RECHERCHE MISSIONNAIRES

Spiritus

EXPÉRIENCE ET

MARC SPINDLER	RÉFLEXION PROTESTANTE
E.R. HAMBYE	EN INDE
MARCEL PELISSE	EN CORÉE DU SUD
ÉTIENNE SION	EN TANZANIE
JACQUES DELAVