spiritain au Pakistan ces dernières décennies, groupe auquel il appartient depuis 1977. Il thématise cette expérience missionnaire autour de la problématique du dialogue : un dialogue avec musulmans, hindouistes et chrétiens. Cette seconde partie de l'article évoque les relations avec les chrétiens et avec les Marwari Bhils.

Chroniques

Jean-Pierre Olivier de Sardan

Comment le salafisme a pu prospérer au Niger 231

L'auteur, bon connaisseur du Niger, livre son analyse sur les manifestations antichrétiennes et anti-*Charlie Hebdo* qui ont embrasé le pays à la mi-janvier 2015. Le succès de l'idéologie salafiste dans ce pays s'explique notamment, selon lui, par le double rejet radical de l'Occident et de l'État moderne. Il évoque le jeu des partis de l'opposition nigérienne, estimant que les musulmans extrémistes sont devenus quasi intouchables.

Ghaleb Bencheikh *et al.*

Musulmans démocrates de tous les pays, unissons-nous ! 239

Quoique interne au monde musulman, ce manifeste offre un évident intérêt au-delà des limites de cette communauté. C'est un plaidoyer pour relancer « une réflexion critique sur les fondements et l'interprétation de l'islam » et une invitation concrète à un rassemblement dans ce sens en 2016. Il y est question d'un islam compatible avec la démocratie, ouvert aux libertés, notamment à la liberté religieuse, se faisant artisan de paix et de justice.

Pierre Diarra

Vivre-ensemble dans un environnement multiculturel : le denier des universités. Colloque internat. – Abidjan – 17-19 mars 2015 243

Un des participants à ce récent colloque nous en livre un compte rendu. Il en indique d'abord la problématique et les enjeux qui se situent autour du « vivre-ensemble » en contexte interculturel, notamment en Afrique de l'Ouest. Il présente ensuite cinq grands axes explorés par les différentes interventions et partage quelques réflexions conclusives.

Livres

Recensions

249

Henri-Jérôme Gagey, *Les ressources de la foi.*

Roger Pasquier, *La jeunesse ouvrière chrétienne en Afrique noire. (1930-1950).*

Marie-Dominique Goutierre, *L'homme, route du Christ.*

Pierre Claverie, *Le livre de nos passages, La Bible.*

Souad Benkirane, *Les quatre saisons du citronnier.*

Stan Rougier, *Entre larmes et gratitude. Variations sur les Psaumes.*

Une secte qui n'accepte jamais de l'être

Tout chrétien, je crois, circule et travaille parmi les autres à la manière des disciples d'Emmaüs. Ils faisaient route vers le village d'Emmaüs avec un étranger : Tu ne sais donc rien de ce qui se passe ici ? Il leur fallut partager le même pain pour reconnaître en lui Jésus (Lc 24).

C'est de l'inconnu et comme inconnu que le Seigneur arrive toujours dans sa propre maison et chez les siens : « Je viens comme un voleur » (Ap 16, 15). Ceux qui croient en lui sont appelés sans cesse à le reconnaître ainsi, habitant au loin ou venu d'ailleurs, voisin méconnaissable ou frère séparé, côtoyé dans la rue, renfermé dans les prisons, logé chez les dépourvus, ou ignoré, presque mythique, dans une région au-delà de nos frontières. [...]

Il faut être réaliste. L'Église est une société. Or toute société se définit par ce qu'elle exclut. Elle se constitue en se différenciant. Former un groupe, c'est créer des étrangers. Une structure bipolaire, essentielle à toute société, pose un « dehors » pour qu'existe un « entre nous » ; des frontières, pour que se dessine un pays intérieur ; des « autres », pour qu'un « nous » prenne corps. Cette loi est aussi un principe d'élimination et d'intolérance. [...] Cela pose un grave problème : une société chrétienne est-elle possible ?

L'expérience chrétienne refuse profondément cette réduction à la loi du groupe. Cela se traduit par un mouvement de *dépassement* incessant. On pourrait dire que l'Église est une secte qui n'accepte jamais de l'être. Elle est attirée constamment hors de soi par ces « étrangers » qui lui enlèvent ses biens, qui surprennent toujours les élaborations et les institutions péniblement acquises, et en qui la foi vivante reconnaît peu à peu le Voleur – celui qui vient.

Michel de Certeau
L'étranger ou l'union dans la différence
Desclée de Brouwer, 1969, p. 9-11

Entre mystère et responsabilité

Le dossier de ce cahier, autour de la rencontre interculturelle et de l'inculturation de l'Évangile, est introduit un peu plus loin de façon succincte (p. 149-151). Ce bref éditorial voudrait simplement rassembler quelques réflexions nées d'une relecture « à tête reposée » des diverses contributions qui le constituent. Des réflexions qui se greffent sur la tension entre mystère et responsabilité.

Quand on évoque l'inculturation comme tâche à réaliser, le risque guette d'oublier qu'elle relève d'abord d'un mystère. La façon dont la mission a généralement été comprise et vécue ces derniers siècles imprègne encore nos esprits. Ad gentes, « Décret sur l'activité missionnaire de l'Église » de Vatican II, continue ici ou là à évoquer la mission sous un jour très « actif », parlant de « prédication », d'« évangélisation », d'« implantation de l'Église » (n° 6). Aujourd'hui encore, pasteurs et théologiens restent tentés de chosifier le processus d'inculturation, de le comprendre et de l'aborder comme une « activité » – selon l'intitulé d'Ad gentes – à planifier et à exécuter, au risque d'oublier qu'il s'agit d'abord d'un mouvement dans lequel on est convié à entrer. Une des contributions le dit pourtant bien : l'inculturation « désigne le mystère de la rencontre entre le message chrétien et une culture particulière, selon le paradigme de l'Incarnation, le "devenir chair" de la Parole de Dieu » (p. 210).

C'est, en un sens, le déploiement dans le temps du mystère de l'Incarnation, de la construction incessante du Corps du Christ, dont le « protagoniste », l'acteur principal, est l'Esprit-Saint lui-même, selon l'expression de Jean-Paul II dans *Redemptoris missio* (n° 21). Mystère, dans la mesure où l'on a affaire à une rencontre dépendant de libertés autonomes : celle de Dieu qui a l'initiative et celles des humains accueillant ou refusant son offre. Une véritable inculturation ne s'accomplit qu'au stade

où des membres d'un peuple particulier, culturellement situés, inscrivent dans leur vie concrète l'Évangile reçu. Mystère, donc, non pas au sens où l'on n'en pourrait rien dire, mais au sens où le processus nous déborde, où on ne peut le maîtriser, le réduire à un objet de planification pastorale.

L'inculturation, c'est aussi une tâche à réaliser. Plusieurs contributions en soulignent ici un des aspects relevant clairement de nos responsabilités : les modalités de la rencontre entre membres des diverses cultures concernées par le processus d'inculturation, qu'ils soient « porteurs » de l'Évangile ou hôtes qui lui font accueil, que la rencontre elle-même ait été délibérément voulue ou seulement subie. Nous sommes alertés sur la lucidité et la vigilance nécessaires pour repérer les stratégies ethnocentriques survenant d'un côté comme de l'autre : jeux d'influence et de pouvoir de la part des cultures en position dominante, ambiguïtés dans les « conversions » ou repli identitaire du côté des cultures dominées. Responsabilité de chacun de débusquer ce qui s'écarte de l'humain authentique, de discerner ce qui est conforme ou pas à l'esprit de l'Évangile.

Les critères d'une juste inculturation ne peuvent, en effet, être réellement différents de ceux de l'Évangile : la manière dont le Christ a vécu ses propres rencontres humaines, dont s'est déroulée en lui la rencontre entre Dieu et les humains. Tous ceux qui, aujourd'hui, sont impliqués, d'un côté ou d'un autre, dans ce jeu de rencontres concrètes liées à la transmission de la foi sont engagés à les vivre en se laissant inspirer par l'« Acteur principal » de la mission, l'Esprit qui animait le Fils. Tout en cultivant la proximité avec les personnes, accomplissant le bien et offrant son amitié, Jésus a été amené à prononcer des paroles vigoureuses, à démasquer des égoïsmes et des hypocrisies. Mais jamais il n'a cherché à « maîtriser » la rencontre ; il s'en est remis au mystère du Père, plus grand que lui, et à celui des libertés humaines accueillant ou refusant le don divin.

Travailler à l'inculturation c'est œuvrer à la construction d'une Église offerte comme lieu « où tout le monde peut se sentir accueilli, aimé, pardonné, et encouragé à vivre selon la bonne vie de l'Évangile » (Evangelii gaudium n° 114). Cela ne relève pas d'une simple stratégie, mais d'une spiritualité de la rencontre attentive à la fois au Mystère qui s'y déploie et au risque permanent de se laisser piéger par la fermeture ou le repli.

Jean-Michel Jolibois

Sur le chemin de la réconciliation ?

Le Sri Lanka à l'heure de la visite du pape François

Régis ANOUIL

Après un service national en entreprise à Hongkong puis deux ans de coopération civile en Chine populaire, Régis Anouil a dirigé la section « Asie » de L'Aide à l'Église en détresse. Depuis 1999, il dirige la rédaction d'Églises d'Asie, agence d'information de la Société des Missions étrangères de Paris (<http://eglasie.mepasie.org>). À ce titre, il suit au quotidien ce que disent – ou ne disent pas – les Églises chrétiennes en Asie de l'actualité politique et religieuse dans laquelle elles sont immergées.

Le 8 janvier dernier, les urnes rendaient leur verdict : le président sortant Mahinda Rajapaksa, qui sollicitait un troisième mandat consécutif, était battu. Une défaite surprise, tant celui qui était au pouvoir depuis 2005 tenait son pays d'une main de fer. Son opposant et vainqueur, le « candidat commun » de l'opposition, Maithripala Sirisena, prêtait serment le soir même afin de couper court à toute tentative de coup d'État et promettait d'« assurer la sécurité du pays, de protéger le bouddhisme et de respecter toutes les autres religions afin d'œuvrer, par une bonne gouvernance, à une société juste et équitable pour tous ».

Quatre jours plus tard, le nouveau président accueillait le pape François pour une visite historique de deux jours, la troisième d'un pape dans ce pays d'Asie méridionale qui se relevait avec peine d'une guerre civile de trente ans entre majorité cinghalaise et minorité tamoule. Sur le tarmac de l'aéroport de Colombo, le pape François prononça un discours centré sur le thème de la « guérison », soulignant la nécessité d'« inclure la recherche de la vérité »

sur ce qui s'était passé durant la guerre¹ comme préalable à la renaissance d'« aspirations communes », afin que « la diversité ne soit plus vue comme une menace, mais comme une source d'enrichissement ».

Jusqu'à la dernière minute ou presque, les observateurs avaient craint que cette visite papale ne soit annulée. En effet, il n'est pas d'usage que le pape se rende dans un pays en période électorale ou postélectorale ; mais c'est surtout parce que l'expérience des élections passées montrait qu'au Sri Lanka les scrutins s'accompagnaient toujours de violences. Les discours prononcés par le pape étant le plus souvent préparés longuement à l'avance, il est évident que les services de la Secrétairerie d'État du Saint-Siège avaient travaillé dans l'hypothèse où le pape, en ce 13 janvier 2015, aurait à s'adresser au président Rajapaksa. Il ne fait pas de doute que les propos du pape auraient alors sonné comme une très vive remontrance à un président qui, depuis dix ans, exerçait le pouvoir de manière très autoritaire, peu soucieux de l'État de droit et du respect des libertés fondamentales.

Mais, à neuf heures ce matin-là, sur le tarmac de l'aéroport international de Colombo, l'atmosphère était tout autre : le changement de président s'était déroulé dans la paix et chacun, dans le pays, se prenait à croire à un retour « à la normale ». De fait, quasiment du jour au lendemain, la population reprenait goût à la liberté de parole et plaisir à s'exprimer sans crainte d'être interpellée ou de disparaître entre les mains des services spéciaux.

Un passé douloureux que l'on tarde à purger

Quatre mois après la victoire de Maithripala Sirisena et le succès de la visite papale, quel bilan tirer tant sur le plan politique que sur le plan ecclésial de ces deux événements presque concomi-

¹ Ce conflit, de 1983 à 2009, a entraîné la mort de 100 000 personnes, dont au moins 40 000 civils tués lors de l'assaut final de l'armée sri-lankaise, au printemps 2009, contre les Tigres tamouls du LTTE (*Liberation Tigers of Tamil Eelam* - Tigres de libération de l'Îlam tamoul), une organisation indépendantiste fondée en 1976 et demandant la création d'un État, l'Îlam tamoul, dans le nord-est de l'île.

tants ? À parcourir la province du Nord, théâtre des combats les plus sanglants de la guerre civile, la démilitarisation promise tarde à venir. Certes, les uniformes se font plus discrets, les contrôles moins nombreux, et les étrangers n'ont désormais plus besoin de permis pour visiter la région, mais l'armée reste bien présente, notamment sur les terres qu'elle occupe ou contrôle. Les dix-sept complexes hôteliers qu'elle détient dans le pays sont mal perçus par les Tamouls qui dénoncent « une occupation économique ». Certes, un calendrier de retrait a été négocié mais il tarde à être appliqué ; un haut gradé de l'armée a déclaré, début avril, qu'un retrait des troupes de la province du Nord menacerait la sécurité nationale.

Plus profondément, la minorité tamoule ressent comme un affront le fait que le nouveau gouvernement n'a pas réglé la situation des prisonniers politiques tamouls. Durant des décennies, des Tamouls ont été détenus de manière arbitraire et beaucoup ont disparu sans que leurs proches ne soient jamais informés de leur sort. En mars dernier, le gouvernement a libéré sous caution plusieurs prisonniers politiques, mais sans leur rendre toute leur liberté. La militante des droits de l'homme Jeyakumari Balendran doit ainsi pointer tous les mois au poste de police de son lieu de résidence.

Plus sérieusement encore, les Tamouls s'impatientent face à l'attitude du président Sirisena concernant les crimes de guerre commis durant la dernière phase du conflit militaire. En février, le Conseil de la province du Nord a voté une résolution utilisant le mot « génocide » pour qualifier ce qu'ont enduré les Tamouls. Face à cela, Sirisena continue de parler des « supposés crimes de guerre ». La communauté internationale, qui reprochait vivement à son prédécesseur son refus d'accepter toute enquête indépendante sur la phase finale du conflit, se montre plus patiente avec lui. L'ONU également, qui devait rendre en mars 2015 un rapport sur ces atrocités, a accepté d'en reporter la publication à septembre prochain. Mais, dans le pays tamoul, la confiance qui avait pu être accordée dans les urnes au candidat Sirisena fait place à une certaine impatience à l'égard d'un président peu désireux de purger le passé.

Lenteurs de l'ouverture démocratique

Enfin, de façon plus immédiate, le président Sirisena, qui avait promis le retour à un fonctionnement démocratique des institutions durant les cent premiers jours de son mandat, semble en passe de perdre l'état de grâce caractéristique des lendemains électoraux. Alors que le népotisme est une plaie du système politique sri-lankais et que Mahinda Rajapaksa s'était particulièrement distingué à cet égard, Sirisena prête le flanc à la critique pour avoir nommé à la tête de *Sri Lanka Telecom* son frère Kumarasinghe Sirisena ou encore son gendre au ministère de la Défense où il est chargé de la communication.

De plus, alors que Sirisena avait promis un exécutif resserré, comptable des deniers publics, sa récente décision d'élargir le cabinet à la taille d'un « gouvernement national » passe mal dans l'opinion. Élu avec le large soutien de l'UNP (*United National Party*), le président a nommé des personnalités soupçonnées de corruption ou bien liées au régime Rajapaksa. Certes, il ne s'agit là que de politique bien comprise : son ancien parti, le SLFP (*Sri Lanka Freedom Party*), ne peut être ignoré au Parlement car il est en position de bloquer toute réforme constitutionnelle ; mais, pour tous ceux qui ont voté contre Rajapaksa, la perspective, encore hypothétique mais évoquée de plus en plus ouvertement, d'un retour de Mahinda Rajapaksa sur le devant de la scène augure mal d'un renouveau de la gouvernance à la tête du pays.

Des chrétiens faiseurs de ponts ?

Si le bilan des « cent jours » du président Sirisena est donc contrasté, que dire de la place et de la position de l'Église catholique ? Dans un pays où le conflit ethnique n'a fait qu'accroître la distance entre la majorité cinghalaise (principalement bouddhiste) et la minorité tamoule (principalement hindoue), la communauté chrétienne, très largement composée de catholiques, rassemble quelque 7% des vingt millions de Sri Lankais ; elle présente surtout la particularité unique de compter à la fois des Tamouls et des Cinghalais. À l'envi, les études portant sur les catholiques du Sri

Lanka soulignent donc le rôle de « pont » que cette communauté est appelée à jouer dans un pays où les antagonismes ethniques ont pris l'ampleur que l'on sait.

En décembre 2013, la Conférence des évêques catholiques du Sri Lanka a publié un document intitulé *For a peaceful Land and a prosperous Country* (Pour un territoire en paix et un pays prospère), appelant à la reconstruction du pays et au relèvement de la nation sri-lankaise dans un cadre où la mémoire des uns et des autres serait respectée et les institutions démocratiques défendues. Pourtant, dans la dernière phase du conflit, de septembre 2007 à mai 2009, comme dans les années qui ont suivi, l'unité de l'Église a été difficile à percevoir.

Du côté tamoul, Mgr Rayappu Joseph, évêque de Mannar, s'était fait le porte-voix de la revendication des Tamouls portant sur la reconnaissance et le respect de leurs droits. Il était alors quasiment le seul à pouvoir le faire, les Tigres tamouls étant prisonniers de la vision militaire de leur chef, Velupillai Prabhakaran, et Colombo demeurant incapable d'entrer dans la voie d'une solution négociée au conflit. Du côté cinghalais, le cardinal Malcolm Ranjith, archevêque de Colombo, cherchait à éviter que la minorité chrétienne ne soit écrasée par un conflit qui n'était pas religieux mais principalement ethnique ; en affichant sa proximité avec le pouvoir en place – proximité motivée seulement, affirmait-il, par sa volonté de protéger la communauté chrétienne – il prenait aussi le risque de sembler défendre le point de vue cinghalais sur le conflit sri-lankais.

La vérité comme chemin de paix et de guérison

Dans ce contexte, la visite du pape François a été un moment de vérité. Au sanctuaire marial de Madhu, en territoire tamoul, devant tous les évêques réunis, le pape a appelé Tamouls et Cinghalais à un examen de conscience. Développant une méditation sur la présence de Marie au pied de la Croix qui n'abandonne pas son Fils crucifié, le pape a affirmé que la Mère de Dieu « n'avait jamais abandonné ses enfants sri-lankais souffrants ». Il a poursuivi par

un appel à « restaurer la paix dans les cœurs meurtris », demandant à chacun un examen de conscience. Ne cachant pas la difficulté « de pardonner et de trouver la paix », le pape François s'est dit certain de la volonté de la Vierge Marie de « guider les Sri-lankais vers une réconciliation plus grande » afin de parvenir à « une vraie guérison pour tous ». Le chemin vers la paix véritable est toutefois étroit, indiquait le pape : « C'est seulement quand nous arrivons à comprendre, à la lumière de la Croix, le mal dont nous sommes capables, et auquel peut-être nous avons pris part, que nous pouvons faire l'expérience d'un vrai remords et d'un authentique repentir. »

Une fois le pape reparti, le repentir a-t-il été exprimé par les uns et les autres ? Il est trop tôt pour le dire. À l'annonce du nouveau gouvernement, en janvier dernier, le cardinal Ranjith se félicitait que la nouvelle équipe au pouvoir veuille « promouvoir la paix et l'harmonie entre les différentes communautés », affirmant que le Sri Lanka « pouvait devenir une nation avec un seul cœur et une seule âme ». Il s'inquiétait aussi du développement dans le pays d'« un certain nombre de groupes extrémistes », allusion transparente aux agissements de plus en plus voyants de formations bouddhistes extrémistes militant pour l'instauration d'un État bouddhiste au Sri Lanka.

Une religion instrumentalisée

Trois organisations, en particulier, ont largement fait parler d'elles en présentant la nation cinghalaise et bouddhiste (70 % des vingt millions de Sri-Lankais) comme étant menacée dans son essence par les minorités musulmane (de 7 à 11 % de la population) et chrétienne (principalement catholique, 7 % de la population). Il s'agit du *Bodu Bala Sena* (BBS, *Puissante force bouddhiste*), du *Sihala Ravaya* (*Rugissement cinghalais*) et du *Ravana Balakaaya* (*Brigade Ravana*). Si ces organisations n'hésitent pas à agresser les musulmans, elles ciblent également les chrétiens. Plusieurs communautés protestantes ont ainsi été victimes de violences.

L'Église catholique est pour l'instant épargnée par ces organisations bouddhistes extrémistes ; mais, paradoxalement, leurs agis-

sements sont peut-être le vecteur par lequel elle retrouvera une unité réelle. En effet, la menace sécessionniste tamoule ayant disparu, les extrémistes bouddhistes s'en prennent désormais aux minorités religieuses, c'est-à-dire aux minorités musulmane et chrétienne. Face à cette menace, les catholiques tamouls et cinghalais seront amenés à renouer les fils d'une communication que la guerre avait distendus. Non pour s'opposer à la majorité bouddhiste mais pour défendre le sens d'une citoyenneté commune, transcendant les différences d'appartenance ethnique et religieuse.

Selon le père Jehan Perera, prêtre catholique et directeur du Conseil national pour la paix, une organisation indépendante fondée en 1995, l'activisme des organisations telles que le BBS – soutenu, c'est de notoriété publique, par le frère du président Rajapaksa lorsque celui-ci était au pouvoir – cache mal une instrumentalisation politique de la religion. En agitant le spectre d'une conquête du Sri Lanka par les minorités musulmane et chrétienne, la menace tamoule étant éteinte, le BBS cherche à fédérer l'opinion publique cinghalaise autour d'un projet essentialiste. Le danger, estime le père Perera, est que « si la plupart des gens ne sont pas d'accord avec la violence utilisée par les extrémistes, ils estiment que ceux-ci soulèvent des problèmes qui sont réels ». Il y a donc urgence, explique-t-il encore, « à développer l'éducation civique au sujet des droits et des responsabilités des différentes communautés religieuses » afin de défendre « le fait que la nature de ce pays est pluri-religieuse ».

Un inquiétant manque de courage politique

Dans une interview accordée à *Églises d'Asie* quelques semaines avant l'arrivée du pape dans son pays, le cardinal Ranjith soulignait que les solutions aux problèmes dont souffrait le Sri Lanka étaient connues : une refonte de la Constitution (le texte actuel concentre de manière excessive les pouvoirs dans les mains du président), une dévolution du pouvoir afin de parvenir à une autonomie pour les provinces du Nord et de l'Est (les deux provinces à majorité tamoule du pays) et le retour à un exercice démocratique du pouvoir.

Quatre mois plus tard, la démocratie est bien de retour. Mais ce que le cardinal désignait comme étant l'apport possible de la minorité chrétienne à la communauté nationale – à savoir « une proposition à agir en ayant à cœur les principes de réciprocité, de compréhension de l'autre, de réconciliation et de citoyenneté » – peut-il être mis en œuvre ?

Sans cacher ses doutes, le cardinal Ranjith s'interrogeait sur la capacité des hommes et des femmes politiques de son pays à entendre ce discours de modernité politique, expliquant : « Les différentes tentatives qui ont été menées au cours de ces quatre dernières décennies n'ont jamais abouti et, si je voulais prendre une image, je dirais : le patient a mal à la tête, nous changeons l'oreiller, mais le mal persiste car nous n'administrons pas de remède. Or, celui-ci serait de faire en sorte que les communautés s'assoient autour de la table et discutent de ce que pourrait être la nouvelle identité du Sri Lanka. Notre mauvaise fortune c'est qu'aucun homme politique dans ce pays n'a la carrure nécessaire pour entreprendre cela et voir plus loin que la défense de ses intérêts à courte vue. » Mahinda Rajapaksa évincé, Maithripala Sirisena à la tête de l'État, le pays cherche encore la voie qui le mènera sur le chemin de l'unité et de la réconciliation.

Régis ANOUIL

Merci !

Depuis une dizaine d'années, Jean-Yves Chevalier est membre du comité de rédaction de *Spiritus* tout en assurant le service de maquettiste. Victime en fin 2014 d'un accident cardiaque, il a dû subir une intervention chirurgicale suivie d'une période prolongée de convalescence et de rééducation. Il n'a pas pu reprendre ses activités dans le comité et l'équipe de rédaction.

Au nom de tous les collaborateurs, des lecteurs et lectrices de *Spiritus*, merci à Jean-Yves pour sa participation à la réalisation de la revue pendant ces dix années, en particulier pour la confection de la couverture agrémentée de photos et de graphismes. Et tous nos vœux de bon rétablissement !

Le Synode sur la famille Un regard d’Afrique

Paulin POUCOUTA

Prêtre du diocèse de Pointe-Noire (Congo), Paulin Poucouta enseigne le Nouveau Testament et le grec biblique à la Faculté de théologie de l’Institut catholique de Yaoundé. Entre autres publications, il est l’auteur de Quand la Parole de Dieu visite l’Afrique. Lectures plurielles de la Bible (Karthala, 2011). Il est aussi membre du Conseil de rédaction de Spiritus. Sous une forme un peu différente, cet article a paru dans Afrique et Parole 102 (lettre périodique réalisée par René Luneau) et sur le site de la SMA¹.

Du 4 au 19 octobre 2014, se tenait au Vatican la première session du Synode des évêques sur la famille ; un synode tant attendu et espéré. Bien avant la convocation du pape François, l’Association des conférences épiscopales de la région d’Afrique Centrale (ACERAC) avait fait de la famille le thème de sa dixième Assemblée plénière réunie à Brazzaville du 6 au 13 juillet 2014². Le 15 août 2014, en la fête de l’Assomption, le Symposium des conférences épiscopales d’Afrique et de Madagascar (SCEAM) mettait à la disposition du peuple de Dieu un document formulant d’importantes recommandations sur la famille³.

¹ *Regards sur l’Afrique*, revue en ligne de la Société des Missions Africaines (SMA) ; voir site www.missions-africaines.net.

² Mesmin-Prosper MASSENGO (dir.), *La famille en Afrique aujourd’hui. Actes de la X^e Assemblée plénière de l’ACERAC* (Brazzaville, du 6 au 13 juillet 2014), Kinshasa, Mediaspaul, 2014.

³ Symposium des Conférences Épiscopales d’Afrique de Madagascar (SCEAM), *La famille, notre avenir. Contribution au 3^{ème} Synode Extraordinaire*

Impossible d'aborder un tel thème de manière neutre, sans s'y sentir impliqué de près ou de loin. On comprend le climat de tension qui a parfois régné lors des assises vaticanes. Vu de ma lointaine Afrique, le synode romain, malgré les formules rassurantes, s'est achevé dans un brouhaha médiatique qui, comme trop souvent, empêche d'entendre les problèmes que portent les Églises d'autres continents, celle d'Afrique par exemple, malheureusement fort timide⁴. Loin des positions tranchées des uns et des autres, je voudrais me faire l'écho de quelques questions des couples et des familles du continent, telles que je les entends au quotidien, telles qu'elles ont été exprimées à l'Assemblée plénière de l'ACERAC et dans d'autres Églises d'Afrique.

Évangéliser la famille, c'est évangéliser l'Afrique

En Afrique plus qu'ailleurs, la famille, tant nucléaire qu'élargie, est le socle de la société. C'est pourquoi elle a toujours été l'un des domaines privilégiés de la pastorale. C'est ainsi que la cinquième Assemblée plénière du SCEAM, qui s'est tenue à Nairobi du 24 au 30 juillet 1978, avait pour thème principal : « La vie familiale chrétienne en Afrique aujourd'hui ». Les évêques ont souligné le lien entre famille et évangélisation⁵. Ainsi la recommandation n° 8 :

Nous recommandons avec une vive insistance que l'on veille avec soin à la vie spirituelle des familles. Cette vie spirituelle trouvera sa nourriture dans la lecture de la Bible à la maison, dans les messes et offices locaux, dans les visites faites aux familles et dans la prière en commun. On emploiera les associations et dévotions anciennes qui sont bien connues, tout autant que les nouvelles. Par-dessus tout, la prière sera accompagnée d'un engagement et d'un témoignage actifs. Nous recommandons aux communautés chrétiennes de célébrer les jubiléés qui surviennent dans les familles et les autres fêtes familiales importantes⁶.

des Évêques, Accra, SECAM-SCEAM Publications, 2014. Document présenté en cinq langues, malheureusement très peu diffusé, connu et exploité.

⁴ L'Afrique de la parole n'est pas forcément, hélas, celle de la communication !

⁵ Les onze recommandations votées, d'une étonnante actualité et d'une grande audace, méritent d'être revisitées.

⁶ SCEAM, « La vie familiale chrétienne en Afrique aujourd'hui », dans *La Documentation Catholique* n° 1751 (5 novembre 1978), p. 931 sqq.

Il convient donc d'investir dans la pastorale de la famille, premier lieu d'évangélisation, de prière, d'apprentissage des valeurs chrétiennes. Pour cela, il importe d'accompagner les parents, de les initier à leur mission, de former les jeunes foyers. Il s'agit de défendre la dignité des femmes, appelées à jouer un rôle important dans l'Église et la société ; d'investir dans l'éducation humaine et spirituelle des jeunes, proposant de les former comme dans l'initiation africaine. En somme, évangéliser la famille, c'est évangéliser l'Afrique.

Les familles africaines : d'hier à aujourd'hui

Mais il n'est pas possible de fermer les yeux sur la crise que traverse aujourd'hui la famille. En Afrique aussi, elle est influencée par la civilisation contemporaine que marquent l'utilitarisme, l'individualisme et la cupidité. La gratuité, cœur de l'amour, est en recul au bénéfice de la recherche du profit. Les valeurs familiales traditionnelles sont remises en cause. Dans leur contribution au synode sur la famille, les évêques du SCEAM écrivent :

Devant les diverses mutations sociales et les nombreuses pesanteurs relatives au mariage et à la famille en Afrique et dans le monde d'aujourd'hui, l'Église d'Afrique a pris la mesure des défis qui en découlent, résolue à réagir de manière appropriée. Cela passe par un engagement à soutenir les familles chrétiennes pour qu'elles découvrent davantage leur identité et réalisent leur mission dans le sens de la civilisation de l'amour et de la culture de la vie, à la lumière de l'ordre de la création et en prenant en compte les valeurs de nos cultures⁷.

Toutefois, une pastorale de la famille passe par un regard critique sur nos coutumes concernant les veuves et les orphelins, la dot, la polygamie et les trois formes de mariage. À la fin des années soixante, Mgr Théophile Mbemba, premier archevêque congolais de Brazzaville, avait publié une lettre pastorale prophétique sur le sort tout à fait dramatique réservé aux veuves. Cette lettre avait quelque peu fait bouger les choses, donnant lieu à une législation audacieuse en faveur des veuves et des orphelins. Malheureusement, il semble que l'on retrouve aujourd'hui les vieux réflexes

⁷ SCEAM, *La famille, notre avenir...*, 2014, *op. cit.*, n° 6.

d'antan ; c'est la tradition qui est invoquée, mais le véritable mobile en est, de plus en plus, une cupidité qui n'ose dire son nom. Ainsi, dans nombre de familles, la veuve et les orphelins sont tout bonnement dépossédés des biens du défunt. La question de l'héritage est devenue une des sources de tensions familiales.

La dot était initialement conçue comme un échange de cadeaux et un approfondissement des relations entre familles. Mais elle s'est dénaturée, même dans les pays où elle est légalement réglementée. Pour beaucoup de jeunes, elle constitue de nos jours un frein à l'engagement au mariage. Elle dévalorise aussi la dignité de la femme, considérée comme une marchandise. Il convient de travailler à restituer à la dot sa valeur symbolique initiale.

La polygamie, que l'on croyait moribonde, demeure bien vivace. Elle coexiste avec sa version moderne : la pratique des multiples « bureaux ». Cette pratique est loin d'être propre à l'Afrique ; mais ici les « bureaux » ont été « dotés » ; il ne s'agit donc pas, au regard de la tradition, de concubinage. Parfois même, le mariage civil a été contracté, d'autant que de nombreuses législations africaines autorisent la polygamie. Beaucoup de chrétiens sont impliqués dans de telles situations préoccupantes. Que faire ?

Enfin, trois « obstacles » attendent les futurs mariés : le mariage coutumier, le mariage civil et le mariage religieux. Cela pose le problème du coût financier du mariage qui dissuade les jeunes de s'y engager. Ne serait-il pas possible d'harmoniser ces trois célébrations tout en préservant le sens de chacune d'elles ?

Vers de nouveaux défis

La famille affronte aujourd'hui de nouveaux défis : les discriminations, les mariages mixtes et interreligieux, les nouveaux mouvements religieux, la croyance en la sorcellerie. En raison de nombreuses fractures sociales, des familles se déstructurent. Il arrive alors que des femmes, des jeunes, des enfants, des personnes âgées, des veuves et des orphelins fassent l'objet de discriminations et même de violences au sein de la famille et de la société. C'est pourquoi, à la lumière de l'exhortation apostolique post-

synodale *Africae munus*, la pastorale familiale doit se donner pour objectif, avec le concours des commissions « Justice et paix », d'éradiquer de telles discriminations.

Les mariages mixtes et interreligieux peuvent créer des difficultés dans la cohésion familiale et l'éducation des enfants. Il importe d'accompagner de manière toute particulière les jeunes souhaitant s'y engager et de les aider à un discernement approprié, compte tenu surtout de la montée des extrémismes culturels et religieux. Par ailleurs, les nouveaux mouvements religieux, que l'on appelle communément les sectes, qu'ils soient d'origine africaine, orientale ou occidentale, ne cessent aujourd'hui de faire des ravages dans nos Églises et nos familles, semant division et désarroi. La pastorale familiale doit en prémunir les chrétiens catholiques par une formation adaptée, une vie spirituelle solide et un sens communautaire leur permettant de résister à leurs sirènes.

Enfin, dans un contexte de grande détresse économique, sociale, sanitaire, politique ou affective, ressurgit la croyance en la sorcellerie, assortie d'accusations sorcières détruisant les personnes et la cohésion familiale. Ces croyances et accusations reposent sur une mauvaise interprétation de nos traditions et une lecture fondamentaliste de la Bible. Cela souligne la nécessité d'une spiritualité éclairée et solide reposant sur les quatre piliers proposés par le livre des Actes des Apôtres (Ac 2, 42-47). La famille s'enracine dans l'écoute de la Parole de Dieu, lue et méditée en communion avec l'ensemble de l'Église. Elle se nourrit de la participation assidue à l'Eucharistie. La famille vit de la prière qui en rassemble régulièrement tous les membres, tout en maintenant le lien avec la paroisse. Enfin, elle doit être un lieu de communion, de partage et d'échange, un havre de paix où il fait bon vivre et où l'on sait célébrer ensemble les événements heureux et douloureux.

Sans préjugés ni partis pris !

Comme on le voit, en Afrique, la pastorale familiale a de nombreux défis à relever. Certes, il n'est pas possible d'occulter des questions ayant nécessairement des répercussions en Afrique, comme par exemple l'homosexualité ou la fécondation médicale-

ment assistée. Mais l'Église du continent a besoin de se pencher sérieusement sur les problèmes concrets qui affectent profondément les familles africaines. Nous en avons relevé quelques-uns. Ils invitent à une profonde réflexion théologique s'appuyant sur une lecture sérieuse et affinée de la Parole de Dieu⁸.

C'est pourquoi, nous espérons vivement que, lors de la seconde session du Synode sur la famille, en octobre 2015, les Africains feront entendre leur voix et que les Pères synodaux prendront largement en compte les questionnements des familles et des chrétiens d'Afrique. En effet, comme le relevait le cardinal Albert Joseph Malula lors du colloque entre théologiens africains et européens qui s'est tenu à Yaoundé en 1984, la famille en Afrique n'est pas seulement un objet de recettes pastorales, mais encore un sujet de théologie africaine, un sujet d'inculturation :

Nous considérons le mariage comme un lieu privilégié d'inculturation du message évangélique en Afrique. Il s'agit, on ne peut en douter, d'une tâche délicate, mais qui doit être entreprise et poursuivie par théologiens et pasteurs. Sans préjugés ni partis pris⁹.

Paulin POUCOUTA

⁸ Voir Nathanaël YAOWI SOEDE, *Sens et enjeux de l'éthique. Inculturation de l'éthique chrétienne*, Paris, L'Harmattan, 2008. Voir aussi Ruffin MIKA, « Repères éthiques pour un bon usage de l'Écriture Sainte en théologie morale », dans André KABASELE MUKENGE (dir.), *Bible et promotion humaine. Mélanges en l'honneur du Professeur P. M. Buetubela Balemba*, Kinshasa, Mediaspaul, 2010, p. 297-316.

⁹ Léon de SAINT-MOULIN, *Œuvres complètes du Cardinal Malula. vol. 7 : textes concernant la famille. Théâtre et chants*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 145.

Rencontrer l'étranger, rencontrer Dieu ? Interculturalité et inculturation

Cinquante ans après Ad gentes

Jean-Michel JOLIBOIS

Marquer un anniversaire invite à considérer le chemin parcouru et le sens se dégageant des développements et expériences survenus depuis l'événement. Cinquante ans après le décret *Ad gentes* du concile Vatican II, promulgué le 7 décembre 1965, il a paru utile de faire le point sur la question de la foi à la rencontre et à l'épreuve des cultures : un examen pouvant éclairer cet aspect de la mission aujourd'hui et aider à percevoir une meilleure manière de nous y impliquer. C'était l'objet du colloque qui s'est tenu à Chevilly-Larue, les 28 et 29 novembre 2014, et dont nous publions ici les contributions principales.

Si on considère d'abord les cultures elles-mêmes, il est clair qu'une des réalités qui se sont imposées ces dernières décennies est la généralisation du phénomène de la *rencontre* entre cultures diverses. Cela se vérifie dans les sociétés les plus ouvertes et les plus métissées, par exemple celles du monde dit occidental ; mais aussi sur toute la planète, en particulier dans les grandes villes, à la faveur des migrations et de ce qu'il est convenu d'appeler la mondialisation. Face à cela, certains voient l'avenir dans le sens d'une simple « multiculturalité », au sens d'une juxtaposition des cultures allant de pair avec une approche communautariste de la vie sociale : entre gens de cultures et religions différentes, on s'efforce de vivre côte à côte en bonne intelligence, mais en restant finale-

ment chacun « chez soi ». D'autres voient dans une rencontre effective des cultures, dans une « interculturalité » porteuse d'exigences, une chance de réelle croissance en humanité pour tous.

Si on prend maintenant les choses du côté de la foi chrétienne, les dernières décennies ont été marquées par un approfondissement des implications de la *rencontre* de l'Évangile avec les cultures humaines. Après les grandes interrogations des années cinquante, celles des « Prêtres noirs » par exemple, il y a eu la réflexion décisive de Vatican II, notamment dans *Ad gentes*, puis les développements autour de la problématique de l'inculturation avec tous les débats auxquels cela a donné lieu jusqu'à ce jour. Là aussi, il s'agit d'une *rencontre*, et qui vient croiser celle des cultures entre elles, avec la grande complexité des interactions possibles entre ces deux processus. Examiner et approfondir ces interactions, pour éventuellement reformuler le rapport entre foi et cultures, c'était l'objectif plus précis du colloque ; on avait notamment à l'esprit les réflexions du cardinal Ratzinger faites à Hong Kong en 1993¹.

La perspective de l'interculturalité constitue le principal objet d'études, théoriques et pratiques, du Réseau philosophique de l'interculturel (REPHI) de l'Institut catholique de Paris ; la question de l'inculturation est, d'autre part, l'un des thèmes récurrents de recherche théologique et pastorale de *Spiritus*. Les deux entités en question se sont donc associées pour organiser conjointement ce colloque sur les liens entre interculturalité et inculturation.

Carrefours humains... rendez-vous divins ?

Pour présenter le colloque en des mots plus simples, nous avons opté pour l'intitulé « Rencontrer l'étranger, rencontrer Dieu ? ». « Rencontrer l'étranger » : une expression qui évoque la rencontre interculturelle de tous les points de vue possibles : celui, par exemple, des gens accueillant le missionnaire de l'Évangile venu

¹ Conférence du Cardinal Joseph RATZINGER à l'occasion de la rencontre de la Fédération des conférences épiscopales d'Asie (FABC), à Hong Kong, du 2 au 5 mars 1993 : « Le Christ, la foi et le défi des cultures », dans *La Documentation catholique*, n° 2120, 16 juillet 1995, p. 698-708.

de l'*étranger* ; mais aussi celui du même missionnaire rencontrant ces personnes modelées par une culture lui étant *étrangère*. Sans oublier la grande diversité des points de vue se greffant sur les migrations, les déplacements croissants de populations – quel qu'en soit le motif – ainsi que sur les rencontres liées au réseau devenu planétaire des télécommunications. L'expression « rencontrer Dieu ? » évoque l'éventuelle rencontre, non planifiable, pouvant survenir entre le Dieu de l'Évangile et les personnes et groupes de diverses cultures, lorsque certaines d'entre elles, au gré des contacts humains qui se nouent, se trouvent être porteuses et communicatrices, d'une façon ou d'une autre, de l'Esprit de l'Évangile. Cet intitulé pose en somme la question : la rencontre interculturelle est-elle un espace qui rend possible, favorise, une rencontre avec Dieu ? Si oui, comment et à quelles conditions ?

De cette problématique, chacun des quatre intervenants principaux a présenté un aspect relatif à son espace continental. Deux d'entre eux, liés au REPHI, l'ont fait d'un point de vue philosophique et socio-anthropologique : Alfredo Gomez-Muller pour l'Amérique latine et Egle Bonan pour l'Europe. Les deux autres, davantage en lien avec *Spiritus*, ont proposé une réflexion de type théologique incluant une pratique pastorale : Michael Amaladoss pour l'Asie et Bede Ukwuije pour l'Afrique. Ces quatre contributions, cœur du dossier de ce cahier, sont ici présentées dans l'ordre qui vient d'être indiqué, même si, lors du colloque, elles ont suivi une séquence différente commandée par la disponibilité des intervenants. Après chacune de ces présentations, un autre intervenant a exprimé un point de vue complémentaire ou critique. Un bref résumé de ces quatre autres interventions est proposé en fin de dossier par Eric Manhaeghe, qui y joint quelques questions lui paraissant se dégager de l'ensemble des échanges.

Ces substantielles contributions s'ajoutent aux échos du colloque placés par le REPHI sur son site. Par elles-mêmes, elles peuvent déjà aider lectrices et lecteurs de *Spiritus* à approfondir et actualiser leur approche de cet aspect important de la mission.

Jean-Michel JOLIBOIS

Le fonds utopique de la foi et de la culture : ***L'expérience de Las Casas***

Alfredo GOMEZ-MULLER

Enseignant à l'Université François-Rabelais de Tours, Alfredo Gomez-Muller a pour domaine les études latino-américaines et la philosophie morale et politique, en particulier ce qui touche aux relations entre multiculturalisme et politique.



Suivant l'invitation qui nous a été adressée, nous allons aborder le thème général qui nous rassemble : « Rencontrer l'étranger, rencontrer Dieu ? » à partir d'une expérience américaine et dans la perspective de l'objectif central du colloque, qui est de repenser le rapport entre foi et culture en référant la réflexion à des pratiques « représentatives » de l'Afrique, de l'Amérique, de l'Asie et de l'Europe. Le thème de l'étranger, dans la présentation du colloque, est associé aux idées de « défi des cultures » et de « reformulation du rapport entre foi et culture ».

Or nous n'éprouvons la nécessité de reformuler une notion que lorsque nous avons une certaine conscience du fait que les formulations antérieures sont inadéquates, totalement ou partiellement. Cette conscience est historique et se rattache à des processus tels

que la décolonisation, la crise de l'ethnocentrisme, la critique d'une certaine conception hégémonique de l'universalisme, le renouvellement de l'anthropologie et en général des sciences humaines et sociales dans la deuxième moitié du XX^e siècle, le développement de nouvelles méthodologies transversales dans les quatre dernières décennies, et notamment les études culturelles, postcoloniales et subalternes.

Par ailleurs, l'inadéquation en question ne concerne pas simplement la formulation, mais aussi et surtout la pensée que celle-ci exprime et qui engage une certaine compréhension des notions de « foi » et de « culture ». De plus, elle se pose également au niveau des rapports entre la pratique et la théorie (« mise en tension entre les expériences pastorales et les élaborations théoriques »); en l'occurrence, il s'agit des rapports entre, d'une part, des pratiques d'une parole dont le référent est le Christ de la foi chrétienne et qui seraient confrontées au « défi » des cultures et, d'autre part, la théorisation des rapports entre la foi chrétienne et le fait de la diversité culturelle. La « mise en tension » évoquée peut suggérer des inadéquations entre ce qui est pratiqué et ce qui est théorisé : des décalages entre la théorie et la pratique. Dès lors, l'enjeu serait ici de contribuer à une articulation plus adéquate entre la pratique et la théorie, au sens de l'enrichissement réciproque de la théorie par la pratique et de la pratique par la théorie ; c'est ce qu'exprime le concept marxien de *praxis*.

Une pratique singulière éclairante

L'un des objectifs explicites du colloque est de contribuer au « renouvellement de la compréhension de l'interculturalité et de l'inculturation » en examinant des pratiques représentatives de quatre continents. Laissant de côté les problèmes liés à une définition de ce qui est ou n'est pas « représentatif », nous pouvons choisir d'interpréter cette expression au sens indiqué par les organisateurs du colloque : des pratiques ayant une incidence théorique, par exemple au niveau de la « réélaboration de l'idée de culture ».

Dans le cadre de « l'espace continental » qui nous a été assigné, nous voudrions proposer quelques éléments de réflexion à partir de la pratique singulière d'un homme qui marque profondément non seulement une partie de la culture religieuse et théologique de l'Amérique latine contemporaine, mais aussi et plus généralement la mémoire culturelle et l'imaginaire politique de certains peuples et de certains groupes sociaux du sous-continent. Cette pratique a ceci de singulier qu'elle a vu le jour il y a cinq siècles et qu'elle inspire aujourd'hui toujours la praxis de nombreux hommes et femmes, croyants et non-croyants, de l'Amérique latine et d'ailleurs. La dimension critique de cette praxis reste aujourd'hui non moins actuelle qu'il y a cinq siècles. Nous voulons parler de la vie et de l'œuvre de Bartolomé de Las Casas (1474-1566), religieux espagnol qui est généralement connu par son engagement pour la défense des Indiens américains et, dans le cadre de cet engagement, par le débat contradictoire l'opposant à Ginés de Sepúlveda entre 1550 et 1551 : la fameuse controverse de Valladolid¹.

En quoi la pratique de la parole de foi chrétienne par Las Casas pourrait-elle contribuer aujourd'hui à un « renouvellement de la compréhension de l'interculturalité et de l'inculturation » ainsi qu'à une « réélaboration de l'idée de culture » ? Nous pourrions dire que l'expérience de Las Casas nous aide à penser que l'inadéquation mentionnée plus haut concerne de manière primordiale le rapport entre le dit et le dire, au sens lévinassien de rapport avec l'autre. Dans le temps limité de cette brève présentation, nous voudrions juste considérer trois points, que nous proposons comme autant d'éléments de réflexion : foi et altérité humaine, foi et utopie, culture et utopie.

Foi et altérité humaine

Le premier élément concerne le rapport entre foi et diversité culturelle ou, plus précisément, entre conception de la foi chrétienne et conception de l'altérité humaine. Las Casas pense et agit comme

¹ Nous proposons une étude systématique sur la controverse de Valladolid dans notre texte : Alfredo GOMEZ-MULLER, « La question de la légitimité de la conquête de l'Amérique : Las Casas et Sepúlveda », dans *Les Temps Modernes*, n° 538 (mai 1991), p. 1-19.

un croyant qui est capable de s'ouvrir à l'altérité de l'autre homme. Loin d'être une formule creuse ou édifiante, l'ouverture à l'altérité de l'autre homme est quelque chose de très concret que nous pouvons décrire d'abord négativement, par contraste, en nous appuyant sur un texte de Ginés de Sepúlveda, dans lequel nous trouvons un exemple assez précis ce que peut être la non-ouverture à l'altérité de l'autre.

Il s'agit d'un extrait du *Traité sur les justes causes de la guerre contre les Indiens* (vers 1547), dans lequel Sepúlveda, qui n'a jamais connu le « nouveau » continent, croit pouvoir procéder à une description des habitants de l'Amérique. Il affirme pêle-mêle que les Indiens ne possèdent aucune science, ne connaissent pas l'écriture, n'érigent pas de monuments qui soient témoins de leur histoire, ne disposent pas de lois, ne connaissent pas la propriété privée, etc. S'ils bâtissent des maisons, pratiquent un certain type de commerce et vivent de manière tant soit peu rationnelle, c'est « seulement pour démontrer qu'ils ne sont pas des ours ni des singes, et qu'ils ne sont pas totalement dépourvus de raison² ». Les caractères que Sepúlveda attribue aux Indiens sont purement *privatifs* : les Indiens n'ont pas de loi, d'écriture, de science, de monuments, de religion (ils sont idolâtres) ; et c'est parce qu'ils seraient privés de ces caractères dont les Européens ne sont pas privés que Sepúlveda les juge comme une forme inférieure d'humanité.

De manière générale, la raison essentielle de l'infériorité de ces « petits hommes » (*homunculos*) qui « méritent à peine l'appellation d'êtres humains³ » est qu'ils vivent, parlent, bâtissent, s'organisent, croient, aiment et font la guerre autrement que les Européens. L'être naturellement inférieur, c'est l'autre. Toute l'argumentation de Sepúlveda visant à justifier la guerre contre les Indiens repose en dernier lieu sur cette cause fondamentale : l'altérité. La loi divine et naturelle, la loi universelle, n'est autre que la loi de l'Occident chrétien ; les barbares qui « violent la nature » doivent être soumis par loi naturelle à la domination des

² Juan Ginés de SEPULVEDA, *Tratato sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (éd. bilingue latin-espagnol). Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 105 sq., 133-135.

³ *Ibid.*, p. 105, 111, 133.

Espagnols⁴. La détermination de ce qui est humain n'est autre que la détermination de l'homme occidental, devenu paradigme absolu d'humanité. À partir d'une telle perspective, qui appartient au registre ontologique de ce que Lévinas nomme le Même, l'évangélisation sera nécessairement une entreprise violente requérant, comme un préalable, la destruction de l'altérité de l'autre.

Un décentrement ouvrant à une possible fraternité

Pour Las Casas, au contraire, la destruction de l'altérité de l'autre est d'emblée la destruction du sens de la parole chrétienne. En termes kierkegaardien, on ne peut pas séparer le contenu du *comment* de cette parole, c'est-à-dire de la relation concrète avec autrui dans laquelle se construit le possible universel concret de cette parole. Ainsi, pour Las Casas, le christianisme imposé par la violence — violence contre l'altérité de l'autre — n'est pas en réalité du christianisme, mais une sorte d'idolâtrie au service des intérêts de domination d'un groupe social, d'une culture, d'un État particuliers. Avec un remarquable courage, il reconnaît le droit des Indiens à résister à ces faux prêcheurs :

J'ose dire, et je ne regrette pas de l'affirmer ouvertement, que si les prêcheurs vont annoncer l'Évangile accompagnés du vacarme des armes, ils deviendront par là même indignes de susciter la foi en leurs paroles. Car quel rapport a l'Évangile avec les bombardes ? [...] En vérité, ceux qui accorderaient leur foi à de tels prêcheurs seraient bien vains et bien naïfs, plutôt que prudents ; et ceux qui ne feraient aucun cas de leurs paroles pourraient d'une certaine manière être excusés devant Dieu⁵.

Des Indiens qui ne sont pas chrétiens ont le droit de résister, y compris par les armes, à des hommes qui se disent chrétiens et qui sont des compatriotes de Las Casas. La rationalité qui sous-tend cette affirmation témoigne d'un décentrement par rapport aux intérêts stratégiques de l'Espagne et de l'Église de l'époque et, plus généralement, par rapport à la rationalité stratégique qui sous-

⁴ *Ibid.*, p. 135-145.

⁵ Bartolomé de LAS CASAS, *Apología* (éd. bilingue latin-espagnol), in *Obras completas* (14 vol.). Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 33.

tend l'entreprise de l'invasion et de la colonisation européenne de l'Amérique. En rupture avec cette forme de rationalité du pouvoir, Las Casas affirme l'humanité de l'autre homme en s'inscrivant dans l'horizon de rationalité u-topique du christianisme originaire, ouvert à la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre et ouvrant par là même le possible d'une fraternité universelle des humains ou, si l'on préfère, d'une communauté éthique des humains. C'est dans l'ouverture de ce possible que nous pouvons repenser les rapports entre la foi et l'utopie.

Foi et utopie

Depuis le début du XX^e siècle, le terme « utopie » renvoie à un champ spécifique de recherches en philosophie pratique et dans certaines sciences humaines et sociales. À la suite notamment des travaux du philosophe anarchiste allemand Gustav Landauer, Karl Mannheim caractérise l'utopie comme un mode d'orientation dans la vie et de la vie : l'utopie donne des repères de sens et de valeur qui permettent à des personnes et à des groupes de définir leur pratique dans le monde et de se rapporter d'une manière spécifique au temps de l'existence, de se « temporaliser » au sens des philosophies de l'existence. À l'instar de l'idéologie, l'utopie implique donc des manières spécifiques de comprendre et de se représenter l'état présent du monde, de se situer par rapport à lui et, par là même, de s'y rapporter et d'y agir. Or, d'après Mannheim — suivi plus tard par Paul Ricoeur — les fonctions sociales et politiques de l'idéologie et de l'utopie sont de signe opposé : la première vise à conserver l'état présent du monde, alors que la seconde cherche à le subvertir :

Nous ne dirons utopique que l'orientation « transcendante à la réalité » qui, au moment du passage à l'agir, détruit alors, partiellement ou entièrement, le régime ontique du moment. En restreignant la dimension de l'utopie à ce genre d'orientation transcendante à la réalité qui simultanément torpille aussi un régime établi, nous distinguons la conscience utopique de la conscience idéologique⁶.

⁶ Karl MANNHEIM, *Idéologie et utopie* (trad. française J.-L. Evrard). Paris, Éditions de la MSH (Maison des sciences de l'homme), 2006, p. 159.

Paul Ricoeur a souligné à ce propos le lien étroit unissant la problématique de l'idéologie et de l'utopie à celle du pouvoir : « les idéologies et les utopies ont, les unes comme les autres, trait au pouvoir. L'idéologie est toujours une tentative pour légitimer le pouvoir, tandis que l'utopie s'efforce toujours de le remplacer par autre chose⁷ ». Selon Ricoeur, l'idéologie est « la plus-value qui s'ajoute au défaut de croyance en l'autorité, l'utopie est ce qui démasque cette plus-value. Toutes les utopies sont finalement aux prises avec le problème de l'autorité⁸ », y compris dans ses formes non politiques : autorité sociale, religieuse, de genre, etc.

Conscience utopique comme exigence de justice

Dans la même ligne, Mannheim note que le discours de la chrétienté médiévale sur l'Éden (lieu de communauté humaine, fondé sur l'égalité et l'amour universel) peut avoir une signification idéologique ou utopique, en fonction du type spécifique de dynamique sociale qu'il contribue à instaurer à l'égard de la réalité sociale. Utilisée par « l'ordre féodal et ecclésiastique », la représentation transcendante de l'Éden renvoie dans un au-delà, de manière à effacer sa dimension critique des hiérarchies établies ; utilisée par Thomas Müntzer et la paysannerie en révolte contre les seigneurs, elle apparaît au contraire comme un instrument critique de l'ordre et des privilèges établis⁹.

Suivant la même perspective, nous pourrions dire que les notions de *loi naturelle* et de *droit naturel* possèdent une signification idéologique chez Sepúlveda, qui les utilise pour légitimer l'autorité des Espagnols sur les Indiens et la réduction à l'esclavage de ces derniers¹⁰, et qu'elles ont une signification utopique chez Las Casas,

⁷ Paul RICŒUR, *Idéologie et utopie* (leçons prononcées à l'Université de Chicago en 1975). Paris, Seuil, coll. « Points-Essais », 1997, p. 379.

⁸ *Ibid.*, p. 392.

⁹ Voir Karl MANNHEIM, *op. cit.*, p. 160, 173-178.

¹⁰ « Étant par nature des serfs, les hommes barbares, incultes et inhumains refusent d'admettre la domination de ceux qui sont plus prudents, puissants et parfaits qu'eux ; cette domination, pourtant, leur serait très avantageuse, étant donné par ailleurs que, par droit naturel, il est juste que la matière obéisse à la forme, le corps à l'âme, l'appétit à la raison, les bêtes à l'homme, l'épouse à l'époux, les enfants au père, l'imparfait au parfait, le pire au meilleur, en vue du bien universel de toutes choses. Il s'agit là de

qui s'en sert pour justifier la révolte et la résistance des Indiens « païens » contre ces Espagnols « qui se font appeler Chrétiens¹¹ ».

Dans les deux situations historiques, la signification profonde de la conscience utopique se révèle comme exigence de justice et donc comme conscience éthique au sens que Lévinas donne à ce terme dans *Totalité et Infini* : l'agir juste ou « l'obligation à l'égard de l'Autre¹² », et non pas simplement la règle de la coexistence entre des individus séparés et autocentrés. Comme le remarque à juste titre Gustavo Gutiérrez, l'engagement de Las Casas pour la justice et concrètement contre l'oppression des indiens s'enracine dans la conviction que Dieu veut « la libération des opprimés¹³ », conviction qui est à la base de toutes les expressions de la théologie latino-américaine de la libération.

La dimension libératrice de la foi chrétienne

Référées toutes deux à l'horizon utopique du christianisme originnaire, la conscience éthique de Thomas Müntzer comme la conscience éthique de Las Casas comportent une dimension critique et prophétique de dénonciation de l'injustice présente et de négation d'un certain ordre établi. L'utopisme de ces deux consciences chrétiennes du XVI^e siècle s'exprime dans cet acte de critique qui « torpille » et transforme ce qui est : « la fonction utopique » est

l'ordre naturel que la loi divine et éternelle prescrit toujours d'observer. Cette doctrine (est) confirmée non seulement par l'autorité d'Aristote, que les philosophes et les théologiens les plus illustres vénèrent comme un maître de la justice et des autres vertus morales et comme un très fin interprète de la nature et des lois naturelles, mais aussi par les paroles de saint Thomas. » (Juan Ginés de SEPULVEDA, *op. cit.*, p. 153.). Trad. de l'espagnol par A. Gomez-Muller.

¹¹ « J'oserais même affirmer que faire la guerre contre les princes indiens, de manière immédiate, peut ne pas être juste — autrement dit, être injuste — si, craignant de perdre leurs biens, les Indiens refusent d'accueillir des prêcheteurs qui sont accompagnés d'hommes féroces et barbares... (car, en vertu du droit naturel) tout prince doit veiller à la sécurité de son royaume. » (Bartolomé de LAS CASAS, *op. cit.*, p. 337). Trad. de l'espagnol par A. G.-M.

¹² Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye / Boston / Londres, Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 17 (première édition 1961).

¹³ Gustavo GUTIERREZ, *Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas – Rimac / Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1989, p. 168.

une puissance de « dislocation de l'être¹⁴ », tandis que le propre de l'idéologie est de « faire écran à la réalité¹⁵ », c'est-à-dire à la multiplicité de possibles constitutifs de la réalité, en vue de justifier et de perpétuer une autorité et un ordre établis.

La croyance de Las Casas comme celle de Müntzer sont des expressions historiques particulières de l'acte de croire au possible ou, si l'on préfère, de s'ouvrir au possible. La foi chrétienne de Las Casas possède une dimension libératrice. Or, cette dimension critique, éthique et libératrice n'est pas un attribut parmi d'autres de la foi, un « plus » qu'elle pourrait assumer ou dont elle pourrait se passer. Dans la perspective de ce lascasien contemporain qu'est Gustavo Gutiérrez, la dimension libératrice de la foi s'identifie à la dimension de la foi comme telle, s'exprimant dans le langage historique et social des pratiques et des pensées humaines d'émancipation. Pour Gutiérrez, le point d'articulation entre la foi chrétienne et l'histoire de ces pratiques et de ces pensées d'émancipation est l'utopie¹⁶. Horizon ouvert par la croyance en l'homme, l'utopie dit le sens de la libération comprise comme libération de la culture. D'un point de vue croyant, elle est l'instance où se vérifie le rapport humain avec Dieu ; car, pour Gutiérrez, l'horizon ouvert par la croyance en l'homme et l'horizon ouvert par la croyance en Dieu se co-appartiennent.

Culture et utopie

La fonction de l'utopie est d'ouvrir le possible, c'est-à-dire d'imaginer d'autres manières de vivre avec les autres dans le monde, de concevoir et de ressentir qu'un « autre monde est possible ». En d'autres termes, l'utopie est ce qui ouvre un à-venir et donc une base pour la pro-jection de mondes alternatifs ainsi que pour la critique de ce qui, dans le présent, empêche les êtres humains de se former et de s'épanouir. Le se-former et le s'épanouir correspondent au noyau sémantique initial et fondamental du

¹⁴ Karl MANNHEIM, *op. cit.*, p. 169.

¹⁵ *Ibid.* p. 168.

¹⁶ Voir Gustavo GUTIERREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980, p. 315 (première édition : Lima, CEP, 1971).

terme « culture » qui, dans sa source latine, se rapporte à la culture des végétaux comestibles et au soin donné aux terres cultivées¹⁷.

À partir de ce noyau sémantique qui, au XVI^e siècle, s'étend à la formation et à la croissance de l'humain, la culture est comprise comme création d'à-venir, fournissant aux personnes et aux sociétés la capacité de s'orienter dans le monde et dans le temps et de projeter des possibles. De nos jours, la plupart des théoriciens du politique qui défendent l'exigence de justice culturelle, à partir de perspectives diverses¹⁸, soulignent les rapports entre trois instances : la fonction symbolique de la *culture* comme instance (re)créatrice de sens et de valeurs, la *personnalisation* comme constitution de l'identité singulière et l'*éthique* comme questionnement et pratique de la vie bonne.

Crise des capacités à produire du sens et de la valeur

En tant que revendications qui touchent à notre capacité à produire du sens et de la valeur et, par là même, à nos capacités de

¹⁷ Voir Philippe BENEON, *Histoire de mots : culture et civilisation*. Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1975.

¹⁸ Ainsi, Charles Taylor note que la culture conditionne l'acquisition et le développement des qualités qui nous définissent comme agent moral, rationnel et responsable. Charles TAYLOR, « Atomisme » (1979), dans *Philosophical Papers* (1985). Dans son étude « Le concept de personne » (1985), Taylor emploie la notion de modèles (*standards*) pour désigner les conditions culturelles et sociales d'évaluation et de (re)création du sens. Dans *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989) et *The Malaise of Modernity* (1991), Taylor attribue aux notions de « horizon de sens » et de « cadre référentiel » la fonction qu'il assignera plus tard à la « culture » dans *Multiculturalism and « the Politics of Recognition »* (1992). Dans une perspective proche, Will Kymlicka note que la capacité des individus à effectuer des choix « chargés de sens » ou à accéder à des « options significantes » dépend de leur appartenance à « une culture sociétale et de (leur) compréhension de la langue et de l'histoire de cette culture ». Will KYMLICKA, *Multinational Citizenship : a Liberal Theory of Minority Rights* (1995) ; trad. française 2001, p. 124-125. Bhikhu Parekh définit la culture comme un système historiquement créé de croyances et de pratiques relatives à la signification (*meaning*) et au sens (*significance*) de la vie humaine et, par là même, relatives également à la signification et au sens des différentes formes de l'activité et de la relation avec autrui qui sont constitutives d'une vie humaine. Bhikhu PAREKH, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* (2000), p. 143.

personnalisation, les revendications contemporaines de justice culturelle témoignent d'une crise de ces capacités : toute revendication vise quelque chose qu'on n'a pas, ou bien quelque chose qu'on a mais dont l'existence se trouve en péril, et qu'on désire sauvegarder. Les revendications de justice culturelle, pour autant qu'elles sont référées à notre capacité à produire du sens et de la valeur, et donc à nos capacités de personnalisation, surgissent dans un contexte défini par la tendance à l'effondrement du sens et de la valeur et à la perte ou à la réduction de notre capacité à nous constituer comme des personnes singulières.

Après Nietzsche et avec d'autres auteurs qui, aux XIX^e et XX^e siècles, ont pensé la crise de la culture, Mannheim notait déjà en 1929, en pleine crise économique et dix ans avant qu'éclate la seconde guerre mondiale, que la généralisation du mode de penser idéologique conduit à considérer comme idéologique toute forme d'orientation dans le monde, y compris l'utopie¹⁹. Le fondateur de la sociologie de la connaissance observait avec inquiétude le processus de « disparition de la dimension utopique sous toutes ses formes²⁰ », suggérant que ce phénomène semble impliquer une sorte de mutation de la « structure de l'esprit²¹ », c'est-à-dire du mode de penser construit sur des référents culturels :

La destruction complète de la transcendance à l'être dans notre monde mène à une objectivité (*Sachlichkeit*) où la volonté humaine court à sa perte. [...] la disparition complète de l'élément utopique transformerait la figure du devenir-homme dans son ensemble. La disparition de l'utopie fait surgir une objectivité statique, où l'homme lui-même devient une chose²².

Pas de culture sans utopie

Le devenir-chose de l'humain — objet d'exploitation, pure force de travail, ressource humaine — est, pour Mannheim, corrélatif à

¹⁹ « On a relativisé comme autant d'idéologies tous les éléments de la pensée et de la vision enracinés dans l'utopie » (Karl MANNHEIM, *op. cit.*, p. 206).

²⁰ *Ibid.* p. 208.

²¹ *Ibid.* p. 212.

²² *Ibid.* p. 213.

l'épuisement des ressources utopiques de la culture. Par là même, il suggère que la mémoire utopique constitue le fonds éthique-émancipateur qui conditionne dans chaque culture sa capacité de se renouveler et de se réorienter dans le monde et dans le temps. L'esprit utopique constitue le noyau et la condition de possibilité de la culture. Là où il n'y a pas d'utopie il n'y a pas de culture. La crise de la culture que signale le cri lucide de *No Future* correspond à ce reflux des « énergies utopiques » dont a fait état Habermas²³ et à l'occupation du monde par la rationalité belliciste de l'idéologie, et en particulier de sa forme hégémonique depuis le XIX^e siècle ; on se réfère ici à l'idéologie individualiste possessive et matérialiste qui articule la vision de la société comme guerre de tous contre tous et sous-tend la domination inconditionnelle du capital dans le monde contemporain.

Dans cette perspective, l'incapacité croissante où se trouvent les individus et les sociétés de définir une orientation de la vie par-delà les finalités de la consommation, de la rentabilité, de l'accumulation et de la domination, apparaît comme l'une des raisons profondes qui sous-tendent l'essor contemporain, à l'échelle planétaire, des mobilisations sociales en vue de la protection et de l'épanouissement des cultures. Et il ne s'agit pas là seulement des cultures considérées comme « externes » à la modernité occidentale, mais aussi des cultures « internes » à la modernité et oubliées ou réprimées par l'idéologie capitaliste.

L'exigence de justice culturelle prend acte de l'exigence de sens et de valeur sous-jacente aux pratiques sociales de réappropriation culturelle dans les sociétés contemporaines. Dans certaines pratiques sociales de réappropriation culturelle (réappropriation de langues, de mémoires communes, de manières de vivre, de traditions éthiques et spirituelles) se manifestent non seulement une exigence de justice et d'égalité face à l'oppression culturelle, mais aussi une exigence de sens et de valeur face à la généralisation de la rationalité instrumentale et à l'impersonnalité du lien social.

²³ Voir Jürgen HABERMAS, « La crisis del Estado del de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas » (1984), in *Ensayos políticos*, Barcelona, Ediciones Península, 1988, p. 113-134.

La diversité culturelle : moins un « défi » qu'une chance

À la différence du multiculturalisme libéral qui impose la conception libérale individualiste de la personne et du droit comme la condition absolue de toute reconnaissance publique du pluralisme culturel, ces pratiques de réappropriation culturelle ne s'épuisent pas dans la défense de particularismes, et encore moins de formes substantialisées de l'identité. À l'instar du mouvement indien du Chiapas dans la décennie quatre-vingt-dix, les exigences de justice culturelle peuvent être articulées à de nouveaux projets de société comprenant des modèles alternatifs de vie ainsi que de nouvelles formes de justice redistributive. Dans de tels cas, la lutte pour la justice culturelle n'est pas simplement un combat pour la survie de telle ou telle culture spécifique. Elle peut être aussi un combat en vue de la culture en tant que telle, c'est-à-dire en vue de la sauvegarde et du développement de notre capacité de projeter un monde que l'idéologie signifie invariablement comme impossible.

Ce qui est en jeu dans le monde d'aujourd'hui, c'est la possibilité même de la culture. En ce sens, nous pourrions dire que la diversité culturelle est moins un « défi » qu'une chance et un espoir, dans la mesure où cette diversité est porteuse de mémoires sociales d'émancipation. À distance de toute idéologie ethnocentrique, il faut s'ouvrir au fait que toutes les cultures créent ou recréent des ressources symboliques qui alimentent notre capacité d'espérer ; comme le notait Walter Benjamin, cette capacité possède d'emblée un sens éthique et émancipateur : « Ce n'est que pour les sans-espérance que nous fut donnée l'espérance²⁴ ».

Alfredo GOMEZ-MULLER

²⁴ « *Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben* » (Walter BENJAMIN, « Goethes Wahlverwandtschaften », in *Gesammelte Schriften*, Band I/1, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1991, p. 201).

Pour une intégration interculturelle ***Le projet « Jeunes et citoyenneté »,*** ***un exemple de « bonne pratique » européenne***

Egle BONAN

Docteur de recherche en philosophie (Venise), membre du REPHI, Egle Bonan est responsable de formation à l'ADRIC (Agence de développement des relations interculturelles pour la citoyenneté). Ses recherches portent sur le rapport entre multiculturalisme / interculturalité et éthique publique, notamment sur la question des valeurs dans un contexte de diversité socioculturelle.



Dans cette contribution, nous chercherons à analyser la notion d'intégration dans sa relation structurelle avec celle d'interculturalité, prenant en compte et interrogeant à la fois des éléments d'observation et d'évaluation de pratiques du terrain et des éléments d'histoire de certaines politiques publiques françaises dans ce domaine. Entre les deux notions, nous postulons une synergie essentielle qui renvoie, d'une part, à la question du rapport entre identité collective et altérité (étrangeté) et, d'autre part, à la question du rôle et du poids de la différence culturelle dans la structuration du « vivre ensemble ». À l'issue de nos réflexions, il s'agira de plaider pour une notion d'intégration, et donc de vivre ensemble et de communauté, centrée sur la catégorie de la reconnaissance mutuelle élaborée notamment par Paul Ricœur.

Les concepts d'intégration et d'interculturalité seront traités sous l'angle de leur rapport à la question de l'immigration. Bien entendu, toutes les problématiques que ces notions évoquent ne sont nullement circonscrites au seul champ migratoire ; elles intéressent tous les acteurs du vivre ensemble. Les immigrés ne sont pas les seuls concernés par les phénomènes d'exclusion / intégration mais ils n'en constituent pas moins la pierre de touche, le « lieu » où émergent les différentes contradictions des sociétés actuelles. Comme le souligne bien Dominique Schnapper, « l'intégration des migrants et de leurs descendants donne la mesure des tensions propres à la société démocratique. Elle nous interroge sur la capacité de cette société d'intégrer réellement tous ses membres, qu'ils soient ou non descendants de migrants¹ ».

Des confusions à dissiper

Force est de constater qu'autour de ces sujets émergent aujourd'hui des tensions particulièrement vives. Tout ce qui touche les politiques d'immigration et d'intégration – parfois confondues – réveille un fond émotionnel, parfois irrationnel, en provoquant les prises de positions les plus tranchées. Il y a, d'un côté, ceux qui rejettent catégoriquement les immigrés ou certains d'entre eux en parlant d'« inassimilabilité » ; de l'autre, ceux qui dénoncent tout aussi catégoriquement les logiques de l'État-nation et de sa souveraineté, s'en prenant sans nuances à son histoire coloniale et esclavagiste et à ses traditions occidentales ou laïques, taxées d'« impérialistes » et donc de « violentes ».

Assimilation, insertion, intégration : trois termes qui reviennent dans le débat politique et médiatique. Selon les époques, les lieux et les enjeux, ils sont souvent employés dans la confusion des concepts, pratiques et polémiques. Très souvent, « décideurs, acteurs éducatifs et sociaux subissent ou participent, inconsciemment ou non, à cette nébuleuse d'idées et de logiques d'interventions² ».

¹ Dominique SCHNAPPER, *Intégration nationale et intégration des migrants : un enjeu européen*, Question d'Europe n° 90, Fondation Robert Schumann, fév. 2008 (<http://www.robert-schuman.eu/fr/doc/questions-d-europe/qe-90-fr.pdf>).

² Martine A. PRETCEILLE, *Quelle école pour quelle intégration ?*, Paris, CNDP - Hachette, 1992, p. 11.

C'est pourquoi, d'entrée de jeu et en préalable à la présentation de la « bonne pratique » évoquée dans le titre, nous proposons une analyse conceptuelle des termes en question. Non, bien sûr, pour en fixer définitivement le sens ni en donner un éclairage exhaustif, mais pour montrer comment la réflexion sur le rapport entre étrangeté et identité (intégration) peut s'articuler à celle qui concerne l'interculturalité. Un rapide passage par l'histoire de ces mots peut nous aider à percevoir les diverses philosophies politiques et la vision sociétale sur lesquelles ils sont construits³. Cet excursus introduira à la présentation du projet de formation-action « Jeunes et citoyenneté » mis en place en France par l'ADRIC (Agence de développement des relations interculturelles pour la citoyenneté) et soutenu par le FEI (Fonds européen d'intégration) ; il aidera aussi à mieux cerner quel type d'intégration cette pratique a voulu véhiculer et mettre en œuvre.

Assimilation, insertion, intégration

Ce qui est en jeu derrière les mots

Avant toute approche « scientifique », « le discours commun voit dans ces trois mots une gradation, une échelle dans les attitudes de la société d'accueil qui irait de la plus impérialiste à la plus respectueuse de l'autre, et qui refléterait la distribution des partis politiques de la Droite à la Gauche⁴ ». Si l'assimilation est comprise au sens fort par les défenseurs de la préférence nationale, la politique d'insertion est identifiée avec la campagne « vivre ensemble » de 1985 lancée par un gouvernement de gauche. L'intégration, quant à elle, reste plus rebelle à toute appropriation idéologique, même si on cherche fréquemment à la reléguer du côté de l'assimilation. Il n'est pas possible de faire ici l'histoire de la réception de ces mots, ni non plus une analyse sociologique ; toutefois, un retour sur leur étymologie peut montrer de façon très

³ Pour cette première partie nous utiliserons et articulerons à notre manière les analyses de Dominique SCHNAPPER (*La France de l'intégration*, Paris, Gallimard, 1991), de Jacqueline COSTA-LASCOUX (*De l'immigré au citoyen*, Paris, La Documentation Française, 1989), de Martine A. PRETCEILLE (*L'éducation Interculturelle*, Paris, PUF, 2013) et de Patrick WEIL (*La République et sa diversité. Immigration, intégration, discrimination*, Paris, Seuil, 2005).

⁴ Jacqueline COSTA-LASCOUX, *De l'immigré au citoyen*, op. cit., p. 9.

simple comment c'est à chaque fois un jeu dialectique entre identité et altérité et entre tout et partie qui détermine le sens de chacune de ces trois notions.

Assimilation

Le mot vient du latin *assimilatio* (similitude, ressemblance, comparaison), formé à partir de *similis* (semblable). Costa-Lascoux rappelle que ce terme est employé d'abord par le droit romain pour indiquer deux choses : d'une part, l'action de rendre semblable, au sens d'égaliser, à l'image les plateaux d'une balance qui s'équilibrent ; d'autre part, l'acte de l'esprit qui considère comme semblable ce qui est différent : s'assimiler à quelqu'un signifiant se comparer ou s'estimer égal à lui. Le sens de la notion d'assimilation serait donc d'abord logique : assimiler un cas à un autre c'est le considérer comme semblable. En ce sens, l'assimilation pourrait être entendue comme l'acte de l'esprit qui considère comme similaires deux entités perçues d'abord comme différentes.

Plus tard, au XVII^e siècle, la physiologie désigne par l'expression « assimilation » le fait de « s'approprier », de « faire sien ». Ce sens plus récent s'est finalement imposé : l'assimilation serait un processus par lequel un être vivant en transforme un autre en sa substance et l'inclut dans sa propre identité. Le processus d'assimilation serait un mouvement par lequel un être ou une structure absorbe, ingère, métabolise l'élément étranger jusqu'à sa disparition en tant qu'étranger, jusqu'à la disparition de son étrangeté⁵. Métaphore digestive, processus irréversible car l'assimilé est amené à changer de nature. Le sens organique l'a clairement emporté sur le sens juridique initial ; le discours sociologique puis le discours colonial s'en sont emparés. Lorsqu'un étranger ou une minorité s'intègre à un groupe social plus large sous le mode de l'assimilation, cela s'accompagne en général de l'adoption de la langue, de l'adhésion au système de valeurs du

⁵ Ces termes rappellent fortement le langage de E. Lévinas dans sa description de la nature de la « Totalité » et du « Même » (Voir Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche, 1990 - première édition en 1961).

groupe dominant et de l'abandon de son ancienne façon de vivre. Le mot « naturalisation » le dit clairement : une « nouvelle nature » prend la place de la précédente. Une fois naturalisé en assumant la nationalité française, l'étranger peut, par exemple, être incorporé dans l'armée. Selon ce modèle, les signes de l'assimilation, pour l'étranger, ne sont pas le changement de statut juridique ou de position économique, mais la « modification fondamentale de l'identité culturelle », l'abandon de la culture d'origine pour se fondre dans la culture de la société d'accueil⁶. Le modèle sous-jacent à cette vision est de type organiciste : le corps social est précisément considéré comme un organisme vivant déjà là.

Insertion

Comme le rappelle encore Costa-Lascoux, le terme vient du latin *inserere* (insérer, introduire, mêler, intercaler). Il désigne une introduction de fait et « mécanique » d'un objet dans un autre, laissant à chacun ses caractéristiques reconnaissables. Chacun conserve son identité ; les « attaches » sont décelables mais aussi réversibles. La volonté de conserver une spécificité à l'élément « étranger » inséré en fait un ajout : il n'y a pas perte d'intégrité par la disparition de l'élément inséré ; le détachement ou le rejet peuvent être faits sans nuire à l'ensemble du corps principal ni à ses qualités intrinsèques. Il s'agit d'un processus réversible, mais extrinsèque. Quand on utilise ce terme dans les jeux de représentations collectives, en parlant de mesures d'insertion en faveur des immigrés, on suppose que ceux-ci conserveront leur identité mais également qu'ils ne parviendront pas à être membres à part entière d'une société donnée. En valorisant l'identité première et « imperméable », on souligne l'extranéité de l'immigré.

Si le terme assimilation semble faire référence à une société solidaire comme un corps vivant déjà là, le terme insertion paraît évoquer une conception de la société comme d'une machine composée de parties interchangeables. En réalité, nous semble-t-il, il y a quelque chose de commun aux entités sociales auxquelles font référence les notions d'assimilation et d'insertion : elles ne

⁶ Voir Juliette GRANGE, « Que veut dire intégration ? Histoire d'une notion », <http://juliette.grange.free.fr/dotclear/public/Articles/Integration.pdf>.

changent pas de nature dans le processus qui assimile, incorpore ou insère le différent. Par principe, l'une se nourrit comme un corps, l'autre se compose comme une machine, mais sans être transformées dans leur nature par ces apports. Concernant le contexte migratoire, l'élément de l'identité culturelle particulière de l'étranger est « apparemment » envisagé de manière différente : du côté de l'assimilation, il n'y a semble-t-il aucune prise en compte de l'identité culturelle particulière, destinée à se fondre et à disparaître dans l'identité culturelle majoritaire ; du côté de l'insertion, l'identité culturelle est immuable, destinée à rester la même, hypostasiée, toujours « corps à part ». Mais, en réalité, dans les deux perspectives, l'élément étranger est pareillement non significatif, en rigueur de terme in-signifiant en tant qu'élément de construction de l'ensemble social ; et la totalité est « ontologiquement » prioritaire par rapport à ses parties.

Intégration

L'étymologie nous dit que le mot intégration provient du latin *integrare* (renouveler, rendre entier). *Integratio* c'est le rétablissement, le renouvellement, la réparation, d'où le mot « intègre » : entier, non corrompu. Juliette Grange nous rappelle qu'à l'origine le mot est utilisé en mathématiques : il s'agit de l'opération inverse de la différenciation qui va d'une grandeur finie aux infiniment petits qui la composent. Intégrer, c'est donc aller des infiniment petits à la grandeur finie, d'une myriade de points indiscernables au tout d'une grandeur continue. C'est au XIX^e siècle que cette notion est passée du langage mathématique au vocabulaire sociologique : Spencer est le premier à parler d'intégration sociale comme d'un processus selon lequel l'esprit d'ensemble se fait jour par le développement d'un principe d'unité interne, comme une unité en genèse. L'intégration, au sens sociologique du terme, désigne donc moins un état qu'un processus : il s'agit d'abord ici de la création d'une forme d'unité ou d'une identité à travers la mise en relation d'une complexité hétérogène.

« Le terme d'intégration appliqué à la réalité sociale renverra donc à une certaine définition de ce collectif et de son identité. C'est la société ou la nation qui est intégrée, qui devient une entité unifiée

possédant une identité. C'est donc de l'intégration de la société autant que de l'intégration des individus à la société qu'il est question⁷ ».

Quelle est donc la différence entre assimilation et intégration ? Dans le processus d'intégration on met en avant non pas une unité de départ dont il s'agit de s'approcher ou à laquelle il s'agit d'appartenir, mais une unité recherchée, à construire. Concernant le phénomène migratoire, ce processus exprime un échange où chaque élément compte à part entière, acceptant de se considérer comme partie d'un tout et, en même temps, s'engageant à travailler pour l'intégrité de l'ensemble⁸. Dans cette perspective, l'intégration d'une société implique l'interdépendance de ses membres, la participation active à l'ensemble de ses activités et pas seulement à l'économie ou à certains de ses avantages, le respect de ses règles et le partage de ses valeurs. Cela étant, on peut affirmer que l'intégration n'est pas à proprement parler une notion médiane entre insertion et assimilation, processus qui inclurait l'arrivant sans le transformer radicalement ; elle amène plutôt à considérer toute société comme une forme d'identité qui s'inscrit dans la durée en se modifiant elle-même à travers la complexité et la vitalité des apports et redéfinitions qui se succèdent⁹.

Les travaux du Haut Conseil à l'Intégration

Cette « philosophie » de l'intégration, comme processus marqué par les multiples interactions entre les individus et la société environnante, a bien été reprise par les travaux du Haut conseil à l'intégration (HCI)¹⁰, à partir de la définition donnée lors de son *Premier rapport annuel* en 1991 :

Par ce processus il s'agit de susciter la participation active à la société nationale d'éléments variés et différents, tout en acceptant la subsistance de spécificités culturelles, sociales et morales et en tenant pour vrai que l'ensemble s'enrichit de cette variété, de cette complexité. Sans nier les différences, en sachant les prendre en compte sans les exalter, c'est sur les ressemblances et les conver-

⁷ Juliette GRANGE, *op. cit.*, p. 2-3.

⁸ Voir Jacqueline COSTA-LASCOUX, *op. cit.*, p. 12.

⁹ Voir Juliette GRANGE, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰ Voir <http://www.hci.gouv.fr>.

gences qu'une politique d'intégration met l'accent afin, dans l'égalité des droits et des obligations, de rendre solidaires les différentes composantes ethniques et culturelles de notre société et de donner à chacun, quelle que soit son origine, la possibilité de vivre dans cette société dont il a accepté les règles et dont il devient un élément constituant¹¹.

Au-delà des mesures effectives, plus ou moins restrictives, qui ont été mises en place par les différents gouvernements en la matière, est affirmé ici le principe de synergie et de réciprocité ; est affirmé aussi le fait que l'intégration n'est pas une notion réservée aux seules personnes étrangères ou d'origine étrangère, mais qu'elle concerne chacune des personnes vivant en France et constituant l'élément fondateur du pacte social.

Comment conjuguer égalité et diversité ?

Toute l'élaboration des vingt ans de vie du HCI, en termes de réflexion et de recommandations politiques, semble dessiner un concept ou une vision de l'intégration où les différences culturelles sont valorisées dans leurs interaction et dans leur apport à la construction du vivre ensemble. Mais, à lire de près l'ample production des rapports et recommandations de cette institution, le point critique semble justement rester l'articulation de ces différences. Comme le souligne bien Patrick Weil¹², l'intégration prônée par le HCI et les dispositifs politiques qui ont été adoptés grâce à ses recommandations restent d'une certaine manière... une injonction qui vient d'en haut !

Dans son chapitre « Le paradoxe de l'intégration française », Weil évoque « cette difficulté bien française à conjuguer égalité et diversité » : difficulté qui se traduit, d'une part, par d'innombrables ambiguïtés dans les politiques d'intégration, faites d'avancées et de reculs, et, d'autre part, par une conception de l'intégration accordant le primat au juridique, à la loi et à la règle, et pour qui l'essentiel est finalement dans la dimension de nationalité (natura-

¹¹ HAUT CONSEIL À L'INTÉGRATION, « Pour un modèle français d'intégration », 1991, <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/124000544.pdf>.

¹² Voir Patrick WEIL, *La République et sa diversité...*, op. cit.

lisation). Autrement dit, le type de citoyenneté auquel sont reliés le concept et la pratique de l'intégration met en avant le côté juridique et politique, risquant de laisser dans l'ombre la dimension sociale. D'où la question : jusqu'à quel point et à quelles conditions l'immigré – l'étranger qui se trouve régulièrement sur le sol français mais qui n'est pas naturalisé et ne possède pas la nationalité française – peut-il être considéré comme un élément à part entière, constituant de cette société, et participer à cette citoyenneté ?

Une approche encore trop abstraite

Revenons à la question de l'articulation entre égalité et différence où le primat semble toujours être du côté de l'égalité. Si l'ambition affichée dans cette « philosophie de l'intégration¹³ » est de concilier tradition républicaine et diversité culturelle, la prééminence semble rester du côté de l'universalisme abstrait et du contractualisme égalitaire ; on a toujours tendance à se contenter d'un discours qui donne « droit de citoyenneté » aux différences culturelles mais seulement dans l'espace privé. Dans l'espace public, chaque citoyen doit pouvoir être assimilé à n'importe quel autre, selon une égalité qui risque parfois de rester vide.

Cela est évident dans le langage, mais aussi dans les mesures recommandées par le HCI et adoptées ensuite par le gouvernement. On le voit par exemple dans le Contrat d'accueil et d'intégration (CAI), mesure qui, depuis 2007, est devenue obligatoire pour les nouveaux arrivants et qui vise à instaurer entre les migrants issus des pays tiers et la France « une relation de confiance et d'obligation réciproque ». Ce dispositif consiste en une série de formations visant à permettre aux étrangers primo-arrivants de « découvrir la France, sa langue et ses valeurs, de faciliter son accès à l'information sur les dispositifs et structures qui peuvent l'aider dans la vie quotidienne, d'accéder à des formations linguistiques adaptées¹⁴ ».

¹³ Voir Jacqueline COSTA-LASCOUX, « L'intégration "à la française" : une philosophie à l'épreuve des réalités », *Revue Européenne des migrations internationales*, vol. 22 - n°2 / 2006, p. 105-126.

¹⁴ Voir MIN. DE L'INTÉRIEUR, <http://www.immigration.interieur.gouv.fr/Accueil-et-accompagnement/L-accueil-des-primo-arrivants/Le-contrat-d-accueil-et-d-integration>.

Limites de la « pédagogie du contrat »

L'esprit et la mise en place concrète de ce dispositif soulèvent bien des interrogations sur l'effective traduction de la synergie et de la réciprocité évoquées plus haut comme le cœur d'une véritable intégration. Première interrogation : la terminologie utilisée. Dans le texte du HCI, on met l'accent sur une « pédagogie du contrat », qui découlerait directement de la pensée politique du contrat social, en rappelant que « l'idée de contrat désigne une certaine participation voulue au lien social » et que « l'égalité dans une république a nécessairement quelque chose de formel ». L'ambition affichée de « concilier tradition républicaine et diversité culturelle » se base sur un présupposé de fond selon lequel « ce n'est que par la loi, dans sa fermeté et son équité, que le heurt des traditions différentes peut trouver sa solution. Telle est la leçon majeure du contrat¹⁵ ». À une formulation de ce type, on peut simplement rétorquer que, si la loi reste bien sûr l'ultime défense contre la violence, peut-être n'est-elle pas forcément le premier pas vers l'entente et la reconnaissance réciproque.

Autre interrogation. On peut aisément remarquer que, dans sa mise en place, ce dispositif ne s'est pas traduit en une véritable « pédagogie ». Sa principale limite – remarquée par plusieurs observateurs sur le terrain, mais aussi par les politiques publiques qui sont en train de revoir ce dispositif¹⁶ – c'est d'être devenu la formalité obligatoire pour l'installation de l'immigré ainsi que pour l'obtention de la carte de résident ou le renouvellement de la carte de séjour. Une mesure qui se voulait sociale est devenue administrative, se présentant en outre à l'immigré sous forme d'injonction à « s'intégrer », à l'encontre du principe de réciprocité évoqué plus haut. Ce « déficit pédagogique » se manifeste, par exemple, dans la mise en place du volet du Contrat d'accueil et d'intégration (CAI) touchant la formation civique. Celui-ci est organisé en une seule journée de sensibilisation où sont présentés, de façon très condensée, l'histoire, les lois, les institutions et l'orga-

¹⁵ Voir HCI, *Le contrat et l'intégration*, La Documentation française, 2004.

¹⁶ Dans le récent projet de loi (juillet 2014) relatif au droit des étrangers, on avance la proposition de substituer au dispositif du Contrat celui d'un « parcours » d'accueil et d'intégration prenant en compte la dimension temporelle de ce processus.

nisation administrative de la République française ainsi que les principes démocratiques des droits des femmes et de la laïcité¹⁷.

Le projet « Jeunes et citoyenneté » Pour une pédagogie du sens et de l'interaction

Chaque projet naît d'un constat portant sur un manque ou un besoin. En proposant cette formation-action, l'ADRIC est partie de ce constat du manque ou de l'insuffisance, en France, d'expériences, de pratiques et d'outils pédagogiques appropriés pour la formation à la citoyenneté des personnes primo-arrivantes, notamment des jeunes. Il s'agit de favoriser, chez ces personnes, l'appropriation des valeurs de la citoyenneté républicaine, des droits et des devoirs qui en découlent ; il s'agit aussi d'agir en direction de la société civile pour prévenir les attitudes et les pratiques discriminatoires et promouvoir la diversité.

Financé par le FEI et complémentaire au volet de formation civique du CAI, « Jeunes et citoyenneté » est un projet global de formation-action mettant surtout l'accent sur la dimension interculturelle de l'intégration, en conformité avec les principes évoqués plus haut. Sa visée a été d'expérimenter des modalités pédagogiques innovantes, soucieuses d'une réelle interaction et d'une participation tant des migrants que de la partie de la société civile chargée de les accueillir. En effet, le « public » visé par ce projet était celui des jeunes entre seize et vingt-cinq ans, primo-arrivants de pays tiers, mais aussi des acteurs socioéducatifs qui accueillent et accompagnent ces jeunes dans leur processus d'intégration : enseignants, travailleurs sociaux, éducateurs spécialisés, conseillers en insertion, etc.

Cette action s'est déroulée durant deux ans sur plusieurs sites pilotes des régions d'Île-de-France, du Centre, des Pays de la Loire et de PACA. Elle a porté sur la dimension de la citoyenneté sociale et active, pour amener les jeunes primo-arrivants à réfléchir sur leur propre rapport à la citoyenneté. L'objectif était qu'ils deviennent acteurs d'une construction en partenariat du vivre ensemble de la société qui les accueille. L'insistance était mise sur les devoirs

¹⁷ Voir <http://www.senat.fr/rap/r12-047/r12-04710.html>.

et les droits découlant des valeurs républicaines : liberté, égalité, fraternité, la solidarité jouant comme une sorte d'obligation morale qui étoffe le lien social au-delà des aspects purement juridiques. Insistance aussi sur la valeur de la laïcité comme principe assurant la liberté d'expression et la coexistence des croyances.

Méthode résolument participative

L'appropriation des principes de la citoyenneté par ces jeunes a été considérée comme une des conditions essentielles du processus les transformant en acteurs et actrices de leur intégration. Mais le travail sur ces thématiques ne s'est pas fait à sens unique. Le projet a aussi visé à soutenir les acteurs accompagnant ces jeunes en répondant à leurs questionnements (comment concilier respect des cultures et intégration dans la société nationale ? comment créer les conditions d'un « vivre ensemble » à partir des différences culturelles ?) et en leur fournissant des instruments pédagogiques adaptés aux profils et problématiques de ces jeunes.

La mise en œuvre de ce projet a été régie par une méthode interactive et participative entre tous les acteurs concernés : la démarche d'intervention a été mise au point à partir d'un travail avec des associations et collectivités locales de ces divers territoires, en mutualisant les compétences des partenaires concernant tant l'apport de connaissances que la construction d'outils. Ont été mis en place des ateliers de formation pour les professionnels et des modules de sensibilisation et de création artistique pour les jeunes personnes primo-arrivantes.

L'approche pédagogique adoptée a privilégié la cohérence entre la forme et le contenu de la formation : pour aborder la question de la citoyenneté sociale et active, il a semblé important de mettre en jeu les valeurs attribuées à ces concepts. D'où le choix de « pédagogies actives » et de « pratiques engageantes » plaçant au centre le débat d'idées et la mise en situations concrètes, selon une démarche de création impliquant deux médias : l'art plastique et le slam¹⁸. À travers un « jeu de piste » organisé sur le territoire les

¹⁸ Le travail artistique de ces jeunes a été valorisé lors de différents séminaires de restitution du projet à destination des acteurs du terrain.

ayant accueillis, ces jeunes ont aussi pu côtoyer les lieux et personnes – mairie, tribunal, Pôle emploi, Caisse d’allocations familiales... – incarnant les valeurs et les notions de droits et devoirs travaillées lors des modules de sensibilisation¹⁹.

Le projet a été clôturé par une phase de capitalisation des acquis et de création d’outils. Cette formation-action a permis une modélisation de démarches transférables – méthodes d’animation, jeux interactifs – pour optimiser l’accompagnement de ces jeunes. Cela s’est fait notamment à travers une plateforme pédagogique, servant d’élément moteur au travail en réseau, consultable en ligne et exploitable gratuitement par les professionnels et les jeunes²⁰.

Pistes de réflexion pour une intégration interculturelle

Quelles réflexions peut-on tirer de ce projet par rapport aux enjeux d’une intégration comme processus d’interaction et de réciprocité, processus respectueux des différences et en même temps visant la cohésion du vivre ensemble, possible seulement sur la base de principes communs ? Nous nous limiterons ici à en évoquer cinq, comme autant de pistes de réflexion à emprunter et à approfondir.

Réciprocité

La philosophie de ce projet a consisté en un effort pour prendre au sérieux la réciprocité impliquée dans la définition de l’intégration que nous avons adoptée : si l’intégration est un processus à double sens, engageant à la fois la société d’accueil et les personnes migrantes, alors les politiques, dispositifs et pratiques sur le terrain doivent, d’une manière ou d’une autre, « intégrer » cette réciprocité et envisager des formes d’accompagnement, de formation et d’acculturation de tous les acteurs du vivre ensemble. À ce propos, les catégories élaborées par Paul Ricœur sont autant d’instru-

¹⁹ Pour plus de détails sur l’ingénierie du projet, la démarche pédagogique et des exemples de productions artistiques, voir le livret de restitution de l’édition 2012-2013 : <http://fr.calameo.com/read/002753484f4cecf777d25>.

²⁰ Voir www.adric-interculturel.com et www.adric-interculturel.com/jeunes.

ments utiles ; nous pensons en particulier aux notions de « reconnaissance mutuelle », de « vie bonne avec et pour les autres », mais aussi à sa réflexion sur l'identité comme « mêmeté » et « ipséité » fondant ses développements sur la nature de la subjectivité et des sociétés humaines et sur le sens des héritages multiples²¹.

En effet, pour que ce type de formation soit efficace, il faut prendre le temps de clarifier le rapport entre culture, identité et vivre ensemble : les stéréotypes qui présentent la culture comme un univers immuable, formatant à jamais les groupes humains et les individus, ont la vie dure. Ils gommant la dynamique de production et de transformation des cultures et identités culturelles, un processus impliquant des relations étroites entre le culturel, le social, le psychologique et le politique. C'est aussi de cette dynamique que la citoyenneté française est l'aboutissement. En effet, les valeurs fondatrices de celle-ci, repères de l'identité collective et du vivre ensemble en France, sont issues de grands changements culturels nés d'évolutions sociopolitiques et engageant une évolution des mentalités. Ces évidences ont besoin d'être retravaillées ; un travail qui sert une pédagogie visant à améliorer l'apprentissage de la citoyenneté française par les jeunes personnes primo-arrivantes, qui sert aussi de « piqûre de rappel » aux acteurs « autochtones » qui les accompagnent. La démarche interculturelle proposée par l'ADRIC tient compte de cet enjeu fondamental.

Travail de « traduction »

De même, l'appropriation et la reconnaissance de valeurs communes ne peuvent pas « passer » à travers une démarche à sens unique, comme s'il s'agissait de transmettre un héritage figé. Elles ont besoin de formes interactives de « traduction » et de « partage » à travers lesquelles leur sens vivant puisse être reconnu. Comme le dit très bien Ricœur, les « valeurs universellement partagées » ne sont pas des idées abstraites et immatérielles, qu'on ferait descendre sur la tête de chacun de nous, indifféremment, c'est-à-dire sans prêter attention aux différences ; ce sont des prin-

²¹ Voir Paul RICŒUR, « Projet universel et multiplicité des héritages », dans Jérôme BINDE (dir.), *Où vont les valeurs ? Entretiens du XXI^e siècle*, II, Paris, Éditions Unesco / Albin Michel, 2004.

cipes du vivre ensemble qu'on saisit à partir du bas, à partir d'un travail de traduction susceptible de construire toujours à nouveau un langage commun, un travail de traduction qui, à son tour, se révèle être une véritable « stratégie de coexistence ».

Un tel travail de traduction sert de base à une pédagogie axée sur le sens et le partage, pédagogie qui ne cherche pas à faire descendre d'en haut un savoir étatique auquel les migrants devraient se conformer, mais à accompagner ceux-ci dans leur démarche d'intégration pour qu'ils en deviennent eux-mêmes des acteurs. Dans cette perspective, la traduction elle-même devient un paradigme d'action et d'interaction, d'accueil de l'autre et de transmission pouvant inspirer jusqu'aux pratiques du travail social.

Mise en réseau et mutualisation

L'interaction et le partage sont également importants dans la construction de projets et de dispositifs efficaces. D'où la force du travail en réseau et en partenariat, à différents niveaux, entre associations et institutions publiques. L'engagement interactif à la fois des adultes accompagnateurs issus de divers horizons professionnels et des jeunes concernés n'est pas seulement une stratégie pédagogique pour mieux transmettre des contenus, mais un élément qualifiant de ces mêmes contenus. De la même manière, la mutualisation des compétences des partenaires engagés dans la formation-action, tant pour l'apport de connaissances, la construction d'outils que la mise en réseau des acteurs, devient élément qualifiant d'un projet qui vise finalement à l'intégration de tous les acteurs.

Dimension d'universalité

Aussi bien chez les professionnels que chez les primo-arrivants, il n'est pas rare que les valeurs de la citoyenneté française soient perçues comme une simple particularité française ou occidentale et, de ce fait, nécessairement étrangère aux non-occidentaux. Une telle perception, oublieuse du rapport de ces valeurs aux droits humains fondamentaux et universels, fait obstacle à la construction efficace d'une pédagogie interactive portant à l'engagement et limite ainsi l'appropriation de la citoyenneté française à un en-

semble d'« informations ». En revanche, la prise de conscience de la dimension humaniste « universelle » qui traverse la citoyenneté française vient précisément en favoriser la reconnaissance. Cela se vérifie chez des jeunes primo-arrivants mais aussi chez des acteurs parfois, eux-aussi, en mal d'intégration.

Des ressources à prendre en compte

L'immigration, et donc aussi l'intégration, ne sont pas en elles-mêmes des problèmes, même si les processus ou les phénomènes décrits soulèvent de multiples difficultés et questions. Au vu de nos interventions, un constat s'impose : c'est le regard de la « société d'accueil » sur les populations immigrées qui est le premier frein à leur intégration. Il ne s'agit pas seulement du regard discriminant de ceux qui sont sur des positions xénophobes et de refus, mais aussi du regard des personnes censées accueillir et accompagner les migrants au sein du processus d'intégration.

La méconnaissance joue de plusieurs manières. Il ne s'agit pas tant d'une ignorance des différents « codes culturels », mais de la tendance à se focaliser sur les difficultés plutôt que sur les ressources ; disposition qui, de façon plus ou moins automatique, associe à l'image de l'immigré les aspects de pauvreté, d'absence de qualification, de repli identitaire, d'illettrisme. Même là où toutes ces réalités sont présentes, elles ne définissent pas la personne de l'immigré comme telle ni n'épuisent ses ressources de créativité et de motivations. La prise en compte de ces ressources est un élément constitutif de la démarche d'accueil et d'accompagnement. Elle est d'une importance fondamentale non seulement pour la réussite du processus d'intégration, mais aussi pour contribuer à un changement de regard de la société d'accueil.

Egle BONAN

La rencontre Évangile-culture : dialogue interculturel et interreligieux

Une expérience indienne

Michael AMALADOSS

Théologien jésuite indien bien connu, Michael Amaladoss a pour domaine particulier de recherche la rencontre de l'Évangile avec les cultures et le dialogue interreligieux. Auteur de nombreux ouvrages et articles, il est actuellement directeur de l'Institut pour le dialogue entre les cultures et les religions, dans le cadre de l'établissement d'enseignement supérieur Loyola College, à Chennai dans l'État du Tamil Nadu. Cette intervention est traduite de l'anglais.



L'Évangile est déjà un document inculturé : c'est le discours araméen de Jésus tel qu'il a été compris et rédigé en langue grecque sous forme de récit par quatre communautés différentes, dans le contexte particulier qui était le leur. Lorsque l'Évangile rencontre une communauté particulière ayant sa propre culture, cela donne lieu à une rencontre interculturelle. Il y a aussi d'autres rencontres interculturelles qui se déroulent dans divers contextes : par exemple celui des migrations, celui du commerce ou des conquêtes. Ces rencontres ont leurs propres règles et difficultés liées au pouvoir social et culturel. Une culture qui est plus développée cherche à dominer une autre qui l'est moins. Dans une situation de colonisation, la culture assujettie essaie de s'adapter à

celle qui la domine. La proclamation de l'Évangile doit tenir compte de tels facteurs.

Ainsi, l'Inde est devenue anglophone à cause du colonialisme britannique. Sur le plan religieux, par exemple, des gens ayant un assez haut niveau de culture étaient disposés à suivre Jésus comme leur *Guru* (guide spirituel) tout en hésitant à intégrer la communauté chrétienne, perçue comme étrangère d'un point de vue social et culturel. Même au niveau populaire, nous avons un groupe de *Kristubhaktas* (dévots de Christ) qui prient le Christ sans être devenus formellement chrétiens. Par ailleurs, si des groupes socialement opprimés tels que les *Dalits* (intouchables) et *Tribals* (groupes tribaux) embrassent le christianisme, c'est précisément en raison de la culture différente et politiquement plus forte de celui-ci, afin de se soustraire à la culture-religion hindoue-indienne localement dominante. Les écoles chrétiennes ont aussi pu transmettre une culture britannique porteuse de modernité scientifique et technologique, encore renforcée de nos jours par les grands médias. Des missionnaires ont pu promouvoir le christianisme comme un élément de développement socioculturel.

Ainsi, le processus de conversion à l'Évangile devient ambigu. De tels processus de rencontre interculturelle n'ont rien à voir avec l'Évangile comme tel. Mais ils sont inévitables et il faut les prendre en compte. Même à l'heure actuelle, les gens de milieu populaire identifient le christianisme aux coutumes et vêtements européens ainsi qu'à la musique d'orgue. Un regard sur les rites liturgiques chrétiens ne peut que confirmer cette impression. Au dire des fondamentalistes hindouistes, le christianisme est une religion étrangère – tout comme l'islam – non seulement de par son origine mais aussi de par sa culture.

Une interculturelité qui favorise la domination culturelle

Le fait que l'évangélisation soit une rencontre interculturelle met aussi en évidence un autre aspect problématique. D'une part, l'Évangile parvient aujourd'hui à une communauté en étant incarné dans un autre complexe culturel, celui du monde gréco-

latino-européen ; d'autre part, il transcende toutes les cultures tout en cherchant à s'incarner en chacune d'elles en vue de la transformer (cf. *Evangelii nuntiandi* 20) ; de là il découle que la communauté qui entend cet Évangile doit s'efforcer de l'affranchir de son expression culturelle, à travers l'interprétation, d'entrer avec lui dans un processus d'interaction, lui donnant un visage et une expression dans sa propre culture. C'est ce qui s'est passé dans l'Église primitive et qui a donné naissance à des traditions rituelles multiples.

Qu'une telle rencontre Évangile-culture ait lieu dans le contexte d'une rencontre interculturelle est une chose inévitable, mais secondaire tant que la culture locale garde son identité et reste dominante. Ce genre de rencontre interculturelle devient toutefois problématique lorsque la culture dans laquelle l'Évangile offert a pris corps en vient à s'imposer comme normative. Aujourd'hui, certains considèrent comme providentielle la rencontre de l'Évangile avec la culture grecque : cette rencontre étant celle de l'Évangile avec la raison humaine, et la raison humaine étant universelle, la rencontre Évangile-culture grecque est considérée comme ayant une valeur universelle¹. Mais Jean-Paul II a aussi déclaré :

Le fait que la mission évangélisatrice ait rencontré d'abord sur sa route la philosophie grecque ne constitue en aucune manière une indication qui exclurait d'autres approches. [...] Un grand élan spirituel porte la pensée indienne vers la recherche d'une expérience qui, libérant l'esprit des conditionnements du temps et de l'espace, aurait valeur d'absolu. [...] Aux chrétiens d'aujourd'hui, avant tout à ceux de l'Inde, appartient la tâche de tirer de ce riche patrimoine les éléments compatibles avec leur foi, en sorte qu'il en résulte un enrichissement de la pensée chrétienne².

Une inculturation qui n'a pas vraiment réussi

Pourtant, c'est un fait que, jusqu'au second concile du Vatican, et même au-delà dans la pratique, l'Église latine a estimé que sa propre manière d'inculturer l'Évangile avait une valeur univer-

¹ Voir la conférence du pape BENOIT XVI à Ratisbonne (12 septembre 2006) ; voir aussi JEAN-PAUL II, *Fides et ratio*, septembre 1998, n° 72.

² JEAN-PAUL II, *Fides et ratio*, n° 72.

selle. Le colonialisme, en fournissant le contexte dans le quel la mission a pris place, a probablement favorisé cette approche.

Matteo Ricci et Roberto de Nobili sont souvent présentés comme des pionniers de l'inculturation. C'est vrai qu'ils ont défendu la possibilité, pour un Asiatique, de devenir chrétien tout en restant asiatique d'un point de vue socioculturel. Mais ils n'ont pas cherché à inculturer pleinement le christianisme dans les cultures locales, en transformant les cultures d'Asie à la lumière de l'Évangile. L'approche de l'hindouisme par de Nobili était polémique et non pas dialogique. Lui-même et d'autres missionnaires par la suite, comme par exemple Costanzo Beschi, ont traduit le message de l'Évangile dans la langue et la culture locales. Mais, dans leur désir d'arriver à toucher les hautes castes, ils n'ont pas remis en cause certaines structures culturelles telles que ce système discriminatoire et oppressif des castes. Cette situation perdure. La liturgie est restée latine jusqu'à ce jour, même si elle a été traduite en langue locale après Vatican II.

L'interculturel est aussi interreligieux

Dans cette brève présentation, mon objectif est de montrer que la rencontre Évangile-culture n'est pas seulement interculturelle mais aussi interreligieuse³. Chaque culture est habitée, animée par une religion cherchant à répondre aux questions les plus fondamentales : par exemple sur le sens de la vie, de la souffrance im-méritée, de la mort et de l'au-delà. La culture comme système de significations est complétée par la religion ; de telle sorte que celle-ci peut être considérée comme ce qu'il y a de plus profond dans la culture. Dans les contextes de sécularisation, les idéologies peuvent faire office de quasi-religions.

C'est ainsi que l'Évangile, lorsqu'il rencontre une culture, rencontre aussi la ou les religions qui l'animent. La rencontre devient donc interreligieuse. Cela peut se révéler difficile et complexe lorsque les religions que rencontre l'Évangile sont des entités connaissant des développements théologiques et spirituels spécifiques, comme c'est le cas pour l'hindouisme et le bouddhisme.

³ Voir Michael AMALADOSS, *À la rencontre des cultures*, Paris, L'Atelier, 1997.

Les religions cosmiques

S'agissant de religions, Aloysius Pieris fait la distinction entre celles qu'il qualifie de « cosmiques » et celles qu'il appelle « métacosmiques⁴ ». Les religions cosmiques perçoivent le monde comme imprégné, habité par des esprits, bons ou mauvais, avec lesquels les humains établissent des relations, sollicitant leur aide, s'efforçant d'apaiser leur courroux et de satisfaire leurs exigences à travers différents rituels. Il peut arriver qu'ils reconnaissent un Dieu suprême sans pour autant, dans la pratique, entrer en contact avec lui.

Les religions métacosmiques, quant à elles, cherchent à s'élever au-delà du cosmos pour atteindre le Transcendant. C'est souvent à travers une révélation/ manifestation à des sages et à des prophètes que cela se réalise. Le Transcendant peut être rejoint au moyen de diverses pratiques ascétiques et spirituelles donnant accès à un au-delà du monde familier connu par l'expérience sensible et la raison. L'hindouisme, l'islam, le taoïsme et le bouddhisme peuvent être considérés comme faisant partie de ces religions dites métacosmiques. A. Pieris suggère que celles-ci transcendent les cultures et les religions cosmiques ; mais elles ne peuvent fonctionner que lorsqu'elles sont enracinées dans une culture, c'est-à-dire inculturées. Ainsi, elles n'éliminent pas complètement les éléments religieux cosmiques de la culture ; elles se superposent à eux, les intégrant et les transformant dans ce processus. Par exemple, bons et mauvais esprits deviennent anges et démons ; et les ancêtres deviennent des saints. Le dispositif sacramentel intègre les dimensions cosmiques de la vie. Marie, vénérée comme mère, remplace certaines déesses mères locales.

Qu'arrive-t-il alors dans le contexte de l'Inde ? (ou ailleurs en Asie, en Afrique, en Amérique latine et même en Europe...) À côté des pratiques liturgiques officielles de rite latin, d'ordre métacosmique, il existe toute une religiosité populaire bien vivante faite de dévotions, pèlerinages, pratiques pénitentielles, faite de rituels de

⁴ Sur cette distinction, voir Aloysius PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll, Orbis Books, 1988, p. 71-73. Éd. française : *Une Théologie asiatique de la libération*, Paris, Centurion, 1990, p. 127-129.

guérison, de passage ou liés aux saisons, etc⁵. Bien entendu, ces rituels seront christianisés de façon appropriée par la substitution ou l'addition de symboles – par exemple, le signe de la croix, l'eau ou l'huile bénite – ou alors de prières : le Notre Père, le *Credo*, etc. Le ministre sera invité à bénir certains de ces objets rituels.

Une religiosité populaire qui peut être nécessaire

À la limite, de telles pratiques peuvent devenir syncrétiques lorsqu'il y a amalgame de symboles et de significations, comme dans le *Candomble* au Brésil. Mais, le plus souvent, elles répondent à une forme de religiosité différente, plus populaire, et consistent en des démarches pénitentielles, des pèlerinages, promesses et offrandes, sans que le contexte religieux cesse d'être chrétien. La plupart des pasteurs ont tendance à les tolérer et même à les encourager du moment que, répondant à un besoin, elles « amènent les gens vers l'Église ».

Certaines de ces personnes peuvent être des non-chrétiens, attirés par un lieu saint réputé pour ses miracles de guérison et ses bienfaits. Des prêtres s'efforcent d'améliorer ces pratiques en introduisant des lectures bibliques ou une célébration eucharistique. L'adoration du saint sacrement exposé se développe beaucoup, en Inde, dans de nombreuses paroisses de ma région. Certains éléments populaires de ces pratiques, comme les guérisons, onctions, bénédictions, exorcismes, etc., sont repris par les mouvements pentecôtistes contemporains. Il y a aussi des pratiques pentecôtistes qui sont reprises par l'Église « officielle ».

C'est dans ce cadre que prend place la rencontre de l'Évangile avec la religion populaire et cosmique. Aux yeux de l'Église, dont la liturgie semble calquée en grande partie sur la pratique monastique, cela peut paraître de la superstition. Aux yeux de ceux qui identifient le christianisme à la culture européenne et ne savent pas distinguer entre religion cosmique et hindouisme, ces pratiques apparaîtront syncrétiques. Mais les gens sont souvent pro-

⁵ Voir Thomas BAMAT et Jean-Paul WIEST (ed.), *Popular Catholicism in a World Church. Seven Case Studies in Inculturation*, Maryknoll, Orbis Books, 1999.

fondément chrétiens. N'oublions pas que l'Église officielle a émis des critiques y compris à l'égard de pratiques asiatiques de méditation telles que le yoga et le zen. Il serait intéressant de se demander s'il faut considérer celles-ci comme étant de nature culturelle ou bien religieuse.

Quand la liturgie et les autres démarches spirituelles ne sont pas réellement inculturées, de telles pratiques religieuses populaires ne sont pas seulement inévitables, mais nécessaires. Même une liturgie officielle inculturée devra les prendre en compte, du moment qu'elle ne répond pas à tous les besoins des gens. Les pratiques religieuses populaires ne sont pas non plus absentes en Europe et en Amérique du nord, sans parler de l'Amérique latine et de l'Afrique. Il n'y a pas eu, dans ce domaine, beaucoup de réflexion théologique et spirituelle, la réflexion étant l'apanage de l'élite religieuse. Lorsque la sécularisation gagne du terrain, c'est la religiosité cosmique qu'elle atteint en premier puisqu'elle cherche à couper du divin la vie ordinaire dans le monde, perçue comme séculière et autonome. Les personnes dont la pratique religieuse est restée à un niveau cosmique vont laisser tomber celle-ci sans beaucoup de résistance.

Complexité du dialogue interreligieux

La façon dont s'intègrent ainsi plus ou moins bien les diverses religions cosmiques aux dimensions métacosmiques du christianisme est certainement, dans le processus d'inculturation, l'un des problèmes du dialogue interreligieux qui mérite attention et débat. Tandis que, dans sa dimension métacosmique, elle déborde la culture, la religion ne cesse, dans sa dimension cosmique, d'y être enracinée et intégrée. Le dialogue interreligieux devient complexe puisqu'il s'établit entre des niveaux de religion différents : cosmique et métacosmique. Dans les réflexions qui suivent, je me limiterai toutefois à la dimension métacosmique, sans oublier que celle-ci plonge ses racines dans la dimension cosmique de la culture et de la religion tout en la transcendant. La dimension métacosmique de la religion développe aussi un niveau métacosmique de la culture. Alors que la culture religieuse cosmique est constituée de récits mythiques, de pèlerinages et de rituels, la culture

religieuse métacosmique se traduit en des réflexions philosophico-théologiques et en des pratiques spirituelles telles que la méditation.

Laissant à présent la religiosité cosmique, venons-en à un examen du dialogue entre deux religions métacosmiques en Inde : l'hindouisme et le christianisme. À titre d'étude de cas, je voudrais considérer les efforts en vue d'intégrer les spiritualités chrétienne et indienne qu'ont accomplis deux aînés contemporains originaires d'Europe, Bede Griffiths (Britannique, 1905-1993) et Henri Le Saux (Français, 1910-1973), et deux Indiens : Vandana Mataji (1921-2013) et Sebastian Painadath (né en 1942). Qu'il soit clair d'emblée que leur dialogue avec l'hindouisme ne consiste pas à adopter les images hindoues de Dieu. Ils restent profondément chrétiens. Mais ils cherchent à comprendre Dieu à travers les catégories philosophico-culturelles et religieuses hindoues et à mettre à profit les méthodes hindoues-indiennes de la *sadhana* (pratique spirituelle) pour faire l'expérience de Dieu. Précisons tout d'abord le contexte spirituel et théologique dans lequel prennent place ces rencontres.

Rencontrer Dieu dans l'hindouisme et le christianisme

La compréhension chrétienne traditionnelle conçoit Dieu comme Créateur, Père, Maître, Juge, etc. Dieu est « notre Père aux cieux ». Le monde créé est ainsi projeté hors de Dieu comme un effet dont Dieu est la cause. Jésus, en tant que Dieu incarné, est le médiateur entre Dieu et le monde. En Jésus et à travers lui, Dieu partage sa vie divine avec nous. Les célébrations sacramentelles facilitent cette rencontre divino-humaine. Mais la distance entre le fini et l'infini est clairement affirmée. L'image qui est utilisée pour aider à comprendre et à expérimenter la relation humano-divine est celle de la relation entre l'épouse et l'époux.

Des mystiques comme Maître Eckhart et Ignace de Loyola évoquent en fait une relation plus étroite. On peut percevoir les traces d'un type de relation différent, plus intime, dans certains textes

johanniques tels que « Le Père et moi nous sommes un » (Jn 10, 30) ou « [...] comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux-aussi » (Jn 17, 21). Mais ces passages sont souvent interprétés en un sens fonctionnel et ils ne reflètent pas l'expérience chrétienne commune. Ils ne représentent pas la tradition spirituelle dominante. La perception de la relation entre Dieu et le monde reste de type dualiste.

La relation Dieu - monde vécue de façon non dualiste

Dans l'hindouisme philosophico-religieux plus récent, que l'on appelle le *Vedânta*, il y a trois principaux courants qui explorent la relation Dieu-monde⁶, et qui sont représentés par les maîtres Madhva, Râmânûja et Shañkara. Madhva est dualiste. Les deux autres proposent une vision non duelle ou « a-duelle » (*adual*) appelée *advaita* (non-deux). Shañkara est strictement « a-duel ». Il est communément considéré comme moniste, même si certains commentateurs, des chrétiens en particulier, affirment qu'il ne l'est pas, mais qu'il est bien « a-duel⁷ ». Le monde (les humains) n'est pas en dehors de Dieu mais en Dieu, bien que totalement dépendant de lui. La place manque ici pour entrer dans la complexité des développements philosophiques de Shañkara. Râmânûja, quant à lui, est tenant d'une « a-dualité qualifiée » (*vishisht-advaita*). Il utilise l'image humaine de l'« esprit-dans-le-corps » pour concevoir la relation entre Dieu et le monde. Le monde est le corps de Dieu. Alors que Shañkara propose notre absolue, quoique dépendante, unité (*oneness*) avec Dieu, Râmânûja défend la possibilité d'une relation d'amour et d'abandon entre les humains et Dieu.

Pourquoi évoquer ici cette complexe vision philosophico-religieuse de la relation divino-humaine ? C'est parce que certains chrétiens du XX^e siècle se sont trouvés attirés par cette conception « advaitique » ou « a-duelle » et ils ont essayé de la vivre sur le plan spirituel dans le cadre d'un *ashram*. Je considère cela comme

⁶ Voir Eric LOTT, *Vedantic Approaches to God*, London, Mcmillan 1980.

⁷ Voir, par exemple, Sara GRANT, *Śaṅkarācārya's Concept of Relation*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999.

une rencontre interculturelle dans le contexte d'un dialogue inter-religieux. Pour illustrer ce genre de rencontre, centrons maintenant brièvement notre propos sur les quatre personnes évoquées plus haut, même s'il en existe bien d'autres⁸.

Deux mystiques dans la rencontre interculturelle...

En ce qui concerne Bede Griffiths et Henri Le Saux, dont le nom indien était Abhishiktananda, le mieux est de citer une présentation succincte élaborée par Cyprian Consiglio :

En étudiant parallèlement la vie et la pensée de Bede Griffiths et d'Abhishiktananda, il est difficile de les comparer *per se* (en soi), mais on se doit de mettre en relief la différence entre leurs deux approches, souvent sur le même sujet. Voici une distinction utile qui m'est apparue : Abhishiktananda s'appuie souvent sur l'idée d'union par identité ; le père Bede, pour sa part, tend plutôt à parler d'union par communion. Cela est tout à fait clair, par exemple, quand on voit la grande passion d'Abhishiktananda pour les Upanishads⁹ et l'introduction qu'il en a rédigée pour accompagner son ouvrage *The Further Shore*. De son côté, le P. Bede était un grand amoureux de la *Bhagavad Gîtâ*¹⁰, à tel point qu'il en a réalisé un commentaire chrétien : *The River of Compassion*.

Pour prendre un autre exemple, concernant la personne de Jésus, Abhishiktananda estime que le moment clé est celui de son baptême : l'instant où il découvre que le JE SUIS de Dieu lui appartenait ou, pour le dire inversement, quand il découvre dans la claire lumière de son propre JE SUIS la véritable signification, pleine et inimaginable, du nom de Dieu. C'est ainsi que Abhishiktananda interprète la parole de Jésus « Le Père et moi nous sommes un ». Le P. Bede, en revanche, a davantage insisté sur le besoin de reconnaître qu'il y a des distinctions dans la Divinité et des distinctions entre Dieu et la création qui ne sont pas pour autant une négation de l'unité fondamentale de toute réalité. L'exemple qu'il a souvent

⁸ Par exemple : Sara GRANT, *Towards an Alternative Theology. Confessions of a Non-dualist Christian*, Bangalore, Asian Trading Corporation, 1991 ; et Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric experience*, Maryknoll, Orbis Books, 1994 ; *The Rythm of Being*, Maryknoll, Orbis Books, 2010.

⁹ Textes didactiques porteurs d'une doctrine spirituelle (N.D.L.R.).

¹⁰ « Le Chant du Bienheureux » : poème didactique en sanskrit, exposant les différentes voies hindoues de libération (N.D.L.R.).

repris est le fait que Jésus dit : « Le Père et moi nous sommes un », mais qu'il ne dit jamais : « Je suis le Père ».

En termes d'*advaita* – non-dualité, Abhishiktananda était un fidèle disciple de Ramana Maharshi et de Gnanananda, tous deux tenants d'une pure *advaita*. Pour sa part, le P. Bede était un grand admirateur du philosophe contemporain Shri Aurobindo ; comme lui, il a souvent souligné que l'*advaita* n'est pas la seule interprétation de la révélation védique ; il y a aussi, par exemple, la *vishisht-advaita*, non-dualité qualifiée du philosophe-théologien du XI^e siècle Râmânûja qui a emprunté sa manière de parler à l'école philosophique *sâmkhya*. Un autre exemple pratique tiré de leur vie : Abhishiktananda menait sa vie de *sannyasa*¹¹ en ermite vagabond ; tandis que le P. Bede restait attaché à la vie communautaire de l'ashram¹².

Le Saux était « acosmique », en ce sens qu'en même temps il transcendait et intégrait l'hindouisme et le christianisme. Il considérait le *sannyasa* (renoncement) comme quelque chose d'indien plutôt que de purement hindou. C'est de façon conjointe avec un guru hindou, Swami Chidananda¹³, qu'il y a initié son unique disciple, Marc. Bede Griffiths a cherché à intégrer le cosmos, rejoignant la science et le féminin. Il a été inspiré non seulement par Aurobindo, mais aussi par Teilhard de Chardin¹⁴. Vers la fin de sa vie, il a connu une expérience mystique de Dieu comme Mère.

... et bien d'autres chercheurs de Dieu

Sœur Vandana a aussi recherché l'unité « advaitique » avec le divin, mais elle était sensible à la médiation de l'art et des symboles. Sa voie préférée vers la réalisation était la musique sous forme de *bhajans*, des chants répétitifs conduisant à une profonde concen-

¹¹ Vie de renoncement (N.D.L.R.).

¹² Cyprian CONSIGLIO, « The Purusha and the Guru. Identity and Communion for Bede Griffiths and Abhishiktananda », in www.dimmid.org.

¹³ Swami ABHISHIKTANANDA, *Ascent to the Depth of the Heart. The Spiritual Diary (1948-1973) of Swami Abhishiktananda*, Delhi, ISPCCK (Indian Society for Promoting Christian Knowledge), 1998 ; *The Further Shore*, Delhi, ISPCCK, 1984.

¹⁴ Voir Bede GRIFFITHS, *The Marriage of East and West*, Springfield, Templegate, 1982 ; *River of Compassion. A Christian Commentary on the Bhagavad Gita*, Rockport, Element Books, 1987.

tration et à un silence intérieur¹⁵. Sebastian Painadath a prêché à des groupes chrétiens des retraites élaborées à partir de la *Bhagavad Gîtâ*. Il a aussi utilisé les pratiques de méditation du yoga pour parvenir à l'unité avec le divin¹⁶.

L'interculturalité est de toute évidence une voie à double sens. Des hindous comme Keshub Chandra Sen, Mahatma Gandhi et d'autres se sont considérés eux-mêmes comme des disciples du Christ, tout en restant hindous. Il y a eu un mouvement plus organisé de disciples hindous du Christ qui était animé par Kalagara Subba Rao (1912-1981)¹⁷. De nombreux exemples du même genre ont été recensés¹⁸.

Inculturation et évangélisation

J'ai commencé mes réflexions en situant l'inculturation dans le contexte de l'évangélisation. Je me suis attaché surtout aux processus et tensions relatifs aux rencontres entre Évangile et cultures, qui ont des dimensions à la fois interculturelles et interreligieuses. Les tensions naissent en raison d'un conflit d'identités chez les personnes qui vivent ces rencontres. À ce niveau, cela devient un rapport de force où, souvent, un groupe cherche à dominer et à assimiler les autres. La diffusion de l'Évangile, historiquement liée à l'expansion coloniale, est devenue un jeu de pouvoir. Des gens comme Bartolomé de Las Casas, Matteo Ricci et Roberto de Nobili ont bien perçu cela et ils ont cherché à en affranchir l'évangélisation. Mais ils n'y sont pas parvenus. Le jeu continue.

La seule manière d'y échapper c'est de placer la rencontre entre Évangile et culture dans le contexte de la construction du Royaume de Dieu qui transcende et intègre toutes les cultures et

¹⁵ Voir Vandana MATAJI, *Nama Japa*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995.

¹⁶ Voir Sebastian PAINADATH, *The Spiritual Journey. Towards an Indian Christian Spirituality*, Delhi, ISPCK, 2006.

¹⁷ Voir Herbert L. RICHARD, *Exploring the Depths of the Mystery of Christ. K. Subba Rao's Eclectic Praxis of Hindu Discipleship to Jesus*, Bangalore, Centre for Contemporary Christianity, 2005.

¹⁸ Voir Herbert E. HOEFER, *Churchless Christianity*, Pasadena, William Carey Library, 2000.

religions. Cela se réalise à travers un dialogue pouvant éviter conflits et tensions précisément en transcendant celles-ci. Si les évangélistes avaient cherché à édifier des communautés du Royaume sous le signe de la liberté, de la fraternité et de la justice à travers la proclamation de l'Évangile, sans chercher à établir des communautés de rite latin dans leurs incarnations européennes d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine, ils auraient rencontré moins de résistance et davantage de succès. Le problème est que la situation et les tensions se poursuivent.

La vision du Royaume c'est l'« utopie » dont parle A. Gomez-Muller dans son intervention. Si, en Afrique, les gens sont activement engagés pour le Royaume, ils ne reviendront peut-être pas à leurs pratiques traditionnelles. Dans le champ séculier également, il sera plus aisé pour le migrant de devenir un citoyen que de devenir culturellement français, en particulier avec la laïcité spécifique à cette culture. Mais tout cela suppose que notre objectif évangélique soit la promotion du Royaume de Dieu embrassant toutes les cultures et religions et favorisant un dialogue actif et permanent entre elles.

Cette vision a été explicitée lors du concile de Vatican II. Mais, cinquante ans après, nous n'en avons pas encore saisi toutes les implications. Nous ne réalisons pas encore pleinement que nous sommes dans un monde postcolonial, du moins sur le plan politique, culturel et religieux, en dépit de la globalisation du marché. Nous n'avons pas encore intériorisé les perspectives d'inculturation, de collégialité et de dialogue énoncées par le Concile. L'« autre » n'est pas devenu un frère ou une sœur pour nous. Le Royaume de Dieu, qui transcende en les intégrant toutes les cultures et religions dans la puissance de Jésus ressuscité et de l'Esprit, n'est pas encore devenu notre UTOPIE !

Michael AMALADOSS

Un endroit où l'on se sente chez soi...

L'inculturation ne peut jamais être un fait accompli. [...] Elle reste un processus permanent. [...] Dans le passé, la théologie occidentale s'est arrogé le droit d'être un arbitre face aux théologies du Tiers monde. Elle se considérait implicitement comme un produit pleinement indigénisé, inculturé et fini. Nous commençons à nous rendre compte [...] que les théologies occidentales (au pluriel !), autant que toutes les autres, étaient des théologies en cours d'élaboration, des théologies *en train* d'être contextualisées et indigénisées. [...]

Toutes les théologies ont besoin les unes des autres. [...] Nous sommes engagés dans un processus qui, en un sens précis, n'est pas simplement de l'inculturation, mais de « l'interculturalisation » [...]. Cela exige un nouvel état d'esprit, en particulier de la part de l'Occident et de ses missionnaires, et peut-être aussi de plus en plus de la part de missionnaires venant du Sud en Occident ; ils ont à découvrir la nécessité et le bonheur de recevoir, d'être réellement prêts à apprendre du nouveau. [...]

De plus, l'inculturation présuppose que l'incarnation locale de la foi ne soit pas *trop* locale. Une Église formant une « unité homogène » peut être repliée sur elle-même au point de ne plus réussir à communiquer avec d'autres Églises et de croire que sa conception de l'Évangile est la seule légitime. L'Église doit être un endroit où l'on se sente chez soi ; mais si nous sommes les seuls à nous sentir chez nous dans notre propre Église, si tous les autres en sont exclus ou y sont indésirables, s'ils s'y trouvent complètement étrangers, c'est que quelque chose ne va plus. [...]

En opposition à une telle vision des choses, il faut affirmer que nos Églises et communautés elles-mêmes ont besoin d'être déprovincialisées. Cela ne peut se passer que grâce au développement de contacts vitaux avec l'Église universelle.

David J. Bosch

Dynamique de la mission chrétienne

Haho - Karthala - Labor et Fides, 1995, p. 610-611

La foi à l'épreuve des cultures : l'expérience africaine de l'inculturation

Bede UKWUIJE

Religieux spiritain originaire du Nigéria, le père Bede Ukwuije a exercé un ministère en France. Il a enseigné à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris puis à l'École internationale de théologie d'Attakwu, près d'Enugu, dans son pays. Depuis 2012, il est assistant général de son institut, à Rome.



Le concile Vatican II a ouvert la voie à l'intégration des cultures différentes dans l'expression de la foi chrétienne. Les Églises d'Afrique ont en profité pour approfondir le dialogue entre la foi et la culture, ce que traduit le terme d'inculturation. Notre réflexion ne visera pas à refaire l'histoire de la théologie ni de l'inculturation en Afrique.

Après une brève mise au point historique sur les origines et les enjeux des recherches sur l'inculturation dans les Églises d'Afrique, nous en développerons quelques exemples pratiques. Puis nous engagerons une réflexion sur les limites de l'inculturation pratiquée en Afrique et sur la nécessité d'une inculturation critique dans le contexte actuel de crise anthropologique et culturelle.

Origines et enjeux de l'inculturation en Afrique

Les Églises et les théologiens africains ont apprécié l'invitation d'*Ad gentes* à emprunter « aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne » (n° 22). Plus encore, Vatican II a demandé aux théologiens de soumettre à un nouvel examen « les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Lettres, expliqués par les Pères de l'Église et le magistère ». Cette ouverture a été confirmée en 1979 par l'exhortation post-synodale *Catechesi tradendae* (n° 53) qui a enregistré le néologisme d'inculturation et lancé à l'Église le défi de « porter la force de l'Évangile au cœur de la culture et des cultures » à la lumière du mystère de l'Incarnation. Cette ouverture a été poursuivie de manière plus incisive par Jean-Paul II, en 1990, dans *Redemptoris missio* (n° 52-54).

En Afrique anglophone, les pionniers de cette recherche étaient les protestants John Mbiti (Kenya) et Bolaji Idowu (Nigéria) ; ils se demandaient si le christianisme, déterminé par la culture occidentale, était capable d'accueillir la vision traditionnelle du monde africain. Leur but était d'arriver à une « indigénisation » du christianisme, c'est-à-dire à enraciner le christianisme dans la vie africaine en lui assurant un passé dans l'héritage culturel africain¹. Du côté francophone, la première geste qui a fait date est celle des prêtres noirs, Africains et Haïtiens, qui publièrent en 1956, à la veille de Vatican II, *Des prêtres noirs s'interrogent*². À l'époque de la négritude – émergence de la conscience de la dignité du Noir et des valeurs de sa culture – ils cherchaient à dire le christianisme à travers les valeurs culturelles du Noir³. Ils ont été rejoints par un grand nombre de pionniers : Engelbert Mveng, Jean-Marc Ela, Fabien Eboussi-Boulaga, Oscar Bimwenyi-Kweshi...

¹ Voir Bede UKWUJE, *Trinité et inculturation*, coll. « Théologie à l'Université », Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

² COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, coll. « Rencontres » n° 47, Paris, Cerf, 1956 ; Voir aussi Léonard SANTEDI *et alii*, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, coll. « Mémoire d'Églises », Paris, Karthala, 2006.

³ Voir Meinrad HEBGA, « Christianisme et négritude », dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, *op. cit.*, p. 189-201.

Après ces recherches initiales, les théologiens africains, se sont situés diversement quant à l'approche la plus adéquate pour parler du rapport entre l'Évangile et le contexte africain. Ce travail n'a pas été sans heurts. D'une part, certains théologiens occidentaux et des autorités de l'Église doutaient de la possibilité d'une théologie africaine⁴. D'autre part, plusieurs théologiens africains, avec le soutien de théologiens occidentaux, considéraient certaines formulations dogmatiques, celle de la Trinité par exemple, comme faisant partie de l'histoire occidentale, trop spéculative et distante de la foi originelle du Nouveau Testament. Une libération totale de l'Occident devait donc aller de pair avec la libération du dogme. Ils en appelaient à retrouver l'Évangile « en amont des dogmes⁵ ».

Un tournant dans la réflexion

L'atmosphère est beaucoup plus apaisée aujourd'hui. Le tournant a été le génocide au Rwanda et au Burundi en 1994. Au moment où le monde entier célébrait à Rome l'Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique, les médias montraient l'inhumanité des êtres humains entre eux et la dislocation des pays majoritairement chrétiens. Ces événements ont révélé l'ampleur de la crise des cultures africaines et le danger de tribalisme et d'ethnocentrisme. Les pasteurs et les théologiens africains ont alors compris que l'enjeu n'était plus seulement la célébration et la préservation des cultures africaines, mais aussi la conversion des Africains au Dieu de Jésus-Christ. Il fallait donc aller plus loin que la simple idée d'inculturation. L'exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*⁶ a appelé à une nouvelle évangélisation, centrée sur une rencontre transformatrice avec la personne du Christ (n° 57), et à une inculturation équilibrée (n° 48).

⁴ Voir le débat entre Tharcisse TSHIBANGU et Alfred VANNESTE à Lovanium Kinshasa en 1960, dans Bénézet BUJO et Juvenal ILUNGA MUYA, (éd.), *Théologie africaine au XXI^e siècle, Quelques figures*, vol. 1, Éditions Universitaires de Fribourg (Suisse), 2002, p. 173-184 ; 185-190.

⁵ Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 155-156. Jean-Marc ÉLA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, p. 201.

⁶ JEAN-PAUL II, Exhortation apostol. post-synodale *Ecclesia in Africa*, 1995.

Le deuxième Synode pour l'Afrique (2009) reprend ce projet tout en gardant une certaine réserve par rapport à l'inculturation. L'exhortation post-synodale *Africae munus*⁷ insiste davantage sur la réalité de la crise anthropologique et culturelle en Afrique (n° 11). Reprenant la *Note doctrinale sur certains aspects de l'Évangélisation* de 2007⁸, elle parle de l'inculturation comme d'un « dialogue entre la Parole de Dieu, qui s'est révélée dans le Christ, et les requêtes les plus profondes qui jaillissent de la multiplicité des hommes et des cultures. Ainsi se poursuit dans l'histoire [...] l'événement de la Pentecôte, qui s'enrichit à travers la diversité des langages et des cultures ». C'est une rencontre qui doit respecter la non-identité entre l'Évangile et les cultures. Le travail de l'inculturation consiste donc à « discerner quels éléments culturels et quelles traditions sont contraires à l'Évangile » (n° 37).

Aujourd'hui, en Afrique, la recherche s'épanouit dans de multiples disciplines théologiques. Les théologiens africains restent fidèles à l'impulsion donnée par Vatican II, surtout au n° 22 d'*Ad gentes*, pour approfondir, dans des contextes culturels divers, l'unique vérité salvifique de Dieu.

Exemples concrets d'inculturation en Afrique

Communautés ecclésiales de base (CEB)

Une des dimensions de l'inculturation en Afrique est le développement des communautés ecclésiales de base (CEB), à l'instar des communautés de base en Amérique latine. Elles sont connues aussi sous d'autres dénominations⁹. Ces communautés constituent l'unité de base de la structure territoriale des Églises. Elles se réunissent régulièrement pour un partage d'Évangile, pour la

⁷ BENOIT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Africae munus*, 2011.

⁸ Voir CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale sur certains aspects de l'Évangélisation*, 3 déc. 2007, n° 6.

⁹ Voir Richard Kuuia BAAWOBR, « L'apport des communautés chrétiennes de base », Rome, 14 mars 2011, dans le site (consulté le 30 septembre 2014) : http://www.africamission-mafr.org/communautés_ecclésiales_de_base.pdf ; voir aussi Bernard UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre*, Paris, Cerf, 1988.

prière et la solidarité. En milieu anglophone, on parle aussi de *Neighbourhood Church* (Église de proximité) qui, peu à peu, se développe en zones plus larges.

Lors du synode pour l'Afrique de 1994, les évêques africains ont opté pour l'expression « Église Famille-de-Dieu¹⁰ », à l'image de la communion trinitaire, pour signifier que l'Église est un rassemblement de frères et sœurs, réunis par la foi en Jésus-Christ, où les responsabilités sont partagées et où chacun porte le souci de tous. On connaissait l'idée du Cardinal Malula de « bombarder les grandes paroisses » pour créer en leur sein une communion de communautés à taille humaine. L'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* affirme :

L'Église Famille ne pourra donner sa pleine mesure d'Église que si elle se ramifie en communautés suffisamment petites pour permettre des relations humaines étroites. [...] elles devront être d'abord les lieux de leur propre évangélisation, pour porter ensuite la Bonne Nouvelle aux autres ; elles devront donc être des lieux de prière et d'écoute de la Parole de Dieu, de responsabilisation des membres eux-mêmes, d'apprentissage de la vie en Église, de réflexion sur les divers problèmes humains à la lumière de l'Évangile. Et surtout on s'y efforcera de vivre l'amour universel du Christ, qui surpasse les barrières des solidarités naturelles des clans, des tribus ou d'autres groupes d'intérêt (n° 89).

Lecture et traduction de la Bible

Les communautés ecclésiales de base sont fondées sur une lecture libératrice de la Bible. Cette lecture populaire de la Bible par des gens n'ayant pas, bien souvent, de bagage intellectuel très poussé, revêt des aspects positifs : elle prend en compte la vie réelle des gens et leurs problèmes ; elle révèle aussi que les gens simples peuvent faire de la théologie, surtout quand ils partagent la parole en communauté.

¹⁰ Voir Edward B. TENGAN, *House of God. Church-As-Family from an African Perspective*, Leuven, Acco, 1997 ; Augustin RAMAZANI BISHWENDE, *Église famille de Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, Paris, L'Harmattan, 2006 ; Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu. Un chemin pour les Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 2008.

Des exégètes africains continuent à développer des outils permettant aux pasteurs à la fois d'instruire les croyants sur la Parole de Dieu et de les éduquer à une vie engagée en vue d'un changement collectif¹¹. Ils apprennent aux chrétiens à considérer la Bible non comme une histoire du passé mais comme une mémoire de la vie présente. La lecture vise l'être humain concret tout en prenant pour clef la rencontre du Dieu libérateur en Jésus-Christ. Elle se fait en communauté et accorde une place importante à l'oralité et au langage populaire des gens. Enfin, ces méthodes de lecture permettent de comprendre la place des exégètes dont le rôle est de permettre une compréhension juste et respectueuse du texte.

La traduction de la Bible dans les langues vernaculaires marque le début du processus de l'inculturation. Albert Ngengi Mundele trace la chronologie des premières traductions de la Bible en différentes langues africaines depuis le XIX^e siècle¹². Ces traductions ont, depuis, été révisées et adaptées et de nouvelles ont vu le jour dans plusieurs diocèses et conférences épiscopales.

L'historien Lamin Sanneh note que la traduction de la Bible en langues vernaculaires a totalement modifié la rencontre entre le christianisme et les cultures africaines¹³. Pour traduire la Bible, les missionnaires, aidés par les catéchistes, ont dû recueillir des mots des langues en question, en lien avec leurs rites, us et coutumes, avec leur patrimoine culturel. Ils ont constitué des dictionnaires et des grammaires¹⁴. Cette approche a stimulé les Africains, de sorte

¹¹ Voir Fidèle MABUNDU MASAMBA, *Lire la Bible en milieu populaire*, Paris, Karthala, 2003. L'auteur étudie la méthode de lecture mise en œuvre au Cameroun par Yves Saouït en lien avec celle qui est pratiquée dans les communautés de base au Brésil. Voir aussi les recherches de Paulin POUICOUTA, notamment : *La Bible en terres d'Afrique. Quelle est la fécondité de la parole de Dieu ?*, Paris, Éditions de l'Atelier / Éditions Ouvrières, 1999.

¹² Voir Albert Ngengi MUNDELE, « The Vitality of Bible Translation into African Languages in View of a Deeper Evangelization in Post-Colonial Africa », dans Nathanaël Yaovi SOEDE et Ignace NDONGALA (dir.), *L'Église en Afrique, 50 ans après les indépendances*, Abidjan, éd. ATA, 2013, p. 473-485.

¹³ Lamin SANNEH, *Encountering the West, Christianity and the Global Cultural Process*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993 ; *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1989.

¹⁴ Voir Françoise UGOCHUKWU, « Les missions catholiques françaises et le développement des études Igbo dans l'est du Nigéria, 1885-1930 », dans *Cahiers d'Études Africaines*, n° 159 (XL-3), 2000, p. 467-488.

qu'ils ont vu la foi chrétienne comme un chemin pour leur émancipation. Rien que le fait de dire Dieu avec les Européens, mais dans leur propre langue, modelait la manière dont les Africains pensaient leur identité. Ils ont eu l'impression que leurs langues se dilataient aux dimensions du monde. « Ce qui est fascinant dans ce processus culturel indigène c'est la manière dont les Écritures chrétiennes, rendues en langues vernaculaires, ont donné aux idiomes et aux aspirations qu'elles portaient en leur sein une cause historique, permettant aux Africains de forger de nouveaux mots pour leur propre développement et leurs propres possibilités¹⁵. »

Catéchistes et animateurs en pastorale

Dès le début de l'évangélisation en Afrique, les missionnaires ont recruté des catéchistes comme agents pastoraux. Que seraient nos Églises sans le labeur des catéchistes¹⁶ ? J'en suis un témoin privilégié puisque mon père, Felix Anyanwu Ukwuije, a été catéchiste pendant vingt-neuf ans (1971-1999) à Ngugo, dans le diocèse d'Owerri au Nigéria. L'évangélisation des milieux ruraux et des communautés de base en ville reposait sur les catéchistes. On connaît l'histoire exemplaire de la formation et de l'institution des *Bakambi* à Kinshasa par le Cardinal Malula¹⁷.

En saluant le travail des missionnaires, l'exhortation *Ecclesia in Africa* n'a pas oublié de rendre hommage « aux fils et aux filles d'Afrique, spécialement aux catéchistes et aux interprètes, collaborateurs des missionnaires » (n° 36). Elle reconnaît comme l'un des signes de l'enracinement de l'Église en Afrique « l'extension progressive du réseau des catéchistes, dont on sait le rôle dans la diffusion de l'Évangile parmi les populations africaines » (n°38 et 91).

Seize ans plus tard, *Africae munus* appuie cet hommage :

Les catéchistes sont de précieux agents pastoraux dans la mission d'évangélisation. Leur rôle a été très important dans la première

¹⁵ Lamin SANNEH, *Encountering the West...*, op. cit., p. 86.

¹⁶ Voir P. Arvedo GODINA Mafr, « Le Catéchiste, ami de Dieu, ami des hommes », dans http://www.africamission-mafr.org/catechistes_mali.htm, consulté le 30 sept. 2014.

¹⁷ Marco MOERSCHBACHER, *Les laïcs dans une Église d'Afrique. L'œuvre du Cardinal Malula (1917-1989)*, Paris, Karthala 2012, p. 240-243.

évangélisation, l'accompagnement catéchuménal, l'animation et le soutien des communautés. « Avec naturel, ils ont opéré une inculturation réussie qui a porté de merveilleux fruits (cf. Mc 4, 20). Ce sont les catéchistes qui ont permis que la "lumière brille devant les hommes" (Mt 5, 16), car en voyant le bien qu'ils font, des populations entières ont pu rendre gloire à Notre Père qui est aux cieux. Ce sont des Africains qui ont évangélisé des Africains » (n° 125).

Une liturgie inculturée...

La liturgie est le lieu qui a cristallisé les recherches et les débats sur l'inculturation. Dans l'esprit de Vatican II (*Sacrosanctum concilium* n° 37-40), plusieurs conférences épiscopales ont cherché, expérimenté, et approuvé des styles de célébration de l'eucharistie et des sacrements de l'initiation chrétienne qui mobilisent des gestes et des symboles communément admis dans des régions données. Le Missel romain pour les diocèses du Zaïre, souvent appelé rite zaïrois, promulgué le 30 avril 1988 par la Congrégation pour le Culte divin, en est un exemple concret¹⁸. Beaucoup d'autres propositions audacieuses, notamment sur l'eucharistie et le mariage, sont restées sans réalisation pratique¹⁹.

Quiconque participe à des célébrations dans différentes églises africaines peut percevoir non seulement la grande diversité culturelle ecclésiale, mais aussi cet art, qui caractérise les Africains, de vivre la liturgie comme lieu d'expression profonde de la recherche de sens et d'un désir de vie accomplie et de communion²⁰. Progressivement, la liturgie donne une nouvelle vie aux langues et aux valeurs culturelles africaines. Le Nigéria est un cas d'école. La liturgie y colore les expressions et le parler quotidiens ; elle reprend les chants locaux, les détourne et les transforme. Elle in-

¹⁸ Voir Edouard Flory KABONGO, *Le rite zaïrois : son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique*, Bruxelles, Peter Lang, 2008. Laurent MPONGO, *L'Eucharistie chrétienne en République démocratique du Congo. Apports culturels et théologiques*, Kinshasa, Épiphanie, 1999.

¹⁹ René JAOUEN, *L'Eucharistie du Mil. Langage d'un peuple, expressions de la foi*, Paris, Karthala, 1995. Elochukwu UZUKWU, *A listening Church, Autonomy and Communion in African Churches*, New York, Orbis Books, 1996.

²⁰ Elochukwu UZUKWU, *Worship As Body Language. Introduction to Christian Worship. An African Orientation*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1997.

fluence aussi l'art, la littérature et les *home movies* (films locaux) qui, à leur tour, déteignent sur la liturgie.

Le théologien luthérien congolais (RDC) Kä Mana, pourtant très critique par rapport au projet d'inculturation, s'appuie sur François Kabasélé Lumbala pour écrire en 1994 :

La liturgie africaine inculturée n'est pas un simple acte de relation à un au-delà métaphysique ou idyllique, mais une force de production d'une conscience globale, d'une compréhension nouvelle et créatrice de la situation africaine en tant qu'exigence d'être soi, de vivre libre et debout dans tous les domaines de la vie que la foi chrétienne doit transformer de fond en comble à partir d'une réappropriation vraiment africaine des valeurs évangéliques et des dynamiques de la Parole de Dieu. La liturgie est le signe que le peuple a pris en main sa propre destinée²¹.

On retrouve, dans les liturgies africaines, une expression de l'option pour la vie sur fond de dramatisation d'un quotidien aux prises avec une crise de société. Cela est évident dans les chants et les danses, où se mêlent les expressions de joies et de peines, lieu inédit de libre critique sociale. Certes, comme le signale Kä Mana lui-même, cette liturgie peut aussi se traduire en des compensations illusives d'une « religion de la résignation [...] sans effets pratiques²² ». Il peut y avoir un décalage entre les promesses de cette liturgie et ce qu'elle produit en réalité en termes de transformation sociale ; mais elle a le mérite d'être ancrée dans le contexte, la mentalité et l'imaginaire africains.

...mais se gardant d'harmonisations simplistes

À partir de ces réflexions, on peut dire sans hésitation que les Églises d'Afrique ont réussi à intégrer le christianisme dans les

²¹ KÄ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris-Nairobi-Yaoundé-Lomé, Karthala-Ceta-Clé-Haho, 1994. p. 86. Voir aussi François KABASELE LUMBALA, *Alliances avec le Christ en Afrique*, Paris, Karthala, 1994 ; Lambert MUSEKA NTUMBA, « La Christologie spécifique des noms africains de Jésus-Christ », dans F. KABASELE, J. DORE et R. LUNEAU (éd.), *Chemins de la christologie africaine*, Coll. « Jésus et Jésus-Christ » 25, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

²² KÄ MANA, *Christ d'Afrique...*, *op. cit.*, p. 92.

cultures africaines et inversement. Il faut se méfier de l'idée selon laquelle l'inculturation de la foi dans un contexte culturel donné doit se faire contre les directives de Rome ou contre l'Occident. Le travail d'inculturation a souvent été dénaturé par une certaine compréhension de celle-ci comme harmonisation de la foi et de la culture, soucieuse surtout de sauver les cultures africaines et oublieuse de l'Évangile comme signe de contradiction mettant en question toutes les cultures.

D'autre part, ce serait une erreur de croire que tout ce qui, en Afrique, ressemble à Rome ou à l'Occident n'est pas africain. Ce serait sous-estimer la capacité des cultures à assimiler des éléments d'une culture autre qui contribuent à leur propre enrichissement.

Il se pourrait même que, dans certains cas, la transposition des cultures africaines dans la vie et la pratique des communautés chrétiennes produise des Églises nationalistes ou des pratiques contraires aux exigences de l'Évangile. Par exemple, l'incorporation en certains lieux du rituel traditionnel de l'institution des chefs dans le rituel de l'ordination des prêtres conduit ces derniers à se comporter comme des chefs traditionnels. Les gens n'y voient aucun inconvénient. Au contraire, c'est pour eux un sujet de fierté de voir que la pratique ecclésiale n'est pas incompatible avec leur tradition. Ils transfèrent facilement au prêtre les honneurs et hommages dus au chef. Mais cela risque d'occulter, dans l'identité du prêtre, la dimension de serviteur à l'image du Christ crucifié ; à long terme, cela risque de produire une crise d'identité chez les jeunes prêtres qui auront du mal à répondre aux attentes des gens par rapport à leur chef.

Une plus grande attention doit être accordée désormais à ce christianisme africain, issu de la reconfiguration de Dieu dans les cultures africaines et touché par la crise culturelle et anthropologique que vit le continent. D'où la nécessité de revisiter cette tension, entre l'Évangile et les cultures, qui fait de l'inculturation un processus jamais terminé. C'est ce que nous abordons dans la troisième partie de notre réflexion.

Renouveau de l'inculturation dans le contexte de crise anthropologique et culturelle

La crise anthropologique et culturelle se manifeste à travers une crise de sens : aggravation surtout des divisions ethniques, y compris au sein des Églises ; explosion du phénomène de sorcellerie ; subtile sécularisation – sous le couvert d'une religion fonctionnelle – propageant un évangile de prospérité matérielle, un christianisme dépouillé de la croix²³. Dès lors, la nouvelle évangélisation ne se limitera pas à la question du respect des cultures africaines et de leur protection vis-à-vis de l'influence occidentale, mais se préoccupera aussi de la lutte contre toute perversion culturelle, y compris un détournement du christianisme au service du nationalisme.

Les signes d'une crise anthropologique et culturelle

Géogamie et géolâtrie

L'ethnocentrisme est une forme de crise culturelle et anthropologique. Il ne fait pas de doute que l'ethnicité aide à structurer la personne humaine et, dans diverses parties du monde, contribue à son développement. Il n'y a rien de mal à ce qu'une personne s'identifie comme Igbo, Hausa, Eve, Ashanti, Baoulé, Bamiléké, etc. Plus une personne est située, mieux elle est habilitée à agir dans le monde, localement et globalement.

Néanmoins, plusieurs Africains sont, selon l'expression de Mgr Anthony Obinna, archevêque d'Owerri, des « géogames » : des gens attachés, mariés à leur terroir, à leur sol. Ils sont tellement attachés à leur groupe ethnique qu'ils s'ouvrent difficilement aux autres. Un mariage « géogame » engendre la « géolâtrie », l'idolâtrie du terroir, et la « géofiliation », le fait de se considérer comme fils du sol.

²³ Voir Bede UKWUIJE, « Faith in Africa in the Context of the new Evangelization », *SEDOS Bulletin*, volume 45 n° 9/10, Rome, 2013, p. 212-221 ; dans http://www.sedosmission.org/sedosarticles/documents/b_bede_ukwuije_en.pdf ; Elochukwu UZUKWU, *God, Spirit, and Human Wholeness*, Oregon, Pickwick, 2012.

Cela conduit à oublier que tout humain est créé par Dieu et, de ce fait, en est le reflet, l'image. Pendant le Synode pour l'Afrique de 1994, Mgr Albert Obiefuna, alors archevêque d'Onitsha, déplorait que le sang de l'ethnie tende à se montrer plus épais, plus fort que l'eau du baptême. Certains ont considéré qu'il était allé trop loin dans son diagnostic. Mais le génocide rwandais, qui a explosé pendant le Synode, et la dislocation des pays des Grands Lacs lui ont donné raison. Du coup, les Pères du Synode ont poussé l'Église à réfléchir sur l'appartenance de tous les êtres humains à une même famille : L'Église comme Famille de Dieu. Presque vingt ans après *Ecclesia in Africa*, la discrimination ethnique hante toujours l'Afrique sous plusieurs formes : la confusion au Darfour, au Soudan, la saga de *Boko Haram* au Nigéria, sont des conséquences de la géogamie et de la géolâtrie.

La géolâtrie affecte la vie de l'Église d'une manière de plus en plus inquiétante. Elle touche même le choix des responsables des communautés de base ainsi que l'élection des supérieurs dans les instituts religieux. Dans certains diocèses, les chrétiens, sous l'influence de leurs prêtres, refusent les évêques nommés par le Saint-Père parce qu'ils ne sont pas de leur clan ou de leur groupe ethnique ; ils en appellent à l'exigence d'inculturation de Vatican II et à l'autonomie des Églises locales. D'où la nécessité de reprendre à frais nouveaux la réflexion sur l'inculturation du christianisme. Comment éviter que cette perspective ne soit détournée à des fins de discrimination ethnique et clanique dans l'Église ?

Sorcellerie

Comme le note *Africae munus* (n° 93), le phénomène de la sorcellerie est un souci majeur pour l'Afrique aujourd'hui²⁴. N'allons pas penser que cela ne touche que les villageois illettrés. En Afrique, des professeurs d'université, des scientifiques, des médecins et des politiciens fréquentent les devins, les diseurs de bonne aventure et les marabouts. L'explosion de la sorcellerie est favorisée par plusieurs facteurs. Il y a d'abord les préoccupations concernant la

²⁴ Voir Elochukwu UZUKWU, *God, Spirit and Human Wholeness*, op. cit., p. 186-198 ; Meinrad HEBGA, *Sorcellerie et prière de délivrance. Réflexion sur une expérience*, Paris/Abidjan, Présence Africaine/Inades, 1982.

santé, le bien-être, les enfants, le climat ou la protection contre les esprits mauvais, qui conduisent à recourir, de temps à autre, à certaines pratiques des religions traditionnelles africaines qui sont en désaccord avec l'enseignement chrétien. Autre facteur : certaines personnes mobilisent les forces diaboliques et occultes pour leur protection personnelle ou pour dominer les autres, ou même pour détruire leurs ennemis ou rivaux. Troisièmement, dans les villes et les villages, les croyances et pratiques sorcières sont avivées par des situations d'insécurité et de violence²⁵. Quatrième facteur : les marabouts, guérisseurs et prophètes « créent » aussi des démons, pour perpétuer la croyance en la sorcellerie, en diagnostiquant systématiquement l'envoûtement. En dernier lieu, la sorcellerie est aussi organisée et entretenue par des personnes à la recherche de « pertinence » dans la société, notamment la nouvelle élite des politiques, des professeurs d'université, et des riches en quête d'authenticité culturelle et traditionnelle afin de sauvegarder leur pouvoir ou de masquer leurs crimes. Ces pratiques tendent à s'imposer aujourd'hui en Afrique comme relevant de la culture alors qu'en réalité elles sont nocives, destructrices de la culture.

Sécularisme et religion fonctionnelle

Le sécularisme occidental est plus connu que celui de l'Afrique. Mais ce dernier est plus profond qu'il n'y paraît. Il s'exprime à travers une religion fonctionnelle. Dans les pays techniquement plus avancés, les gens placent toute leur confiance dans la conviction que l'esprit humain changera le monde pour leur satisfaction. De leur côté, beaucoup d'Africains recherchent la même chose, mais en invoquant le divin. Pour les premiers, Dieu n'est pas nécessaire pour obtenir ce qui les fascine ; pour les seconds, Dieu est important dans la mesure seulement où il exauce les désirs des individus et de leur famille. Même si le continent africain foisonne en religiosités, propos religieux, dévotions et célébrations, leur impact ne se fait pas sentir dans la vie des individus ni dans la société. L'accent est mis de moins en moins sur la dimension transformatrice de la relation avec Dieu, et de plus en plus sur ce que Dieu peut faire pour améliorer la condition matérielle des fidèles.

²⁵ Voir Elochukwu UZUKWU, *God, Spirit and Human Wholeness, op. cit.*, p. 190.

L'Église est perçue comme une des réponses aux problèmes existentiels. Les sacrements, croix, médailles ainsi que l'eau bénite ont leur place parmi les objets de protection censés accroître les forces vitales. Les gens ne voient pas de problème à assister à la messe à l'église catholique le matin puis à aller aux rassemblements pentecôtistes dans la soirée. Ces mêmes personnes peuvent également consulter la diseuse de bonne aventure, les devins et les prophètes.

Ce sécularisme est commercialisé et répandu par un christianisme « sans croix », sous l'influence des pentecôtistes²⁶. Il propose un évangile rempli de promesses d'interventions de Dieu en faveur des fidèles : miracles, guérisons, prospérité matérielle deviennent la preuve de l'existence de Dieu. Plusieurs prêtres catholiques pensent que, pour être crédible, l'Église doit rejoindre cette croisade et faire des guérisons. Quelques-uns deviennent devins et guerriers. Ils transforment l'adoration eucharistique en un champ de bataille pour le combat spirituel : les gens envoient le « feu de l'Esprit » (*Holy Ghost fire*) sur leurs ennemis et repoussent les armes forgées contre eux par leurs voisins.

Bien sûr, ces prêtres demandent, pour les consultations, des honoraires exorbitants et encouragent les gens à payer la dîme, à « semer le grain de bonheur », à rendre grâce pour les faveurs obtenues ou à venir. Ils leur certifient que le bienfait escompté est décidé et écrit par Dieu. Si l'accomplissement d'un miracle se fait attendre, c'est toujours parce qu'ils n'ont pas assez de foi et qu'il en faut davantage.

Au fond, cette religion fonctionnelle, ce néo-paganisme, pose à l'évangélisation un défi plus grand que ce qu'on appelle traditionnellement, de façon inappropriée, le « paganisme ». Il est plus facile d'identifier le « païen » et de l'inviter à croire au Dieu de Jésus-Christ que de convaincre une personne religieuse « fonctionnelle » ou néo-païenne de son athéisme.

²⁶ Voir Michel MALLEVRE, « Les pentecôtistes. Aperçu historique et questions posées aujourd'hui », dans *Spiritus*, n° 216, sept. 2014, p. 277-290 ; Damien ÉTSHINDO, « Essor des "Églises de réveil" au Congo Kinshasa. Quels défis pour l'Église catholique ? » dans *Spiritus*, n° 216, sept. 2014, p. 327-342 ; Sunday KOMOLAFE, *The Transformation of African Christianity*, Cumbria, Langham Monographs, 2013, p. 133-170.

De tels exemples montrent les limites de l'inculturation en Afrique. Certes, l'africanisation du christianisme a produit des Églises bien insérées dans les cultures de leurs peuples. Mais, paradoxalement, on repère dans certains cas la tendance à un repli en Église culturelle et nationaliste. Faut-il parler alors de la fin de l'inculturation ? Ou bien, à l'instar de Joseph Ratzinger, dépasser l'inculturation pour parler d'interculturalité²⁷ ? Ou bien encore faut-il, comme le demandent certains chercheurs protestants²⁸, considérer le vocabulaire de l'inculturation comme figé et parler plutôt de contextualisation ?

Il nous semble pertinent de garder le projet de l'inculturation, mais en le renouvelant, en mettant en valeur sa dimension critique et transformatrice. La question n'est plus simplement de savoir comment respecter les cultures africaines ou les protéger de l'influence occidentale, mais comment les sauver des pratiques nocives prétendant être de la culture. Il y aura aussi à réfléchir sur la conversion permanente du christianisme à la foi en Jésus-Christ.

Une inculturation critique

Discerner le culturel

La nouvelle évangélisation doit engager une inculturation critique soucieuse de repenser et de transformer les cultures africaines. Pour cela, il faut distinguer entre ce qui relève de la culture et ce qui en est une perversion. *Gaudium et spes*, au n° 53, dit le sens global de la culture²⁹. Elle est définie comme un système de valeurs qui détermine le mode de vie d'un peuple. Le cœur de la

²⁷ Voir l'exposé du Cardinal Joseph RATZINGER à l'occasion de la rencontre de la Fédération des conférences épiscopales d'Asie (FABC), à Hong Kong, du 2 au 5 mars 1993 : « Le Christ, la foi et le défi des cultures », dans *La Documentation catholique*, n° 2120, 16 juillet 1995, p. 698-708 ; Maurice PIVOT, « Vers des horizons nouveaux dans l'inculturation de la foi. De l'inculturation à l'interculturalité dans la foi », dans *Mission de l'Église*, n° 182, janvier-février-mars 2014, p. 46-52.

²⁸ Voir Sunday KOMOLAFE, *The Transformation...*, *op. cit.*

²⁹ Voir aussi Claude GEFFRE, « La rencontre du christianisme et des cultures », dans *Revue d'éthique et de théologie morale - Le Supplément*, n° 192, mars 1995, p. 69-91.

culture, c'est l'humanisation de l'être humain et de la société. Tout d'abord, la culture est dynamique et se transforme constamment, comme l'humain qui se défait de certains éléments pour en acquérir d'autres en vue de survivre. En second lieu, la culture est liée à l'histoire, à la tradition et à l'expérience. C'est le lien qui tient ensemble la génération présente, celles du passé et celles encore à venir. Elle est transmise par des récits, des symboles et des rites à certains moments de la vie : la naissance, la mort, les cérémonies de nomination, les mariages, etc. Troisièmement, la culture est liée à l'éthique, parce qu'elle contribue à l'humanisation de la vie sociale. La culture aide à surmonter l'anarchie des instincts humains et la violence, à maintenir un certain niveau de convivialité sociale. C'est le propre de la personne humaine de n'accéder vraiment et pleinement à l'humanité que par la culture, c'est-à-dire en cultivant les biens et les valeurs de la nature. Toutes les fois qu'il est question de vie humaine, nature et culture sont très étroitement liées. Enfin, il y a un lien historique entre culture et religion.

Cette définition permet de faire la distinction entre les religions traditionnelles africaines et les pratiques occultes qui tendent à s'imposer comme relevant de cultures africaines. Certes, il est difficile en Afrique de départager le culturel et le cultuel, mais toute pratique cultuelle n'est pas culturelle, humanisante. Certaines pratiques sont souvent manipulées par les nouveaux riches, les politiciens, les professeurs d'université, les hommes d'affaires pour accroître leur pouvoir et dominer la société. Ces pratiques perverses sont anti-culturelles. La vraie religion traditionnelle africaine combat la sorcellerie et toute autre pratique détruisant les relations dans la communauté.

Il convient alors de renouer avec le sens théologique de l'inculturation. Elle désigne le mystère de la rencontre entre le message chrétien et une culture particulière, selon le paradigme de l'Incarnation, le « devenir chair » de la Parole de Dieu (Jean 1, 14). La meilleure définition en est celle du père Pedro Arrupe, ancien supérieur général des Jésuites, pour qui

l'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement l'expérience chrétienne s'exprime avec les éléments propres à la

culture en question (ceci ne serait encore qu'une adaptation superficielle), mais aussi que cette même expérience devienne un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création³⁰.

Comme le souligne bien Claude Geffré dans l'article cité plus haut, la christianisation d'une culture obéit à une loi de continuité et de discontinuité : continuité au sens où le christianisme développe les valeurs et capacités inhérentes à cette culture ; discontinuité du fait que cette christianisation en révèle aussi les limites et la violence. Cela est évident dans l'apologétique des premières communautés chrétiennes comme dans les évangiles, les Actes des Apôtres et les lettres de saint Paul. Tout en montrant comment l'événement Jésus-Christ s'inscrit dans la tradition juive, ces écrits soulignent aussi que cette nouveauté transcende la tradition³¹. La croix de Jésus-Christ, Fils de Dieu, est un défi pour toute culture. L'Évangile et les cultures ne peuvent jamais être harmonisés. L'Évangile du Crucifié permet aux cultures de garder ouverte la question de l'énigme de la vie humaine. C'est ce que dit *Gaudium et spes* : « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (n° 22, § 1).

Ouverture potentielle de chaque culture aux autres

Une inculturation bien comprise empêche la fermeture de chaque culture sur soi et ne se laisse pas détourner à des fins de discrimination ethnique et clanique. L'idée d'une ouverture de chaque culture aux autres est déjà impliquée dans la définition de la culture comme lieu d'humanisation. Comme le souligne J. Ratzinger, « l'inculturation présuppose l'universalité potentielle de chaque culture. Elle présuppose que, dans toutes les cultures, c'est la même nature humaine qui est à l'œuvre. Elle présuppose que la recherche de l'union est une vérité commune de la condition humaine qui subsiste dans les cultures³² ».

³⁰ Pedro ARRUPE, *Lettre aux Jésuites* (14 mai 1978), présentée par Jean-Yves CALVEZ (dir.), *Écrits pour évangéliser*, coll. « Christus » n° 59, Paris, Desclée de Brouwer / Bellarmin, 1985, p. 169-170.

³¹ Voir BENOIT XVI, *Jésus de Nazareth*. Tome 1. *Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Paris, Flammarion, 2007.

³² Joseph RATZINGER, « Le Christ, la foi et le défi des cultures », *op. cit.*, p. 699.

Néanmoins, Ratzinger préfère parler de « rencontres de cultures ou d'*interculturalité* » plutôt que d'inculturation. Il soutient que « l'inculturation suppose qu'une foi dépouillée de culture soit transplantée dans une culture indifférente du point de vue religieux, où deux sujets, qui ne se connaissent pas officiellement, se rencontrent et fusionnent³³ ». Il rappelle qu'en réalité, « il n'y a pas de foi dépourvue de culture, ni de culture dépourvue de foi³⁴ ».

Il est vrai qu'une compréhension erronée de l'inculturation a conduit des théologiens africains à vouloir retrouver l'Évangile original « en amont des dogmes ». Cela a provoqué de vifs débats jusqu'à la mise au point judicieuse du théologien congolais (RDC) Léonard Santedi Kinkupu soulignant qu'il n'y pas de foi chimiquement pure : c'est une illusion que de vouloir retrouver le noyau dur, la substance de la foi chrétienne³⁵.

Ce serait une perte énorme que de perdre le concept d'inculturation. Le concept d'*interculturalité* ne traduit pas toutes les richesses impliquées dans le processus d'inculturation. La réinterprétation du mystère de Jésus-Christ à travers des catégories de la culture et de la philosophie grecques est un processus d'inculturation ayant conduit à la métamorphose des concepts employés pour exprimer la plénitude du Christ comme fils de Dieu. Ce processus a enrichi aussi bien la culture grecque que la foi chrétienne.

Les communautés chrétiennes africaines ne peuvent rejeter les dogmes de l'Église sous prétexte qu'ils sont formulés dans les expressions occidentales. Elles se priveraient de la richesse de la foi en Jésus-Christ qui, quand elle rencontre une culture, devient un nouveau principe de vie. C'est cette réalité que nous avons décrite plus haut en donnant des exemples de mise en pratique de l'inculturation en Afrique, notamment à travers la traduction de la Bible et le déploiement de la liturgie.

³³ Joseph RATZINGER, « Le Christ, la foi et le défi des cultures », *op. cit.*, p. 701.

³⁴ Joseph RATZINGER, *ibidem*.

³⁵ Voir Léonard SANTEDI KINKUPU, *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, 2003, p. 147-154.

*Une nouvelle humanisation : la théofiliation*³⁶

La conversion du christianisme africain, nouvelle tâche de l'inculturation critique, passera aussi par l'approfondissement du concept de l'Église comme *Famille de Dieu*, à l'exemple de la Trinité, proposée par le premier Synode pour l'Afrique en 1994. *Ecclesia in Africa* appelle à une « nouvelle évangélisation » visant « à édifier l'Église Famille, en excluant tout ethnocentrisme et tout particularisme excessif, en prônant la réconciliation et une vraie communion entre les différentes ethnies, en favorisant la solidarité et le partage en ce qui concerne le personnel et les ressources entre Églises particulières, sans considérations indues d'ordre ethnique » (n° 63).

Mgr Anthony Obinna, l'archevêque d'Owerri au Nigéria, traduit cette perspective d'approfondissement par le néologisme de « théofiliation » (en anglais : *théofiliation*) ; ce terme désigne la nouvelle parenté de l'humanité avec Dieu, à travers son Fils Jésus-Christ né de la Vierge Marie : une parenté qui, des êtres humains, fait des fils et des filles de Dieu dotés de l'Esprit du Christ³⁷. Ce concept de théofiliation permet de dépasser celui d'Église comme Famille de Dieu tout en réalisant sa visée profonde. L'Église comme Famille de Dieu est un concept proprement ecclésiologique désignant la communauté des croyants devenus fils et filles de Dieu en Jésus Christ, appelée à être signe et sacrement de l'union de Dieu avec l'humanité. La théofiliation, quant à elle, est un concept plus large permettant de déborder des limites de l'Église pour parler directement de la fraternité de tous les êtres humains rendue possible par l'événement trinitaire de la mort et de la résurrection de Jésus Christ. Vue sous cet angle, la théofiliation répond au souci d'interculturalité dans le monde contemporain.

³⁶ Voir Bede UKWUIJE, « L'Église en Afrique : du concile Vatican II au troisième millénaire. Colloque du SCEAM - Rome - 24-25 avril 2014 », dans *Spiritus*, n° 216, sept. 2014, p. 361-366 ; *The Trinitarian God, Contemporary Challenges and Relevance*, Mumbai, Paulines, 2013, p. 159-180.

³⁷ Anthony J. OBINNA, « African Cultures and Development. The Rectifying Challenge », in *Cultures and Faith*, Vol. XVIII, n° 4, Rome, 2010, p. 321-333. Voir aussi Anthony J. OBINNA, *Roots, Branches... Graftings and Fruits. The Reconciliatory Challenge to African-Americans and Humanity at Large*, Charleston, USA, 2003 ; *Conflitory Collaboration between the Church in Africa and Europe. A Theo-Filio-Logical Background*, Owerri, 2004.

En plus de la discrimination ethnique, qui hante toujours l'Afrique, il y a les relations compliquées entre l'Afrique et l'Occident, souvent générées par le souvenir de l'esclavage et de la colonisation ou néo-colonisation ; il y a aussi les nouveaux trafics d'êtres humains dont le port de Lampedusa, en Italie, est devenu le symbole. Ces violences, discriminations et trafics modernes et postmodernes d'êtres humains sont des symptômes de la crise culturelle et anthropologique évoquée plus haut. C'est cette même crise qui conduit à nier l'humanité de l'autre être humain, celui qui est différent, et à refuser que tous soient créés à l'image Dieu.

Une ré-évangélisation du christianisme africain

Il y a une tâche de nouvelle humanisation postcoloniale pour l'Afrique. L'idée d'une filiation divine de tous les êtres humains peut favoriser un processus de réconciliation en Afrique et dans le monde. Tout d'abord, les peuples de différents groupes ethniques et culturels doivent se reconnaître comme enfants de Dieu : reconnaître nos blessures communes, nos péchés, et nous ouvrir à l'amour de Dieu le Père. Ensuite, accepter la purification de nos mémoires communes et individuelles par la *memoria passionis et resurrectionis Christi*, la mémoire de la mort et de la résurrection du Christ, comme l'événement qui nous réconcilie avec Dieu et entre nous. Enfin, nous laisser guider par l'Esprit, ce que la tradition spirituelle chrétienne appelle docilité à l'Esprit. Cela nous libèrera en vue du dialogue avec les autres, quelles que soient les origines socioculturelles et les appartenances religieuses.

Les Églises d'Afrique ont réussi à intégrer le christianisme dans les cultures africaines et inversement. La tâche d'inculturation n'en est pas pour autant terminée. Son actualité est relancée par la profonde crise anthropologique et culturelle que nous avons évoquée. Dès lors, la nouvelle évangélisation doit engager une inculturation critique soucieuse de la transformation des cultures africaines par l'Évangile et de la conversion permanente du christianisme africain à la foi en Jésus-Christ ; soucieuse, en d'autres termes, d'une ré-évangélisation du christianisme africain.

Bede UKWUIJE

Débats, pistes de réflexion...

Eric MANHAEGHE

Scheutiste et ancien directeur de Spiritus, le P. Eric Manhaeghe exerce son ministère en Belgique, surtout dans le domaine de la formation continue des religieux et religieuses. Membre du comité d'administration de l'Association francophone œcuménique de missiologie, il fait également partie de la rédaction de Golfslag, la revue de formation continue de la Conférence des religieux et religieuses de la Région flamande.



Dans ce dernier article du dossier, je m'efforcerai de partager avec le lecteur les idées forces du débat que les conférences ont suscité. J'évoquerai d'abord succinctement l'argument principal de chaque répondant et je mentionnerai ensuite les pistes de réflexion suggérées lors des discussions en petits groupes ayant suivi chaque présentation.

Question complexe

Dans sa réponse à Michael Amaladoss, Kurian Mukkamkuzhiyil a illustré à son tour la complexité de toute rencontre entre personnes et groupes appartenant à des cultures différentes. Étant plus jeune, il se rend compte des limites de sa propre expérience et se situe surtout au niveau que Michael a appelé le plan cosmique. Il nous fait sentir comment son peuple a fait des efforts considérables pour honorer Dieu dans l'étranger, mais aussi comment l'étranger, s'imposant comme maître de la maison, a fortement perturbé ce

processus, au point de conduire à des expériences malheureuses, considérées à tort comme des formes d'inculturation ou de dialogue interreligieux. Il discerne quelques interpellations émanant du Christ, un Christ accueilli comme guide spirituel par plusieurs personnalités influentes, mais dont le message a été obscurci par des disciples de l'Occident qui prétendent y être fidèles tout en mettant leurs propres intérêts au premier plan.

Du débat qui a suivi, je retiens trois questions méritant d'être approfondies :

1. Il faudra en premier lieu revisiter le mystère de l'incarnation ainsi que celui de l'inculturation (qui se situe dans le prolongement du premier) à la fois dans le contexte concret de chaque groupe social et dans la perspective de la transcendance.
2. Il sera également utile d'entreprendre une recherche plus ciblée afin de mieux saisir comment et à quelles conditions l'étranger, faisant preuve de respect et d'ouverture d'esprit, peut être admis comme participant à la conversation de la société ; ce qui lui permettra de poser des questions, d'ouvrir des horizons et d'apporter des idées nouvelles.
3. L'Asie fait depuis des millénaires l'expérience de la manifestation multiforme de Dieu et des réponses multiples de l'homme. Cette expérience devrait nous accompagner dans toute notre réflexion...

Mise en œuvre critique de l'inculturation

Dans sa réponse à Bede Ukwuije, Marcel Anganga a vigoureusement contesté la nécessité d'insister sur la dimension critique de l'inculturation, parce que toute inculturation est toujours critique ! C'était sa façon de partager le point de vue de Bede qu'une mise en œuvre critique de l'inculturation est absolument indispensable. Marcel souligne ensuite que l'engagement de la communauté ecclésiale, confirmé par l'autorité légitime, est fondamental. S'agissant d'une rencontre entre personnes, l'inculturation sera colorée par des différences d'approche régionales et les sensibilités personnelles diverses.

Je retiens, du débat qui a suivi, deux interrogations :

1. Le besoin se fait sentir d'approfondir la question de l'inculturation en Afrique en tant que rencontre du Christ avec les personnes et les communautés. En ce domaine, le chercheur doit toujours être conscient qu'il ne s'agit pas en premier lieu d'une confrontation d'idées.
2. Dans le domaine familial, il est impératif d'inclure la polygynie dans le discernement visant à clarifier la manière dont l'Évangile invite un groupe social particulier à vivre sa mission d'humanisation.

La place de l'étranger dans la société

Dans sa réponse à Egle Bonan, Hubert Faës a rappelé les conditions politiques de la rencontre entre personnes appartenant à plusieurs cultures. Les institutions publiques, qu'elles soient politiques, juridiques, médiatiques ou autres, jouent un rôle important. N'oublions pas non plus que l'humain culturellement différent ne se trouve plus au loin, mais tout proche. Et même s'il est physiquement absent, il est en permanence rendu présent du fait des communications instantanées.

D'où la question : quelle place voulons-nous accorder à l'étranger ? De son côté, l'étranger éprouve le besoin de trouver dans la société qui l'accueille une place comme individu : un espace politique. Mais il est aussi en quête d'une place comme être social : une identité reconnue impliquant la possibilité de mettre à contribution ses talents et compétences.

Lors des échanges, deux pistes de recherche ont émergé :

1. Approfondir la question de la place que l'on veut accorder à ceux qui sont différents pour qu'ils participent, à leur manière, au façonnement continu de la société.
2. Analyser les motivations des jeunes qui tournent le dos à la société pour rejoindre des groupes qui s'identifient à tout ce qui lui est contraire.

Entre idéologie et utopie

Dans sa réponse à Alfredo Gomez-Muller, Luis Martinez a confirmé la continuation de la confrontation entre idéologie et utopie. Il a fait remarquer le rôle important joué, lors du concile Vatican II, par des évêques latino-américains marchant sur les traces de Las Casas. Eux aussi, ils ont osé rêver d'une vie nouvelle pour les pauvres et faire les premiers pas en direction de cette libération. Il suffit de penser au « Pacte des catacombes¹ » ou à l'impact du CELAM (Conseil épiscopal latino-américain)... Le pape François, qui ne cache pas ses racines latino-américaines, veut une Église qui soit « Peuple des pauvres de Dieu ». Les pauvres sont en réalité ceux qui, dans cette partie du monde, sont culturellement différents. Quand il invite à penser à partir de la périphérie, le pape demande de considérer les pauvres comme de vrais participants dans la construction d'un monde nouveau. Partir de la périphérie, c'est entrer dans la pensée utopique de Las Casas...

Le temps étant limité, le débat le fut aussi... J'en retiens surtout que, parfois, nous estimons aisément que notre réflexion avoisine le pôle de l'utopie. Il faudra un examen sérieux et régulier de nos positions réelles pour déterminer avec lucidité le point exact où nous nous situons sur le curseur entre les deux pôles.

Pour conclure...

En conclusion, je dirais que la question « Rencontrer l'étranger, est-ce aussi rencontrer Dieu ? » n'a pas encore reçu de réponse satisfaisante. Du moins, nous n'excluons pas la possibilité de rencontrer Dieu dans l'étranger qui vient chez nous sans y être invité. J'ai l'impression que nous avons besoin de temps pour laisser mûrir la question. Les débats ont suggéré quelques pistes intéressantes. À chacun de nous de les explorer davantage.

Eric MANHAEGHE

¹ En novembre 1965, en marge du Concile touchant à sa fin, une quarantaine d'évêques, surtout latino-américains, signent un pacte les engageant à une simplicité de vie, un esprit de service et une attention aux pauvres.

La présence des spiritains au Pakistan ***II^e partie : Dialogue avec les chrétiens et avec les Bhils***

John O'BRIEN

Originaire d'Irlande, John O'Brien participe depuis de longues années au ministère des spiritains au Pakistan : présence à des populations marginalisées, dialogue interreligieux, projets éducatifs et de développement. Voici la deuxième partie de l'article que Spiritus a commencé de publier dans le n° 218 de mars 2015 (p. 87-102). Traduit de l'anglais, il est repris de la revue Vie Spiritaine (septembre 2014).

La première partie de cet article sur la présence des spiritains au Pakistan esquissait le caractère dialogique de leurs relations avec les musulmans. Dans cette deuxième partie, il s'agira de leurs relations à certaines formes de catholicisme acculturées de manière excessive puis de leur présence à l'hindouisme. Une troisième partie proposera une réflexion théologique sur la nature dialogique du témoignage rendu à l'Évangile.

Le dialogue avec les chrétiens

Au Pakistan, il y a à peu près 1 800 000 chrétiens ; c'est la plus forte minorité du pays. L'écrasante majorité d'entre eux sont les descendants d'une caste-tribu de gens opprimés et exclus ayant trouvé dans le christianisme une identité nouvelle leur offrant la dignité et l'émancipation qui leur avaient été refusées pendant des millénaires. Du fait de leur histoire et de leur expérience presque exclusive d'« intouchabilité », d'oppression et de déshumanisation, il y a chez ceux qui bénéficient d'une relative promotion so-

ciala une tendance à regarder leur histoire et leur ethnographie comme une chose qu'il vaut mieux oublier et enfouir. Cela a occasionné une sorte de propension à l'évasion, au déni et à la gratification compensatoire qui, en retour, ne fait qu'accentuer un sentiment réprimé d'infériorité. Une étude sérieuse sur leur identité passée, sur tout ce qu'ils ont enduré et dont ils sont venus à bout, loin d'être un sujet de honte et de déni, serait finalement pour eux source de fierté, de force et de libération. Une part importante du dialogue mené avec eux par les spiritains a précisément été d'essayer de réaliser cela, sous la forme d'un travail scientifique, et de leur restituer cette histoire dont ils avaient été dépossédés.

Le principe psychosocial fondamental lié à la conception du monde des gens à qui nous avons affaire est *l'izzat*, ce qui peut, selon les cas, se traduire par l'honneur, le respect ou la considération, la position sociale (*standing*), la valeur, la face à sauver et, de façon particulière, la reconnaissance publique de tout cela. C'est une notion à analyser de façon concrète plutôt qu'abstraite et qui se rapporte à quelque chose d'externe plutôt qu'interne. C'est ainsi que *l'izzat* est lié à une réalité concrète : une personne, par exemple le chef de famille ; un lieu, par exemple un lieu de culte ; le domaine de la sexualité, par exemple la manière dont se comporte une femme non-mariée ; un habit, par exemple lorsqu'une certaine étiquette est de rigueur ; des livres, par exemple lorsqu'il faut que le *Quran sherif* (le saint Coran) soit placé plus haut que tout autre objet dans la pièce ; une propriété (surtout foncière, même si plus récemment cela peut aussi être des espèces), par exemple pour qualifier l'importance de ses avoirs et, par extension, l'hospitalité et la générosité fastueuses qu'on peut se permettre ; un statut social, par exemple la caste : *Brahmin* (brahmane) chez les hindous, *Sayyid* (descendant du Prophète) chez les musulmans, *Jat* chez les sikhs et *Rajput* (de sang royal) chez tous trois.

Une histoire enfouie qui refait surface

Les chrétiens du Pakistan, considérés comme groupe ethnique, n'ont aux yeux des puissants que peu ou pas du tout d'*izzat*, et cela pour plusieurs raisons : à cause de leur religion (ils ne sont pas musulmans), de leur souche raciale (dravidienne), de leur

statut traditionnel de caste (*avarna*, « hors-caste »), de leur statut économique de longue date (sans terre) et de leur traditionnelle profession de balayeurs. De l'opinion générale, tout cela justifie la cruauté de leur marginalisation. De plus, au sein même de la communauté chrétienne, une structure sociale reproduit les anciennes divisions de caste et les niveaux d'*izzat* liés aux diverses strates de leur position. Ainsi en est-il de la division entre ceux qui occupent les terres acquises dans le cadre des « programmes de création de villages chrétiens » initiés par les missionnaires, et ceux qui en sont privés ; entre les familles qui ont des enfants dans le clergé ou les instituts religieux, avec les contacts, les avantages indirects et la protection que cela permet, et celles qui n'en ont pas ; entre ceux qui ont des qualifications et professions ayant valeur marchande et ceux qui travaillent comme balayeurs ; entre ceux dont les filles ont réussi un mariage heureux et ceux à qui il est arrivé malheur.

Sur le plan psycho-social, le poids de millénaires d'oppression s'est accru du fait qu'aucune voie acceptable ne s'est présentée leur permettant de s'élever contre celle-ci. La conséquence en a été une intériorisation d'autant plus profonde engendrant ressentiment, complexe chronique d'infériorité, apathie, politesse affectée, violence « horizontale » à la maison, au quartier ou au village ; les relations « verticales » d'oppression et de déshumanisation ont été reproduites à l'encontre de plus faibles, avec cette tendance invétérée à privilégier l'antagonisme à la coopération.

Une telle attitude, apparemment déraisonnable et anormale, surtout de la part de groupes opprimés, constitue une réaction indirecte à des stimuli contre lesquels on leur a interdit de réagir pendant des siècles, voire des millénaires. Il suffit de rappeler les conditions historiquement infrahumaines auxquelles ce groupe a toujours été soumis mais contre lesquelles il n'a jamais pu réagir directement sans en subir des conséquences absolument désastreuses. La colère et la protestation, qui ne peuvent jamais s'adresser à ceux qui de fait l'oppriment et le déshumanisent, en viennent à être dirigées, de manière substitutive, contre ceux qui font preuve à son égard d'assez de respect pour lui permettre d'exprimer ses opinions et ses sentiments lourds d'une souffrance

refoulée. En de telles occasions, être la cible d'une colère étouffée et de ce comportement incontrôlé faisant suite à l'éruption d'un ressentiment longtemps contenu, est le signe inversé d'un réel engagement, et donc d'une rencontre authentiquement humaine. Mais cela peut parfois exiger, pour y parvenir, une réelle force d'âme ; et le chemin de kénose qui en résulte pour le spiritain concerné pose fortement la question de ce à quoi nos jeunes confrères sont formés.

Une irrépressible quête de valorisation

Accompagner ce groupe opprimé de manière dialogique n'a pas été une aventure purement intellectuelle. Y ayant personnellement pris part, je peux dire combien les spiritains se sont profondément impliqués dans le cheminement de ce peuple. L'immersion a toujours été dialogique. Dans cette culture tout est négocié, non seulement en raison de notre engagement dans le dialogue, mais aussi parce que la nature conflictuelle d'une oppression intériorisée, inconsciemment acceptée, conduit à un antagonisme permanent et à un désir constant de revanche ; cela appelle donc un incessant processus de résolution de conflits dans lequel les spiritains ont joué un rôle central et dont le coût pour eux-mêmes a parfois été assez élevé.

La plupart des gens de notre communauté ont profondément intériorisé les préjugés de la société. Ceux qui, parmi eux, s'en sortent le mieux sur le plan social s'efforcent d'enfouir en eux le souvenir du métier qui définissait leurs ancêtres. Sur le plan psychologique, cela donne lieu au refoulement, au théâtralisme, à l'anxiété, à des attitudes de gratification compensatoire et à une poursuite frénétique d'*izzat* (de valorisation personnelle). Dans son ensemble, l'Église institutionnelle se fait complice de cette dynamique du déni, offrant à ses futurs responsables des avantages indirects et une promesse de promotion plutôt qu'un travail intérieur, une investigation honnête et une libération. Du fait que l'oppression intériorisée n'est pas nommée, elle ne peut être abordée de front ni dépassée. Les attitudes de gratification compensatoire ne font que l'amplifier.

Une foi chrétienne en partie inhibée

En conséquence, trop peu d'attention est accordée à un dialogue sur la manière dont les « tactiques de consommation » des opprimés pourraient contribuer à redéfinir la « place » du centre. Cela concerne particulièrement la façon dont l'Église elle-même se comprend, une conception à purifier et à développer non seulement dans le cadre de la théologie traditionnelle mais, de façon plus pertinente encore, dans celui d'une théologie se construisant à partir de l'expérience et du point de vue de l'opprimé ; et cela est vrai surtout dans le cas où la théologie traditionnelle a été domestiquée par les priorités institutionnelles du « centre ». Il se pourrait bien qu'à l'intérieur de l'Église un tel processus potentiel de purification et de développement soit systématiquement bloqué par une « stratégie » de cooptation faisant l'objet d'un accord tacite mutuel.

C'est presque toujours aux limites, à la périphérie, qu'apparaît une démarche culturelle novatrice. Du fait de notre échec à rendre possible un dialogue visant à une interpénétration inventive et un enrichissement réciproque entre la sagesse véhiculée par la tradition de l'institution et la créativité surgissant de la périphérie, les membres de notre communauté chrétienne en sont venus à vivre simultanément dans deux univers de sens parallèles qui souvent ne parviennent pas à s'enrichir mutuellement. Le pouvoir libérateur de l'Évangile est empêché de jouer son rôle critique par rapport aux éléments culturels mortifères intériorisés ; et le potentiel de courage et de créativité, engrangé à la faveur de la lutte historique de ces gens, est privé de sa capacité à modeler la praxis chrétienne. Il en résulte une culture laissée en chantier, allant de pair avec une religion de la soumission.

Un dialogue interreligieux intra-ecclésial

Les spiritains ont ainsi été amenés à s'engager, vis-à-vis de l'Église institutionnelle elle-même, dans une sorte de dialogue interreligieux de type théologique. Les membres du groupe sont souvent invités à donner des retraites, sessions ou conférences. Dans le respect des facteurs culturels, les spiritains proposent un dialogue sur la nature et les priorités de l'Église. Ils publient régulièrement

les fruits d'une telle réflexion dans les bulletins pastoraux, s'efforçant ainsi d'alimenter un dialogue théologique portant sur les voies d'avenir de l'Église au Pakistan. La lenteur de ce type de dialogue est assez pesante, du fait que les structures et la sous-culture de l'Église offrent une inquiétante ressemblance avec celles de la société, laissant apparaître le même genre de dysfonctionnements et d'opportunisme.

Les spiritains ont essayé de s'atteler à ces questions à l'aide des principes pédagogiques de Paolo Freire¹. Le point de départ est une analyse du syndrome chronique de dépendance consécutif à la sujétion et à l'oppression. Celui-ci peut être illustré par l'adage « *Tusii sadhe Mabap o:* » (Tu es notre père et notre mère). Les spiritains ont mis en place un programme éducatif voulant dépasser le modèle traditionnel des cours qui, dans cette culture, porte à la passivité et nourrit, chez ceux qui étudient, un désir d'assumer une position de dominés, renforçant ainsi le processus oppressif. Cette méthode présente aux participants certains problèmes, qui sont des représentations codifiées de thèmes fondamentaux au sein de la culture, les invitant à y trouver des solutions conduisant à une action transformatrice. La distinction traditionnelle entre maître et élève est remplacée par un schéma de participation interactive où l'expérience, la réflexion et l'intuition de chacun sont valorisées ; il s'agit donc d'une tentative de substituer aux structures de domination et à la mentalité qui les légitime des modèles favorisant participation et coopération. Le dialogique remplace le purement didactique.

Personnes ordinaires et « héros » traditionnels

Les chrétiens de nos communautés ont géré l'identité dont ils ont été dépossédés en cherchant à la remodeler. La notion de « tactiques de consommation », empruntée à Michel de Certeau, fournit un cadre conceptuel utile pour étudier certaines de leurs façons habituelles de gérer cette identité spoliée, en y intégrant des éléments potentiellement transformateurs, forgeurs d'identité

¹ John O'BRIEN, *Naiia Mashra, Naiia Insan* (en langue ourdou), Karachi, 1995, *passim*.

nouvelle, et en s'appropriant une identité remodelée. Du point de vue du pauvre, ces façons de faire peuvent être analysées comme étant d'abord une résistance à la marginalisation et une transformation de celle-ci. L'accent est mis sur la personne ordinaire, par opposition au « héros » traditionnel, qui tente de développer « une science du rapport à établir entre les quêtes quotidiennes et les circonstances particulières », dont la logique ne peut se lire que dans les détails. Par contraste, la logique du « système » s'inscrit dans les généralités. Il suffit de comparer les principes ronflants des personnages en position d'autorité avec les objectifs extrêmement concrets des pauvres !

Au sein de notre communauté, le christianisme vécu par les gens s'est moins distingué par des évolutions théologiques ou liturgiques particulières que par l'identité même des chrétiens pendjabi. De même qu'ils ont jalousement sauvegardé leur caractère propre et leur spécificité sous l'hégémonie brahmane puis islamique, ainsi n'ont-ils pas renoncé à cette spécificité lorsqu'ils ont voulu s'émanciper de cette domination dans leur quête d'une nouvelle identité. C'est seulement en de très rares cas que les gens souhaitent se défaire de leur identité ethnique ; ils cherchent plutôt à se dégager de l'oppression que leur fait subir l'ordre social en place et de la façon dont elle détermine en partie leur identité. Ce que les membres de nos communautés ont voulu changer c'est leur identité sociale plutôt que leur identité ethnique.

Les Bhils

Les Bhils du Pakistan sont les descendants de gens qui, il y a environ deux siècles, ont quitté le Rajasthan occidental pour le Sindh. Ils sont presque tous hindous et perçus comme étant d'une « caste répertoriée » (*scheduled caste*, euphémisme pour désigner les « intouchables »). Ils travaillent principalement comme métayers dans une économie encore à dominante féodale en vertu de laquelle ils « appartiennent » de fait aux grands propriétaires pour qui ils travaillent et dont ils sont les perpétuels débiteurs. La dette est souvent enflée par le régisseur du propriétaire et ces ouvriers illettrés peuvent être achetés et vendus ; et souvent ils le sont. La dette se transmet de père en fils : elle est sans fin.

Au Pakistan méridional, l'oppression des pauvres est alimentée par l'imbrication de cinq types de mécanismes d'exclusion : militariste, racial, religieux, économique et lié à l'appartenance sexuelle. Pendant la moitié de son histoire, le Pakistan a été gouverné par les militaires de façon directe et, pendant l'autre moitié, de façon indirecte. Leur contrôle de l'économie n'a accordé que 6 % du budget annuel à l'ensemble des trois postes : santé, éducation et services sociaux. Le résultat c'est qu'il n'y a, de fait, aucun service social pour les pauvres appartenant à une religion minoritaire. Les Bhils sont des dravidiens à peau sombre. La majorité des Pakistanais se prétendent de descendance aryenne et nourrissent un mépris sans complexe pour les gens des groupes tribaux hindous qui, dans les bars à thé, ne peuvent boire dans les mêmes tasses qu'eux. L'identité du Pakistan venant de l'islam, les forces sociales s'accordent effectivement pour refuser les droits et même l'existence à la minorité hindoue paupérisée d'environ deux millions de personnes.

Une exploitation qui humilie surtout les femmes

En tant qu'ouvriers agricoles semi-nomades, les Bhils sont victimes de toutes les humiliations propres à une sous-classe opprimée en quasi-servage. De plus, les femmes bhil sont victimes d'outrages supplémentaires liés à un système patriarcal qui perdure. Les filles ont moins de valeur que les garçons ; elles travaillent plus et mangent moins, et toujours les dernières. Leur mariage est arrangé. La nouvelle épouse ne vaut que dans la mesure où elle donne des fils vigoureux ; elle est à la botte de sa belle-famille ; non seulement c'est elle qui assure le plus gros des tâches domestiques, mais elle travaille aussi dans les champs. Après des années d'observation, il nous apparaît que les femmes accomplissent plus de la moitié du travail agricole. Leur santé est presque toujours précaire. Elles mènent une existence pénible, vieillissent avant l'âge et leur espérance de vie est réduite.

Les spiritains accompagnent les Bhils depuis 1977. C'est une mission où il n'y a et où il n'y aura pas de réussite spectaculaire. C'est une histoire d'années de fidélité dans l'accompagnement en dépit d'échecs répétés. Lorsque les gens évoluent au niveau de la survie, leurs besoins et leurs perspectives sont de type tout à fait basique.

Néanmoins, beaucoup a été fait, en particulier dans le Pendjab méridional, mais aussi dans le Sindh de l'intérieur. Dans le domaine de la santé, de la scolarisation, de la prière interreligieuse, des coopératives et des droits humains, bien des choses ont été tentées avec créativité et persévérance.

Concernant le dialogue interreligieux, on peut mentionner deux initiatives : la prière et la confection de bannières. Cette seconde activité répond à trois objectifs auprès des femmes bhil : leur fournir une compétence socialement reconnue, créer un espace de retrait par rapport à leur vie asservissante leur permettant de se retrouver entre elles dans une atmosphère assez détendue et enfin leur offrir une catéchèse libératrice par rapport à leur vision de Dieu. Le programme est dirigé par les spiritains mais c'est une femme bhil, formée à dessein, qui en assure l'animation aux trois niveaux. Elle prépare les matériaux d'après un modèle, visite les villages à tour de rôle en montrant aux groupes de femmes, dans le cadre d'un partage amical, comment les coudre. Là où le contexte s'y prête, elle développe la dimension catéchétique libératrice du symbole examiné sous tous ses aspects puis cousu. Intrinsèquement dialogique, cette activité vise à intégrer l'expérience de l'amitié, de la communication, de la spiritualité et de la créativité, à travers la production effective de quelque chose de concret.

Une Bonne Nouvelle de libération

La plupart des bannières, sinon toutes, représentent des rencontres entre Dieu-en-Christ et des femmes. La catéchèse liée au projet de confection de telles bannières, tant par des femmes hindoues que chrétiennes, subvertit l'image religieuse de la soumission des femmes cautionnée par la mentalité patriarcale. C'est à une femme qu'apparaît en premier lieu le Christ ressuscité ; c'est une femme qui est « porteuse de la Bonne Nouvelle ». Les femmes, ce sont aussi celles qui restent fidèles, y compris jusqu'à la croix et à la tombe, tout comme le restent les femmes bhil elles-mêmes au sein d'un peuple crucifié par l'injustice et l'intolérance. Depuis le début, la femme est porteuse de la Bonne Nouvelle, comme on le voit pour Marie. La nativité est la scène préférée, même par les femmes hindoues, pour ne pas dire en particulier par elles, pour qui la naissance d'un enfant est

une grande bénédiction. La bannière sur Béthanie montre que le rôle féminin ne se limite pas au service (Marthe), mais que la femme a aussi le droit d'écouter, de débattre, de comprendre et de prendre la parole (Marie). La marche de Pierre sur les eaux est un symbole éloquent du chemin incertain et périlleux que les Bhils ont à se frayer dans la vie. Dans son agir aimant et inclusif, Christ devient un symbole fort, y compris aux yeux d'une large majorité qui n'a nullement l'intention de devenir chrétienne.

La réalisation de ces bannières fournit une sorte de pause à l'écart du quotidien. Cela permet d'acquérir ou de développer des talents pour la couture, avec un bon espoir de rentabilité pour la vie domestique. Cela offre un lieu d'échange sur une conception de Dieu non comme une super puissance distante et capricieuse qu'il faudrait craindre et apaiser, mais comme un compagnon actif dans la lutte pour la dignité et la libération. Comme toute tentative pour accompagner le parcours et les luttes des personnes marginalisées et sans voix, c'est une action qui restera toujours modeste et à petite échelle. Elle est aussi dialogique et s'efforce d'aller au fond des choses. Les Bhils sont profondément religieux, quoique d'une religiosité d'hindous ruraux opprimés. Celle-ci est différente d'une éthique ou d'une spiritualité. Dieu est *Bhagwan* (Celui qui pourvoit), mais Il est distant et inapprochable ; c'est pourquoi il y a une multitude de petites divinités correspondant à chacune des situations, émotions, nécessités ou aspirations humaines imaginables. Ces divinités sont capricieuses et censées exiger en permanence d'être reconnues, sinon elles vont punir en touchant à la santé ou en provoquant un malheur familial. On voit aisément comment une telle vision du divin peut engendrer la crainte et une cruelle attitude vindicative à l'égard de l'« autre », toujours ressenti comme un concurrent dans la course aux maigres ressources.

Des symboles au-delà des mots

Ces personnes apprécient grandement les services religieux mis en place par les spiritains, surtout parce que personne d'autre ne s'aventure à proximité de leur village pour prier avec et pour eux. Il est important de noter que, pour la plupart, ces gens ne sont pas chrétiens et n'ont aucune intention de le devenir ; ils sont toutefois

fortement demandeurs de telles célébrations dont on ose espérer qu'elles sont profondément dialogiques. Tout d'abord, la prière revêt un caractère et une dynamique s'inscrivant très nettement dans la culture religieuse des gens. On s'assied pieds nus sur le sol. Le célébrant porte un châle couleur safran. La célébration commence et se termine par le rite consistant à brûler des bâtons d'encens (*aarti*). L'idiome est celui des chants de dévotion comme dans le mouvement Bhakti. Il y a des prières d'adoration et d'autres de supplication ; il y a aussi une demande de guérison pour ceux qui le désirent.

Ces prières sont prononcées au nom de Jésus et cela pour deux raisons. Même s'ils ne souhaitent pas devenir chrétiens, les participants pensent que le célébrant doit honorer son *Guru*, c'est-à-dire Jésus ; ils pensent aussi, et c'est la seconde raison, que les prières prononcées en son nom et par son intercession seront plus efficaces. La suprême reconnaissance c'est quand les gens nous ont dit qu'ils aiment ce genre de célébration parce que c'est « hindou » (*sic*) ! Le service religieux se termine par une bénédiction et un partage de fruits et de sucreries. Pour la petite minorité des Bhils chrétiens, cela sert d'introduction à la catéchèse eucharistique.

Cette expérience met en lumière un point important. Le dialogue n'est pas purement « logocentrique » (centré sur la parole, le verbe) ; il implique beaucoup plus que des « idées claires et distinctes », même s'il peut en avoir souvent besoin. Dans ce contexte, un échange purement verbal sur la foi conduit simplement à une surenchère fastidieuse. En revanche, chanter de façon mélodieuse et fervente, avec foi et amour à l'égard de Dieu-en-Christ-et-en-l'Esprit-Saint, cela symbolise une rencontre des cœurs et parfois des esprits. Le soliste et l'assemblée – en particulier lorsqu'ils prient à l'unisson, comme c'est le cas ici, contrairement au Bhakti traditionnel où ils écoutent passivement – sont tous deux amenés à une communion plus profonde, à un niveau demeurant inaccessible au vocabulaire religieux normalisé. Cette manière de prier reste ouverte ; elle n'est pas tenue de réussir mais seulement heureuse que Dieu soit glorifié.

John O'BRIEN

Session de formation
ISLAM et CHRISTIANISME
pour des chrétiens

*Le Service pour les Relations avec l'Islam (SRI)
de la Conférence des évêques de France
propose une session de formation destinée aux chrétiens
désireux de mieux connaître l'islam,
de porter un regard chrétien sur cette tradition,
et d'entrer plus avant dans le dialogue islamo-chrétien.*

***du vendredi 3 juillet 2015 (17 h)
au vendredi 10 juillet (14 h)
à la « Clarté-Dieu » à Orsay (91)***

La session est animée par l'équipe du SRI, avec la participation de spécialistes. Elle comprend des apports doctrinaux, des travaux en ateliers, des échanges à partir de l'expérience des participants, la rencontre de musulmans et le témoignage de chrétiens vivant dans des pays à majorité musulmane. Dans cette session destinée à des chrétiens, la prière et la liturgie rythment les journées. La participation à l'ensemble de la semaine est exigée, y compris aux soirées. Le but visé n'est pas un simple enrichissement de savoir théorique mais un mûrissement de notre identité chrétienne sous le regard de Dieu.

Contact et inscription

**SRI, 71 rue de Grenelle, 75007 Paris,
tél 01 42 22 03 23 – courriel : sri@le-sri.com
www.relations-catholiques-musulmans.cef.fr**

Coût de la session de 7 jours

Formation : individus: 150 € - entreprise/société: 300 €
Hébergement : 398 € - [prêtres/religieux(ses) : 355 €]

Comment le salafisme a pu prospérer au Niger

Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN

Anthropologue français, directeur de recherche émérite au CNRS et directeur d'études à l'EHESS (École des hautes études en sciences sociales) de Marseille, Jean-Pierre Olivier de Sardan réside depuis de longues années au Niger, un pays dont il a acquis la nationalité. Il travaille au LASDEL (Laboratoire d'études et de recherche sur les dynamiques sociales et le développement local) à Niamey. Il a aimablement autorisé Spiritus à reproduire cet article, écrit quelques jours après les manifestations violentes des 17 et 18 janvier 2015 à Zinder et Niamey, et paru librement dans plusieurs médias.

Ce qui s'est passé autour du dernier numéro de *Charlie Hebdo*¹ est un cas d'école où, selon le contexte, on est amené à penser une chose ou son contraire. Dans un environnement occidental habitué aux outrances des caricaturistes, le dessin de la dernière une de *Charlie Hebdo* n'a rien de provocant et semble relever de la liberté normale d'expression ; le prophète y est même présenté de façon plutôt sympathique. En revanche, dans un environnement majoritairement musulman éloigné de Paris, où personne ne connaît *Charlie Hebdo* ni n'a vu le dessin, le simple fait d'apprendre qu'on a publié à sept millions d'exem-

¹ Édition du 14 janvier 2015 (N.D.L.R.).

plaires une caricature du prophète suffit à déclencher l'indignation et la colère, bien évidemment exploitées par les intégristes.

Le problème est que cela était entièrement prévisible : il y avait eu un précédent, et on savait très bien que le simple fait de mettre à la une la caricature du prophète allait avoir un coût très élevé dans le monde musulman, un coût qui serait payé par les non-musulmans de la région... Il me semble très irresponsable de la part de l'équipe de *Charlie Hebdo* de ne pas en avoir tenu compte.

On peut le dire autrement. À Paris, on peut se permettre d'en faire une question de principe, au nom du droit à libre expression, du droit à la caricature et du refus de céder aux intégristes. Par contre, à Niamey, Bamako ou Istanbul – où, pour la majorité des gens, la question de principe est très différente : la liberté d'expression s'arrête là où commence le blasphème – on est bien obligé d'en faire une question politique et donc de se demander : à qui cela profite-t-il, quelles vont en être les conséquences et qui va en être victime ? Les réponses sont, hélas, claires : cela profite aux intégristes et ce sont les non-musulmans et les musulmans modérés qui en sont les victimes.

Mais, bien évidemment, la une de *Charlie Hebdo* n'est pas la cause profonde de ces manifestations. C'est une occasion – en or – ou un prétexte habilement utilisé par les intégristes pour faire un pas de plus dans la conquête de l'opinion et la mobilisation des cœurs, dans le cadre de leur « guerre idéologique ».

Les manifestations

Les manifestations de Zinder et de Niamey ont eu quatre caractéristiques. Tout d'abord, elles ont été particulièrement violentes. Ensuite, elles ont pris pour cibles, outre des symboles de la France – ce qui est assez classique dans nombre de manifestations en Afrique – et du parti au pouvoir (ce qui l'est aussi), des églises et des bars en grand nombre qui ont été systématiquement saccagés et brûlés. En troisième lieu, ces saccages et ces incendies ont donné lieu aussi à des pillages en règle. Enfin, elles témoignaient d'une certaine organisation et d'une certaine préparation.

C'est la première fois au Niger que la religion chrétienne est attaquée de façon violente, en un certain sens meurtrière puisqu'il y a eu dix morts dans les incendies. Il faut savoir que la très grande majorité des catholiques et des protestants – un peu plus de 5 % de la population, une proportion en progression – sont Nigériens et qu'ils ont de très nombreux liens familiaux et amicaux avec leur environnement musulman. Ces attaques ont été un énorme traumatisme. Elles témoignent, comme le saccage des bars, de la montée en puissance d'un islam intolérant et violent, aux antipodes de ce qu'était l'islam nigérien pendant des décennies.

Mais ces manifestations ont aussi mis en évidence le jeu très dangereux des partis de l'opposition nigérienne. Ceux-ci en effet ont soufflé sur les braises, en tentant d'instrumentaliser la réaction populaire d'indignation face à cette histoire de caricature du prophète. Ainsi, dès avant les manifestations de Zinder et de Niamey, ils ont accusé le président Mamadou Issoufou de s'être rendu à Paris pour « soutenir *Charlie Hebdo* » et donc soutenir la caricature « blasphématoire »... C'était bien sûr assimiler délibérément le « Je suis Charlie » de la grande marche de Paris, qui signifiait clairement : « Je suis avec les victimes contre le terrorisme », à un tout différent « Je suis Charlie » consécutif à la parution du nouveau numéro ; dans le second contexte cela signifierait : « Je soutiens la caricature », ce qu'aucun des dirigeants musulmans présents à Paris n'a proféré ni cautionné...

Le gouvernement nigérien, quant à lui, affirme que les manifestations de Zinder et de Niamey ont en outre été organisées en sous-main par les partis politiques de l'opposition en vue de déstabiliser le régime et de créer un climat insurrectionnel propice à un coup d'État. Aujourd'hui, le risque immédiat est celui d'un dérapage vers un nouveau bras de fer entre pouvoir et opposition, là où il devrait y avoir une alliance nationale de tous les partis politiques contre toutes les violences religieuses. Inversement, il n'y a rien à l'heure actuelle de plus dangereux pour le Niger à moyen terme que le développement d'une alliance entre des partis politiques et les courants salafistes.

La violence salafiste

Une idéologie salafiste radicale a en effet peu à peu fait son trou au sein de la société nigérienne. Elle a pu se développer en surfant sur la vague wahhabite, autrement dit un islam fondamentaliste qui a déferlé sur le Niger et les pays sahéliens depuis une bonne vingtaine d'années, promu par l'Arabie Saoudite et le Qatar à coups de financements massifs, de formations de clercs et de propagande médiatique. La société nigérienne est devenue de plus en plus régulée par l'idéologie promue par cet islam rigoriste de culture arabe tourné vers le passé, qui s'est immiscé de façon visible dans tous les espaces publics : le refus du code de la famille, les serments des juges sur le Coran, le voilage croissant des femmes ou la présence de mosquées au sein même de tous les bâtiments publics n'en sont que quelques signes parmi beaucoup d'autres. Chaque consultation électorale est désormais un lieu de surenchères entre candidats pour donner le maximum de gages aux imams, marabouts et oulémas, et apparaître comme le meilleur musulman, le plus pieux, le plus rigoureux.

C'est sur cette base fondamentaliste que le salafisme radical a pu prospérer en faisant de l'intolérance une valeur cardinale, en multipliant les prêches enflammés antioccidentaux et antichrétiens, en confortant les outrances et en reconnaissant dans les djihadistes des soldats de l'islam. Le recours à la violence s'est trouvé ainsi de plus en plus légitimé. On en a eu divers signes avant-coureurs : par exemple ces menaces contre le festival de la mode africaine ou encore ces jeunes filles parfois molestées au marché pour leurs tenues trop occidentales. Mais les manifestations de ces derniers jours sont la première sortie publique massive, au grand jour, de cette violence.

Les jeunes des milieux populaires sont particulièrement touchés par cette idéologie salafiste, en particulier les chômeurs, travailleurs informels ou élèves coraniques, de plus en plus en rupture avec les normes sociales et familiales des générations précédentes, et largement déscolarisés. Les pillages lors des manifestations témoignent de ce recrutement. Mais l'idéologie salafiste pénètre aussi dans bien d'autres couches sociales : écoliers, étudiants, petits cadres et parfois cadres moyens, les enseignants par exemple.

Les djihadistes peuvent, dans le contexte de l'idéologie salafiste, apparaître facilement comme des héros. Cela ne signifie pas que les mouvements djihadistes recrutent massivement au Niger. Certes, il y a indéniablement des recrutements, que ce soit du côté du Mujao² (au Nord-Ouest) ou surtout de Boko Haram (au Sud-Est), mais ils restent encore relativement limités : il est facile d'attirer un jeune chômeur déscolarisé ou un élève coranique que l'on va payer grassement, équiper d'une kalachnikov et endoctriner.

Boko Haram n'était pas à la manœuvre lors des récentes manifestations, même si son drapeau noir a été brandi à Zinder ; mais, depuis, l'Est du Niger est devenu, comme le Nord Cameroun, une terre de combat pour cette organisation qui reste néanmoins encore très liée au contexte spécifique du Nord-Est du Nigéria.

Les sympathies pour les djihadistes de tous bords, quoique très minoritaires, sont de plus en plus étendues. Même Boko Haram, malgré ses attaques contre les musulmans du Nord Nigéria, bénéficie d'une certaine cote de popularité chez les jeunes. Le cas de Boko Haram est complexe. D'une part, une théorie du complot assez répandue y voit une création de l'Occident pour faire réélire Jonathan Goodluck et éviter qu'un leader musulman du Nord ne soit élu au Nigéria. D'autre part, Boko Haram fascine, car il met en pratique à nos portes le rejet radical de l'Occident et de l'État démocratique moderne.

Contre l'Occident, contre l'État moderne

C'est en effet le double rejet radical de l'Occident et de l'État moderne, associé bien sûr à un islam politique proposant une société alternative, qui explique le succès de l'idéologie salafiste et légitime de fait les violences, celle des manifestants d'hier au Niger comme celle des djihadistes. Mais pourquoi ce double rejet est-il relativement populaire au Niger ?

² Mouvement pour l'unicité et le *jihad* en Afrique de l'Ouest (N.D.L.R.).

Tout d'abord, le sentiment antifrçais persiste, comme dans toute l'Afrique, avec les comptes non soldés de la colonisation et de la « Françafrique » ; cela explique l'attaque, au Niger, de boutiques d'*Orange* ou de *Total* et du centre culturel français. Mais il est relayé par un sentiment antioccidental bien plus général – rappelons-nous la large approbation populaire de l'attentat du 11 septembre 2001 – alimenté par ce que l'on pourrait appeler la morgue américaine, comme aussi par celle des innombrables experts et donneurs de leçons du développement, ainsi que par les inégalités planétaires, la dépendance humiliante envers l'Occident et la manière dont le plus grand nombre est exclu des bénéfices du développement.

D'autre part, les djihadistes du Nord-Mali comme les gens de Boko Haram attaquent aussi, respectivement, l'État malien et l'État nigérian. Cela aussi séduit au Niger : le rejet de la classe politique nigérienne y est massif et profond face à la corruption croissante, à l'enrichissement débridé des élites, aux jeux politiques exaspérants et stériles, à l'importance du chômage ou à l'échec profond d'un système scolaire en déroute. Ce rejet de l'élite politique s'étend à la nomenklatura musulmane modérée : les associations islamiques officielles ou les confréries sont accusées simultanément de collusion avec l'État et de laxisme religieux.

Au bout du compte, des organisations comme le Mujao ou Boko Haram deviennent le réceptacle de toutes les frustrations car elles sont les seules à s'attaquer concrètement tant à l'Occident qu'à l'ensemble des élites en place, les seules à prêcher un changement radical. En un sens, le salafisme et ses extensions djihadistes jouent au Nord Nigéria, au Nord Cameroun et au Niger le même rôle que l'extrême droite en Europe.

Une guerre idéologique bien mal engagée

La bataille idéologique est-elle perdue ? On peut le craindre si un sursaut ne se manifeste pas. Certes, une partie importante de la population reste hors de l'influence fondamentaliste explicite ; quant aux salafistes radicaux, ils ne sont qu'une petite minorité.

Certes, une majorité de la population ne veut pas de la violence et souhaite une cohabitation paisible avec les chrétiens. Mais ce sont les fondamentalistes qui occupent les espaces publics et les médias. Ce sont les salafistes radicaux qui sont à l'offensive et ce sont leurs prêches que reproduisent *ad libitum* les cassettes et les vidéos des rues.

En face, l'école n'est plus un lieu d'apprentissage de valeurs civiques et de pensée critique. En face, l'université n'est plus un site de résistance : c'est désormais un espace largement ouvert au salafisme. En face, les tenants d'un islam des Lumières, les partisans d'un islam tolérant, les musulmans modérés, les républicains défendant la laïcité, les militants démocrates se taisent ou se désolent en silence. Tous ont plus ou moins peur. Car attaquer le salafisme comporte le gros risque de paraître attaquer l'islam et d'être mis dans le camp des Occidentaux, voire de ceux qui sont à leur solde.

Autrement dit, ce sont les musulmans extrémistes qui tiennent le haut du pavé, ce sont eux qui marquent chaque jour des points. Ils sont, eux, en « guerre idéologique » et n'ont pas vraiment de combattants face à eux. Ils sont devenus quasi intouchables. Une preuve évidente de cette démission inquiétante de l'islam modéré, comme de la classe politique et de la société civile, c'est qu'il n'y avait jamais eu, au Niger, jusqu'à ces derniers jours, de mobilisation populaire face à Boko Haram. Il est très grave qu'aucune manifestation n'ait jamais été organisée à Niamey en soutien aux victimes nigérianes de Boko Haram, que ce soit, par exemple, pour les lycéennes enlevées ou après l'attentat contre la mosquée de Kano. Personne n'a bougé ; ce qui évidemment contraste tristement avec la réaction française face aux attentats contre *Charlie Hebdo* et la supérette Cacher. De même, après les églises en feu du 18 janvier, les réactions publiques de condamnation et les gestes ostentatoires de solidarité ont été rares, fort tardifs et peu empressés.

Pourtant, aujourd'hui au Niger, le danger principal hors de nos frontières est sans conteste Boko Haram, pour nous bien plus redoutable encore que le Sud de la Lybie ou que le Nord du Mali. Et, faut-il vraiment le dire, bien plus redoutable pour les

musulmans nigériens eux-mêmes que la France, les États-Unis ou un journal satirique ! Quant au danger intérieur majeur pour le Niger, c'est le salafisme radical, son intolérance, son terrorisme idéologique, sa rhétorique de l'exclusion. Tout serait à redouter d'une connexion accrue entre ces deux dangers, dont ces deux jours de manifestations pourraient être les prémisses.

Espérer un sursaut...

Il nous faut donc espérer un sursaut, sursaut des partis politiques, sursaut de la société civile. Sursaut contre la violence, contre l'extrémisme, contre le salafisme. Rêvons un peu... Et si, demain, une grande manif se déroulait à Niamey, avec toute la classe politique pour une fois rassemblée, contre les attaques d'églises, pour la tolérance religieuse, contre Boko Haram, avec, défilant côte à côte, des imams sous des pancartes « Je suis chrétien » et des prêtres sous des pancartes « Je suis musulman³ » ?

Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN
21 janvier 2015

³ Une manifestation anti-Boko Haram a toutefois eu lieu récemment à l'appel du gouvernement, après les attentats et attaques de cette organisation sur le territoire nigérien. Mais l'opposition politique n'y a pas participé, celle-ci et le pouvoir se rejetant mutuellement la responsabilité (note de l'auteur ajoutée en mars 2015).

Musulmans démocrates de tous les pays, unissons-nous !

Ce manifeste, appelant les musulmans à relancer la réflexion critique sur l'islam, a été publié le 16 février 2015 par quatre personnalités. Ghaleb Bencheikh est président de la Conférence mondiale des religions pour la paix. Anwar Ibrahim, ancien vice-premier ministre de la Malaisie et actuel leader de l'opposition, est président du Forum mondial pour les démocrates musulmans. Felix Marquardt est fondateur de la Fondation Abd al-Rahman al-Kawakibi et du mouvement Khlass (Ça suffit) le Silence ! Tariq Ramadan est professeur d'études islamiques à l'université d'Oxford. Ce texte, touchant notamment à la question de la liberté religieuse en islam, a été publié dans plusieurs journaux ou hebdomadaires, tels El País ou Le Point, et repris dans la Lettre du SRI (n° 122, mars 2015).

Depuis la fin du XIX^e siècle, le mouvement pour une réflexion critique sur les fondements et l'interprétation de l'islam s'est essoufflé, entravé par la prédominance d'un islam arabocentré sclérosé, basé sur une vision du monde obsolète et souvent méprisante à l'égard des musulmans non arabes. Aujourd'hui, nous invitons solennellement les leaders d'opinion musulmans engagés pour la démocratie – qu'ils soient représentants d'une autorité politique ou religieuse, intellectuels ou théologiens – à se rassembler au début de l'année 2016 pour définir les contours d'une interprétation de l'islam fermement ancrée dans le XXI^e siècle.

En nous inspirant des travaux de certains intellectuels comme Malek Bennabi, nous devons commencer à remettre en question la *doxa* historique, romancée et nostalgique, qui prévaut dans les sociétés à majorité musulmane. Il est devenu impératif que nous examinions rigoureusement les échecs de notre civilisation, depuis la période précoloniale jusqu'à celle de la mondialisation, et les

raisons pour lesquelles les fréquents appels à initier une véritable Renaissance islamique, par le passé, sont restés lettre morte. Il est aussi essentiel de relancer – enfin ! – le travail réformiste d'*ijtihad* (interprétation) entrepris par Muhammad Abduh, Abd al-Rahman al-Kawakibi et Muhammad Iqbal, au début du XX^e siècle, qui entendaient mener une analyse critique sans compromis de nos sources scripturaires. Il est temps que nous cessions de projeter le chauvinisme culturel de nos sociétés sur le dogme religieux : les musulmans du monde entier doivent être en mesure de faire la part des choses entre ce qui relève de l'islam et ce qui tient de la pratique culturelle indigène.

Ne laissons pas des autocrates nous prendre en otages

Il est temps de remettre en cause l'influence disproportionnée de certains pays politiquement et socialement arriérés et leur légitimité à décider de ce qui est islamique et de ce qui ne l'est pas, de qui est un bon musulman et de qui ne l'est pas. Il est tout aussi important que nous accordions plus de poids en la matière aux musulmans d'Asie, en grande partie plus apaisés, plus démocratiques et plus légitimes en vertu de raisons démographiques évidentes au début du XXI^e siècle.

Les musulmans d'Asie, ceux d'Europe, d'Afrique subsaharienne et des Amériques ne sont pas des musulmans de second rang. Trop souvent, l'opposition entre l'Occident et certains gouvernements arabes a été présentée comme une opposition entre les Occidentaux et les musulmans, comme si les deux mondes étaient mutuellement exclusifs. Quelle que soit leur nationalité ou leur croyance religieuse, les êtres humains doivent être libres d'aborder leur citoyenneté et leur rapport à la religion comme ils l'entendent. En 2015, insister sur ce point n'est pas plus occidental qu'oriental, ni plus judéo-chrétien qu'islamique.

Il est également crucial que nous ne laissions pas des autocrates nous prendre en otages en tant que musulmans réformistes, en tentant de s'approprier notre cause tout en bafouant allègrement l'une des aspirations majeures des musulmans – et des êtres humains en général – du monde entier au XXI^e siècle : celle de

vivre dans une société démocratique et juste. Nous devons publiquement exprimer notre attachement aux valeurs des Lumières et au respect des libertés individuelles, sans jamais oublier qu'à l'échelle mondiale les musulmans sont les premières victimes à la fois des intégristes souvent violents qui se réclament de l'islam et des autocrates séculaires qui se présentent comme les seuls remparts contre ces derniers. Les dictateurs peuvent appeler à réformer l'islam tant qu'il leur plaira ; qu'il n'y ait aucune ambiguïté : nous ne sommes pas et ne serons jamais du même bord.

Lorsque la liberté et la démocratie souffrent, les musulmans souffrent aussi

Nous devons prendre pour argent comptant les prétentions de l'État islamique et celles de *Boko Haram* à pratiquer un islam rigoureux : se contenter de dire que leur barbarie n'a « rien à voir » avec l'islam n'est pas sérieux. Les accusations portées à l'encontre de la majorité silencieuse des musulmans pacifiques du fait des actions de ces groupes terroristes sont certes injustes, mais nous devons de les prendre en considération sans acrimonie. Une fois pour toutes, les barbares meurtriers qui justifient leurs crimes au nom de l'islam doivent savoir que lorsqu'ils font violence à quiconque en notre nom, ils s'attaquent à nous, musulmans, à nos valeurs et à notre foi, en premier lieu.

Les leaders d'opinion musulmans doivent être conscients de la gravité de leur responsabilité à cet égard. Si nous ne voulons pas que l'islam soit constamment détourné et bafoué, notre devoir est de défendre et de promouvoir la modération et une approche réformatrice des questions d'éducation religieuse, de gouvernance, d'État de droit, de liberté d'expression et de protection des libertés fondamentales, tout en adoptant une position claire sur l'interprétation des sources scripturaires.

Ceux qui cherchent à diviser l'humanité se servent de raccourcis malavisés pour associer l'islam et la barbarie, et insinuer qu'il y a une violence intrinsèque dans notre religion, une solidarité naturelle entre les musulmans et les terroristes. Ils prétendent que l'islam est intrinsèquement incompatible avec la démocratie.

En réalité, la grande majorité des musulmans rejette la violence. Et lorsque la liberté et la démocratie souffrent, ils souffrent aussi, tout comme les bouddhistes, les sikhs, les chrétiens, les hindouistes ou les juifs. L'ennemi n'est pas notre voisin qui prie à la synagogue, à l'église ou au temple. La vraie menace vient d'ailleurs : elle vient du repli sur soi, de l'ignorance, de la stigmatisation de l'autre ; des préjugés qui nous divisent lorsque nous devrions nous rassembler, en tant qu'êtres humains.

Le temps est venu de renverser la situation aux dépens des preneurs d'otages en tous genres et de donner une nouvelle orientation à l'islam au XXI^e siècle. Notre futur, en tant que démocrates musulmans épris de paix et de justice, est en jeu.

Ghaleb BENCHEIKH
Anwar IBRAHIM

Felix MARQUARDT
Tariq RAMADAN

16 février 2015

Abonnements 2015

Nous invitons tous nos lecteurs à renouveler leur abonnement pour 2015. Le prix reste inchangé par rapport à l'année 2014 : 40 € pour la zone 1 et 30 € pour la zone 2. Les moyens électroniques de communication permettant une réaction plus rapide que par le passé, tout abonnement qui ne sera pas renouvelé fin juillet de l'année en cours (donc fin juillet 2015 pour l'abonnement 2015) sera automatiquement suspendu.

Ne pas envoyer de chèque bancaire de l'étranger, sauf si c'est un chèque payable directement (c'est-à-dire sans frais) auprès d'une banque française en vertu d'un accord particulier. Un virement international occasionne moins de frais et permet de vous assurer que le montant exact arrive à *Spiritus*. Voici les codes nécessaires :

IBAN : FR 18 2004 1000 0116 5071 0F02 053

BIC : PSSTFRPPPAR

Au nom de : Association de la revue *Spiritus*

Vivre-ensemble dans un environnement multiculturel : le denier des universités

Colloque international – Abidjan – 17-19 mars 2015

Pierre DIARRA

Docteur en théologie, en histoire des religions et anthropologie religieuse, Pierre Diarra enseigne au Theologicum de Paris (ISTR) et à la Sorbonne Nouvelle – Paris-3. Il dirige la revue Mission de l'Église des OPM de France, intégrée depuis 2014 à la version française de Omnis Terra.

À l'occasion du quinzième anniversaire de la création de l'Université catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO), un colloque international s'est tenu du 17 au 19 mars 2015 à l'UCAO d'Abidjan. Il était organisé par l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest/ Unité universitaire d'Abidjan, l'Université Félix Houphouët-Boigny, l'Université de Montréal, l'Institut catholique de Paris et le Réseau philosophique de l'interculturel de Paris, sous le haut patronat du Conseil pontifical pour la culture représenté par Mgr Barthélemy Adoukonou, son secrétaire général. L'UCAO a été créée par la Conférence épiscopale régionale de l'Afrique de l'Ouest (CERAO), en février 2000, lors de l'Assemblée plénière de Conakry. Elle compte aujourd'hui près de huit Unités universitaires, délocalisées dans sept des onze pays membres de la CERAO (Bénin, Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Guinée Conakry, Mali, Sénégal, Togo), dirigées chacune par une Présidence mais organisées autour d'un unique Rectorat.

Face à la montée des nationalismes et des extrémismes religieux, politiques et culturels, le sens du vivre-ensemble peut-il encore mobiliser penseurs et responsables divers des sociétés contem-

poraines ? Ce sens n'est-il pas, en définitive, celui d'unir, de façon féconde, des gens de diverses provenances ou appartenances, en leur permettant de retrouver leur dignité et de devenir plus humains ? Telles sont les principales questions que le colloque a souhaité aborder. Préciser la question du vivre-ensemble, en la reliant à celle de l'intersubjectivité, c'est prêter attention aux exigences d'un monde partagé, perçu comme référence commune. Ce monde est éprouvé par des tensions et des risques de conflits, véritables menaces pour la paix, là où souvent des consciences veulent accéder à la reconnaissance de soi, parfois en soumettant l'autre à leur point de vue sans en mesurer les conséquences. Comment offrir à nos contemporains des espaces de dialogue et de communion ?

Le concept d'interculturalité a retenu l'attention des intervenants. Grâce à une réflexion transversale, notamment entre philosophes et théologiens, biblistes et autres chercheurs, une quête de fraternité et d'unité a été mise en relief. Une analyse de l'expression « vivre ensemble » s'est imposée comme une nécessité et une tâche féconde, sans qu'il faille pour autant nier les diversités, l'altérité des uns et des autres, ni négliger les risques de violences, de répressions et même de persécutions de toutes sortes. Il était important de revisiter l'histoire commune des peuples, afin de permettre aux universités concernées de retrouver leur vocation première et de contribuer à relever le défi du vivre-ensemble si délicat mais si précieux aujourd'hui. Cinq axes ont été explorés.

Mémoire : **Question des fondements**

Parmi les multiples causes du « mal-être africain », les intervenants ont souligné l'enfermement dans le passé qui empêche parfois de chercher des réponses aux questions du présent et d'ouvrir des perspectives pour la construction d'un avenir commun. Lorsque le passé donne naissance au mémorial, il est susceptible d'offrir des antidotes aux incohérences du présent. Il fallait donc prendre au sérieux la vérité historique des mouvements migratoires sous-régionaux, les chances d'une intégration africaine, en mettant en relief ce qui relie les chrétiens en Christ : la fraternité, la

famille, l'hospitalité, les communes appartenances, la solidarité et l'amour. Comment édifier un vivre-ensemble motivé par la quête de la paix et de la fraternité entre tous les êtres humains, fondé sur un Dieu créateur, sur le Fils qui a détruit toutes les divisions (Ep 2, 13-18) et institué la fraternité chrétienne ?

Identité et altérité : Reconnaissance identitaire et dialogue des cultures

Quelle est la place de « l'autre » dans mes préoccupations ? Si j'admets qu'autrui est pour moi « le même et l'autre », quelles en sont les conséquences ? Il s'agit de s'interroger sur la double structure du « même » et de l'« autre », reconnu comme « sujet » ou réduit au statut d'« objet », ou du moins considéré comme tel, avec le danger ou la chance de passer de l'un à l'autre dans un mouvement qui semble réversible. Le statut d'un « sujet reconnu » n'est jamais acquis une fois pour toutes. Comment concilier les aspirations individuelles avec un vivre-ensemble au-delà des appartenances culturelles, politiques et religieuses ?

Au-delà d'une unité culturelle africaine certaine, il existe des différences réelles dont il faut tenir compte dans le vivre-ensemble ; d'où la nécessité de construire une nouvelle fraternité assumant les atouts et ambiguïtés de la distinction entre « nous » et « eux ». Théologiens et autres penseurs ont été invités, à travers des communications telles que « De l'inculturation à l'*inter gentes* - Un chemin d'un vivre-ensemble », à ouvrir des voies d'inculturation et d'interculturalité ; cela, non pas au sein d'une seule culture, mais par rapport à des personnes de diverses provenances culturelles appelées à vivre ensemble, ou des personnes vivant de plusieurs cultures à la fois. En permettant à tous de s'évangéliser mutuellement au cœur des rencontres interculturelles, la mission *inter gentes* peut dynamiser de nombreux peuples, en dénonçant les « identités meurtrières¹ » et le repli sur soi, en optant résolument pour une « hospitalité réciproque² ».

¹ Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998.

² Voir Maurice PIVOT, *Au pays de l'autre. L'étonnante vitalité de la mission*, Paris, les Éditions de l'Atelier / Éditions Ouvrières, 2009, p. 146.

Symbolique :

Le vivre-ensemble à la lumière de la symbolique trinitaire

D'un point de vue réflexif, la symbolique trinitaire peut être saisie comme le miroir de l'unité dans la différence, dans l'amour. L'existence n'est pas simplement rencontre de l'autre dans sa présence visible, mais aussi rencontre avec un Dieu qui fait irruption dans toute existence humaine, notamment lors du dialogue entre humains. C'est dans cette rencontre de Dieu avec la créature, rencontre aussi des créatures entre elles, qu'est offerte à l'Homme la capacité d'une ouverture qui n'exclut aucun être humain venant vers lui sous la forme de « l'autre », toujours différent et semblable par certains aspects. S'offre alors une possibilité ontologique et originelle de rencontre entre le fini et l'infini, y compris lors de la rencontre de deux êtres finis qui dialoguent sur fond d'infini, en ce sens qu'ils ouvrent une page sur l'humanité entière, et même sur Dieu, grâce à l'Homme-Dieu et à l'Esprit. La rencontre de la personne du Christ, le Sauveur du monde, ouvre des possibilités de tisser des liens de fraternité, fondés sur l'amour, avec tout homme et avec la divinité. Le Christ apparaît comme le paradigme du projet du vivre-ensemble, l'événement central de l'interculturalité, celui en qui tout individu accède au sens ultime de son mystère et de ses potentialités existentielles. L'Homme-Dieu ouvre des voies à tout être humain et les concepts d'inculturation, de dialogue et d'interculturalité prennent une signification particulière au cœur d'un combat pour la justice et la vérité. Celle-ci suppose une perpétuelle remise en cause de soi, une acceptation de la critique venant des autres et une conversion. Comment ne plus retourner à Babel et rester dans la dynamique de Pentecôte ?

Gnoséologie :

Université et uni-diversité

Parmi les multiples définitions de l'université, les organisateurs ont privilégié celle d'un univers de savoir visant la convergence et l'unité de celui-ci ainsi que la connaissance dans la diversité, d'un savoir profitable à l'ensemble de la société. L'université a une fonction sociale, les chercheurs et les étudiants devant répondre aux besoins de la société en y apportant leur contribution pour la

construction d'un avenir commun. Lieu des savoirs, l'université peut aussi être un espace de rencontres multiculturelles et d'« apprentissage de la vie en société », lieu d'initiation au vivre-ensemble où l'on apprend à accepter l'autre. Ouverture et tolérance, soif de connaître et de se laisser connaître favorisent un approfondissement commun de la dignité humaine que dévoile le mot *Universalis*. L'occasion est alors donnée de s'interroger sur les multiples formes de violences et sur la nécessité, au niveau des recherches, de tisser des liens d'amitié et des alliances avec les autres universités et au sein de chacune d'elles.

Praxéologie : Intégration sous-régionale et reconstruction de l'imaginaire

Travailler à instaurer plus de tolérance et d'acceptation des différences, c'est aussi tisser la toile du métissage ou du mélange des idées et des pratiques. Cela implique sans doute un peu de « syncretisme » mais il s'agit, de toute façon, d'opter pour une synthèse critique du multiple en l'Un, en vue d'une communion plus grande, moins exclusive ou oppressive. Selon les mots des organisateurs, cette « synthèse heureuse » a lieu lorsque les cultures « se tiennent debout » les unes en face des autres, en acceptant « de se voir, de se regarder, de se toucher, de s'entendre et de se parler. Cette posture du vivre-ensemble suppose au préalable de reconnaître l'autre et d'être reconnu par l'autre, premier moment qui, seul, rend possible l'écoute, le parler, le discuter, le dialoguer, pour une construction dynamique de la société dans le faire-ensemble ». Penser le vivre-ensemble, c'est aussi analyser l'apport de divers organismes et institutions de la sous-région : la Communauté économique des États d'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), l'Union économique et monétaire ouest-africaine (UEMOA), la CERA, l'UCAO, etc.

Pour conclure

En concluant, on peut noter que ce sont environ quatre cents personnes (enseignants-chercheurs, étudiants et autres) qui ont pris part à cet événement présidé par le cardinal Adrien Sarr de Dakar,

Grand chancelier de l'UCAO, M^{gr} Barthélemy Adoukonou et M^{gr} Anselme Titiamia Sanon, archevêque émérite de Bobo-Dioulasso. La convivialité et la réciprocité ont été mises en valeur, articulées à la construction de l'Église Famille de Dieu, qui est aussi Communion et Fraternité, une Église ouverte et missionnaire. La « fraternité en Christ », souvent évoquée par les intervenants, a nourri les réflexions souvent fondées sur une christologie contextualisée, enracinée dans le vivre-ensemble africain, sans oublier le désir d'élargir aux amis et aux étrangers la « fraternité » vécue au sein de la famille. La soirée du jeudi 19 mars a rassemblé les divers participants pour un repas commun et des échanges, accompagnés de chants, de musique et de danses.

Certains intervenants ont pu, dans leur lieu d'hébergement, expérimenter un « vivre-ensemble » en partageant les préoccupations de leur pays d'origine : Cameroun, Rép. Dém. du Congo, Congo-Brazzaville, Sénégal, Bénin, Togo, Burkina Faso, Côte d'Ivoire, France, Canada, etc. D'autres ont établi des bases d'échanges et de collaborations entre leurs universités. Tous ont bénéficié d'un bon accueil et d'une bonne ambiance. Rythmé par des temps de prière, le matin à l'ouverture des réflexions et le soir à la clôture de la journée, sans oublier l'Eucharistie en milieu de journée, le colloque a été, selon le mot de remerciement des organisateurs, une réussite. Des étudiants ont assuré l'animation des célébrations eucharistiques avec des chants en différentes langues, selon une diversité de rythmes et de mélodies. Chacun des évêques ayant présidé l'Eucharistie a proposé des éléments de méditation articulant les textes choisis et le thème du colloque.

Remarquons enfin le souci exprimé par de nombreux intervenants de passer de la théorie à la pratique, de la « spéculation » sur le vivre-ensemble à l'invention de moyens concrets pour construire un avenir commun en privilégiant le dialogue et l'amour.

Pierre DIARRA

Recensions

Henri-Jérôme Gagey, *Les ressources de la foi*. Collection « Forum ». Paris, Salvator, 2015, 275 p., 21 €.

Professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris, Henri-Jérôme Gagey est prêtre du diocèse de Créteil dont il vient d'être nommé vicaire général. Partant du constat que, dans une Europe occidentale autrefois terre de chrétienté, l'Église catholique et les grandes Églises protestantes historiques sont devenues largement étrangères à une majorité de gens, l'auteur cherche à faire apparaître le point possible d'application de la foi chrétienne dans ces sociétés, son champ de crédibilité. C'est donc une tentative de redéfinition de la mission en Occident.

L'auteur procède en cinq étapes, ou chapitres, la cinquième étant préparée par les quatre précédentes. La première fait le point sur le projet de la nouvelle évangélisation, sur les diverses manières de comprendre celle-ci, et sur les évolutions en cours dans l'Église de France avec les questions qui subsistent.

La seconde étape repère trois représentations qui, malgré le renouveau engagé par Vatican II et les développements qui ont suivi, continuent d'encombrer la conscience ecclésiale et empêchent d'imaginer plus librement l'Église dans la société actuelle : une Église conçue comme « institution rituelle de salut » impliquant une compréhension trop étroite de l'urgence de la mission ; une Église comme corps « théologico-politique » aux commandes de la société ; une Église pour qui la paroisse est le cœur de la communauté humaine. La troisième étape évoque plus longuement un quatrième paradigme de l'Église jugé, lui aussi, encombrant : celui d'une « communauté alternative » par rapport à une société à la dérive, sorte de



contre-culture exposée à la « tentation communautariste ». Face à chacune de ces quatre représentations, ou « paradigmes fantômes », l'auteur ouvre une perspective nouvelle reprise synthétiquement à l'étape suivante : une Église servante, conçue comme rassemblement non « ethnique », à la présence diversifiée et s'offrant comme ressource à la société.

La quatrième étape reprend et approfondit la réflexion élaborée par la *Lettre aux catholiques de France* (1996) et retravaillée par la suite, notamment par les tenants d'une « pastorale d'engendrement » ; il s'agit, selon eux, d'accueillir la « foi anthropologique » élémentaire, non religieuse mais porteuse d'une réelle sagesse, qui anime toute personne dans son existence humaine, et d'assurer un « service évangélique » de ce « croire » à travers notamment la lecture des Écritures.

H.-J. Gagey développe sa vision propre dans un cinquième chapitre : « Service évangélique de l'humain et invention de la société ». Une perspective missionnaire difficile à résumer en quelques mots mais qu'une formulation, à la page 237, ramasse assez bien : « une voie pour imaginer la mission de l'Église aujourd'hui : l'Église n'a pas à se considérer comme la gardienne d'un ordre menacé et donc à défendre en fulminant des interdits, mais – sans nostalgie pour l'époque où elle était « au contrôle » de la société – comme un peuple de témoins qui, à l'écoute de la Parole, contribue à l'invention des nouveaux arts de vivre que réclame aujourd'hui un monde globalisé et détraditionnalisé ».

L'auteur suggère que cette « invention » de pratiques sociales inédites était déjà le fait des chrétiens des premiers siècles lorsque, s'affranchissant des normes morales du paganisme d'alors, ils bannissaient par exemple parmi eux l'infanticide des petites filles ou s'impliquaient en faveur des victimes des grandes épidémies. Il la voit en acte dans certaines initiatives chrétiennes contemporaines concrétisant une conception de l'humain : par exemple l'invention, il y a quelques décennies, puis la promotion des soins palliatifs pour les patients en fin de vie, ou bien l'accueil de personnes handicapées pratiqué au sein de *l'Arche* ; d'autres encore.

Tout au long de son ouvrage, H.-J. Gagey entre résolument en conversation tant avec des chercheurs athées ou agnostiques, tel Marcel Gauchet, qu'avec des théologiens contemporains, notamment les post-libéraux américains et les promoteurs d'une « pastorale d'engendrement ». Un parcours stimulant pour quiconque s'efforce, au sein des sociétés occidentales, d'édifier l'engagement missionnaire chrétien sur une compréhension approfondie de la réalité humaine contemporaine et d'y développer des pistes pastorales nouvelles.

On regrettera quand même, surtout à ce niveau, les coquilles ou fautes d'orthographe, y compris dans des intertitres (p. 43, 64), ayant échappé aux correcteurs.

Jean-Michel Jolibois

Roger Pasquier, *La jeunesse ouvrière chrétienne en Afrique noire. (1930-1950)*. Collection « Mémoire d'Églises ». Paris, Karthala, 2013, 228 p. Cahier photos couleurs de 12 pages. 23 €.

Fondée en Belgique en 1925 par l'abbé Cardjin, la JOC veut apporter un soutien dans leur foi aux jeunes ouvriers confrontés au monde économique moderne. En 1927, elle démarre en France. Dès le début, Joseph Cardjin lui donne une vocation internationale. En témoignent les Jocistes africains venus à Bruxelles en 1935 pour le dixième anniversaire de la JOC ; ou ceux venus à Paris, au Parc des Princes, en 1937, pour les dix ans de la JOC française.

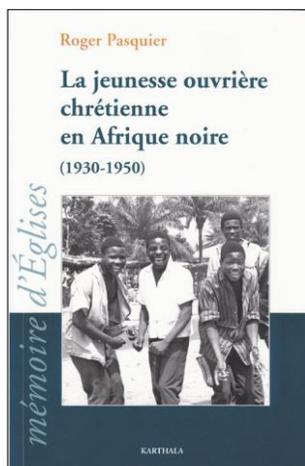
Dans les années trente, Congo Belge, Rwanda-Urundi, Afrique orientale, Cameroun et Nigeria sont des bastions de l'Église ; mais, entre 1930 et 1950, on constate une progression spectaculaire du catholicisme dans l'ensemble de l'Afrique.

Jusqu'alors, la brousse mobilise l'énergie des missionnaires : l'image classique du missionnaire est celle d'un « homme d'action, généreux et ingénieux, organisant l'enseignement du catéchisme et fondant des écoles, des dispensaires et des lieux de culte » (p. 61).

Mais, peu à peu, ce modèle de mission évolue. À partir des années trente, la croissance urbaine se généralise. La ville attire les jeunes ruraux comme un mirage. Si certains y trouvent du travail, nombreux sont ceux qui viennent augmenter la masse des chômeurs. Un apostolat adapté à la ville devient nécessaire et l'Église ne doit pas reproduire en Afrique les mêmes erreurs qu'en Europe au XIX^e siècle.

Une réflexion sur une pastorale nouvelle en direction des villes se met en place. Il est important d'initier les missionnaires aux problèmes économiques et sociaux ainsi qu'aux méthodes de l'Action catholique. Cependant, dans le clergé, les mentalités sont lentes à évoluer et ne se révèlent pas encore prêtes pour un apostolat urbain. Au départ, la proposition de la JOC aux jeunes des villes sera le fait d'initiatives individuelles : celles de missionnaires découvrant la JOC lors de leurs congés en Europe ou bien de Jocistes européens effectuant leur service militaire en Afrique.

Le mouvement veut faire surgir une élite destinée à être « le levain dans la pâte ». En cela, la personnalité des aumôniers s'avère capitale pour le développement d'un mouvement restant parfois proche du patronage, mais qui se préoccupe rapidement des questions liées à l'apprentissage des jeunes. Cependant, le développement du mouvement implique de reconnaître aux laïcs une responsabilité dans l'évangé-



lisation. Et laisser à des laïcs de l'initiative est une idée souvent difficile à accepter par le clergé, en Afrique comme en Europe d'ailleurs.

L'expansion de la JOC africaine devient manifeste à Bruxelles, en 1950, lors de la rencontre internationale célébrant le vingt-cinquième anniversaire du mouvement. Les dirigeants africains, conscients de leurs difficultés, demandent l'aide de la JOC européenne. Cette date marque un tournant dans l'histoire de la fragile JOC africaine qui reçoit alors un dynamisme nouveau. L'ouvrage de Roger Pasquier nous permet de suivre pas à pas l'expansion du mouvement entre 1930 et 1950 en Afrique.

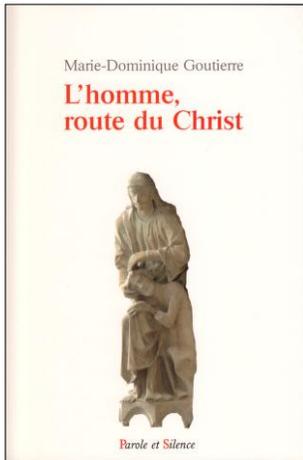
Bernard Ducol

Marie-Dominique Goutierre, *L'homme, route du Christ*. Paris, Parole et silence, 2012, 136 p, 12 €.

Au centre du propos de cet ouvrage se trouve la notion de « personne ». Concevoir la personne comme un être composé d'une âme et d'un corps, selon l'héritage des philosophes grecs, nous est une chose familière. Encore faut-il comprendre ce que signifie ce concept ; c'est précisément cela que les cent trente pages de ce livre s'attachent à éclairer.

La première partie (p. 19-49) se déploie dans le registre philosophique pour préciser ce que l'on peut entendre par « personne humaine ». Il n'est pas nécessaire d'avoir une formation philosophique pour suivre la présentation de l'auteur. C'est plutôt une vision anthropologique présentée dans un langage contemporain. Même un non-croyant peut être d'accord avec ce qui est dit là.

La deuxième partie (p. 53-91) parcourt le même chemin en présentant non pas tant l'homme Jésus que la personne du Christ, notamment en repérant au passage ce qu'il dit de lui-même dans les évangiles : « Je suis le pain de vie », « Je suis la résurrection et la vie », etc. En un sens, cette partie n'est pas liée à la précédente. Sa visée est d'identifier ce qu'apporte à la compréhension de l'homme le fait de croire que le Christ est la manifestation concrète de ce qu'est un homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. C'est donc un regard plutôt exégétique, bien résumé par le titre du livre. Parler ici du « Christ », plutôt que de « Jésus », veut clairement signifier que cet homme n'est pas simplement un homme comme les autres, mais un être humain que l'on ne peut comprendre indépendamment de son rapport spécifique avec Dieu.



La dernière partie (p. 96-131) est en quelque sorte construite à partir des apports des deux premières. Le titre « La personne chrétienne » indique qu'il ne s'agit plus d'une vision générale de la manière dont l'homme est aujourd'hui perçu, mais d'une compréhension de la personne humaine telle que l'offre Jésus. Relevons deux apports intéressants permettant d'élargir la définition ancienne de l'homme comme corps et âme. D'une part, la personne humaine est déterminée par la notion d'amour. D'autre part, elle est éclairée par la notion d'action de grâces : le fait de « dire merci » à la fois pour ce que je suis et pour ce que sont les autres ; une action de grâces qui ouvre la personne à l'universalité.

Il est impossible, dit aussi M.-D. Goutierre, de comprendre la personne sans y inclure, au cœur, le devenir ; et un devenir qui, selon la conviction fondée bien entendu sur l'Évangile du Christ, ne se termine pas avec la mort. Ces divers aspects de la compréhension de l'homme permettent ainsi, de façon intéressante, de l'élargir aux multiples dimensions de la personne humaine.

René Tabard

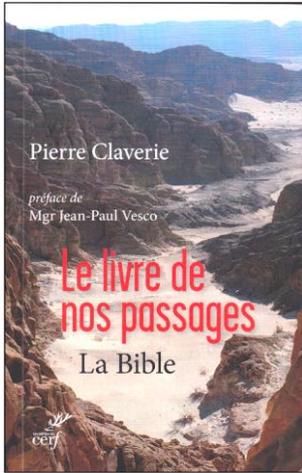
Pierre Claverie, *Le livre de nos passages. La Bible*. Préface de M^{gr} Jean-Paul Vesco, évêque d'Oran. Paris, Le Cerf 2014, 143 p, 12 €.

Découvert dans les archives personnelles de Mgr Claverie après sa mort, ce livre inachevé, se présentant comme un essai de théologie biblique, a une histoire. D'après la postface de Sœur Anne-Catherine Meyer (op) qui l'a transcrit, il aurait été « demandé à Pierre Claverie dans le cadre d'une collection où devaient être comparées les traditions juives, chrétiennes et musulmanes. Le premier volume aurait traité de la parole de Dieu, et Pierre Claverie y aurait présenté le point de vue chrétien [...]. Le projet avait été abandonné [...] ; le texte inachevé n'a pas été relu et retravaillé ».

M^{gr} Pierre Claverie, ancien évêque d'Oran, est né dans le quartier de Bab-el-Oued à Alger. Il a été assassiné le 1^{er} août 1996 à Oran. Le Musulman et l'islam sont souvent présents à sa réflexion, en particulier à propos des livres sacrés ; ainsi dans l'introduction : « À vivre dans un pays musulman, nous ressentons mieux l'originalité du rapport qui nous lie à nos livres sacrés. Alors que le Qur'ân se présente comme Le Livre, révélé par un prophète qui en a été l'unique et fidèle transmetteur, je me trouve héritier d'une véritable bibliothèque dont l'élaboration a nécessité un millénaire... »

En introduction, l'auteur expose sa façon d'aborder la lecture de la Bible : un dialogue avec Dieu, une rencontre avec Quelqu'un, une multiplicité de signes à interpréter... livre des passages. Le premier chapitre est consacré à Jésus, Parole de Dieu. Y est soulignée l'importance de l'humanité de Jésus pour rejoindre le Christ, par la médiation des signes,

dont l'Écriture ; mais Jésus va se substituer à l'Écriture (p. 31). Comment Dieu peut-Il s'adresser à l'homme ? S'appuyant sur plusieurs extraits de l'Écriture, P. Claverie décrit comment Dieu se sert de ses prophètes « avec les limites et les caractères propres à leur culture » pour dire Sa parole. Il insiste aussi sur les événements de l'histoire devenant signes déchiffrés par les prophètes. Jésus n'est rejoint que par l'intermédiaire des auteurs sacrés qui L'ont rencontré et de leur communauté.



Le chapitre II, « Origines et patriarches », montre l'histoire comme lieu de la révélation divine, et en particulier les événements interprétés comme lieux de la Parole divine. Avec Abraham, l'origine de l'aventure croyante se présente comme une sortie, une terre promise, un passage. Il en est de même avec Moïse et l'Exode : nouveau passage ; d'où le titre. Au chapitre suivant, le parcours se poursuit avec David, les sages, les prophètes. David : figure symbolique du Messie et des rois d'Israël, malgré sa faiblesse humaine, car « l'Esprit de la Révélation prend en charge toute l'épaisseur de l'humanité » (p. 64). Parmi les sages, il est

fait mention de Job, de Qohéleth, avec les apports de la tradition païenne, et des psaumes qui « dans la profondeur de leur expérience humaine rejoignent la prière universelle » (p. 75). Parmi les grands prophètes, sont cités Isaïe, Jérémie et Ezéchiel, « ceux qui savent discerner... ».

Le Nouveau Testament : le livre des chrétiens. « Évangile et Évangiles » : un titre pour désigner des écrits fondés sur des témoignages. D'abord un commentaire sur la Bonne Nouvelle annoncée par le second Isaïe et réalisée en Jésus. L'Évangile n'est donc pas un livre, ni même quatre livres, mais un événement. Jésus est l'Envoyé, la Parole même de Dieu, une parole inscrite non plus « sur des tables de pierre, mais dans le cœur de chair des apôtres ». Ceux-ci, sous l'inspiration de l'Esprit, mettront par écrit ce qu'ils ont vu et entendu ; le Nouveau Testament devient le mémorial « de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus » (p. 92) et témoignage de foi. L'événement « Pâques » est la clé de lecture des textes chrétiens. Un paragraphe pour dire comment Jésus réinterprète la loi en fonction de l'amour. Suit une réflexion sur la résurrection de Jésus... et la nôtre ! Un dernier chapitre, un peu ardu pour les non-initiés, s'attache aux méthodes d'analyse littéraire et à leurs diverses approches.

Plus qu'une étude, ce livre est une méditation au langage dense, aux phrases lourdes de sens. Pierre Claverie émet le souhait qu'il puisse aussi intéresser ceux qui ne partagent pas la même foi.

Marie-Renée Wyseur

Souad Benkirane. *Les quatre saisons du citronnier*. Roman. Paris. Karthala, 2014, 360 p. 21 €.

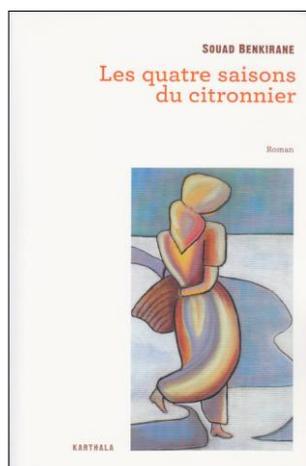
C'est le premier roman de Souad Benkirane, Marocaine vivant actuellement à Agadir, qui est aussi peintre. Le livre relate l'histoire de sa grand-mère, enlevée à l'âge de cinq ans dans la campagne du Sud Maroc au début du XX^e siècle, puis vendue et revendue au plus offrant, passant de maison en maison, destinée à grossir les harems du nord du pays.

Au cours d'un bref séjour à Casablanca, chez sa petite fille, en vue d'obtenir un extrait de naissance, l'héroïne du roman rencontre inopinément une compagne avec laquelle elle a vécu dans la même maison, à Fès, et partagé le lit du même homme. Sur la demande insistante de sa petite fille, elle accepte, soixante ans après les faits, de laisser remonter ses souvenirs et de raconter ce qui a fait sa vie.

Le livre comporte donc un double récit présenté en parallèle : l'un, plutôt méditatif, suit son séjour chez sa petite fille, par une semaine de grand vent longuement et fréquemment décrite ; l'autre, en une suite d'anecdotes, rapporte des événements de sa vie. La typographie souligne cette double narration.

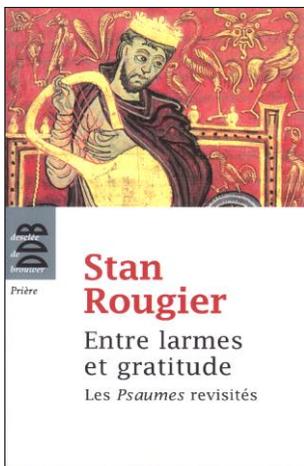
Cela donne à la narratrice l'occasion de décrire les us et coutumes, habitudes, croyances traditionnelles, superstitions d'une famille paysanne du Sud marocain à cette époque, puis l'organisation d'une famille citadine « honorable », riche, de Fès ou de Casablanca. Au fil des pages, l'auteure décrit l'ambiance de ces maisons où les femmes – épouses, concubines, esclaves – vivent entre elles, séparées des hommes mais à leur service, avec tout ce que cela comporte de jalousies, rancœurs et petites vengeances ; mais aussi parfois avec des occasions de belles amitiés.

Cette histoire montre à quel point, même au début du siècle dernier, enlèvements et raptus étaient monnaie courante. Les petites et jeunes filles capturées passaient ensuite de mains en mains, d'homme à homme, au gré des circonstances. Ce récit montre également la femme au service de l'homme. Mais il y a des choses remarquables : comment ces enfants devenues femmes arrivent à résister intérieurement au pouvoir de l'homme, leur maître ; comment l'arrivée d'un enfant change leur vie et combien la prière reste présente et les soutient. Le communiqué de presse de l'éditeur rappelle toutefois que ces exactions sont loin d'avoir disparu, que ce soit au Mali, en Iraq, en Syrie et qu'elles peuvent resurgir à tout moment.



Marie-Renée Wyseur

Stan Rougier, *Entre larmes et gratitude. Variations sur les Psaumes*. Édition revue et augmentée. Paris, Desclée de Brouwer, 2013, 334 p., 11 €.



Un grand nombre de nos contemporains, en lisant les psaumes, éprouvent une difficulté du fait que certaines expressions passent difficilement : vengeance, haine, massacre des infidèles... Si on ne se réfère pas au contexte, elles peuvent surprendre et même choquer. L'auteur d'*Entre larmes et gratitude* nous propose une relecture de ces psaumes adaptée à notre temps et à la portée de tout le monde. Les cent cinquante psaumes actualisés sont faciles à lire, simples à comprendre, gardant toujours leur force et leur profondeur. Comme le dit *Jérémie* 31, 34 : « Celui-ci n'enseignera plus son prochain, ni celui-là son frère, en disant :

"Connaissez l'Éternel !" Car tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand – dit l'Éternel. »

La clé de ce recueil se trouve dans la signification que l'auteur, apôtre de l'Amour, donne à ce terme. Habituellement traduit par le mot « miséricorde », l'Amour de Dieu se dit, selon Stan Rougier, « entrailles maternelles ». À la lumière de cette explication, on comprend mieux la portée et la richesse de cette relecture des psaumes. Évidemment le Seigneur aime tous les hommes. Il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et fait tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. Et Jésus nous invite à aimer nos ennemis. Comment, dans ces conditions, prier avec des expressions contraires à ce que nous croyons ? Il s'agit de percevoir que ces psaumes sont, en fait, animés par le dynamisme de l'esprit néotestamentaire.

Signalons enfin que ce recueil commence par une longue introduction exprimant le pourquoi des variations sur les psaumes et se termine sur trois prières quotidiennes : le *Magnificat*, le cantique d'Isaïe et le *Benedictus* de Zacharie. Une relecture des psaumes, peut-on dire, parmi tant d'autres ; mais une relecture qui ne manque pas d'audace !

Laurent Ore

Achévé d'imprimer par Corlet, S.A. – 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'imprimeur : – dépôt légal : 2015 – imprimé en France
Commission Paritaire des Papiers de Presse. Certificat n° 1015 G 83668

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



Revue trimestrielle fondée en 1959 par les spiritains
et gérée en commun par 12 Instituts missionnaires

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

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

Directeur de la publication : Jean-Michel Jolibois

Directeur adjoint : Elvis Elengabeka

Administrateur : Jean du Pouget

Secrétaire : Gérard Tronche

Comité de rédaction : Peter Baekelmans, cicm ; Bertrand Évelin, omi ; Marthe Laisne, cssp ; Jean-François Meuriot, mep ; Laurent Kodjo Ore, sma ; Marie-Pauline Somda, fmm ; René Tabard, cssp ; Christian Tauchner, svd ; Marie-Renée Wyseur, smnda.

Conseil de rédaction : Sidnei Marco Dornelas ; Dennis Gira ; Evelyn Monteiro ; Paulin Poucouta ; Helmut Renard ; Anne-Sophie Vivier-Muresan et les membres du Comité de rédaction.

Coordination du dossier : *Spiritus* et Rephi

Périodicité : mars, juin, septembre, décembre.

Cum permissu superiorum/Reproduction interdite sans autorisation.

Spiritus

Prochain dossier :
**Peuple de Dieu,
lumière du monde**
N° 220 - septembre 2015

TARIF DES ABONNEMENTS

Tout abonnement qui ne sera pas renouvelé fin juillet de l'année en cours sera automatiquement suspendu. Tout moyen de liaison et toute correspondance d'un abonné ou d'un intermédiaire payeur doivent indiquer impérativement le numéro d'abonné (de 1000 à 4500 pour les abonnés, de 5000 à 5999 pour les intermédiaires). Cf. « référence » sur les factures.

Tarifs :

Zone 1 : Europe - USA - Canada - Japon
Corée - Hong Kong - Singapour - Taïwan
Thaïlande - Australie - RSA... **40 € - US\$ 45 - CAN\$ 54**

Zone 2 : Tous les autres pays **30 € - US\$ 34 - CAN\$ 41**
L'affranchissement par avion est compris
Périodicité : mars, juin, septembre, décembre

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

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

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

BIC : PSSTFRPPPAR

Au nom de : Association de la revue *Spiritus*.

Vente au numéro : 12 € le cahier

Rédaction et administration de la revue
12 rue du P. Mazurié – 94550 Chevilly-Larue – France
Tél. : 01 46 86 70 30

courriel de la rédaction : spiritus.redaction@wanadoo.fr
courriel du service abonnements : spiritus2@orange.fr

N° de commission paritaire : 1015 G 83668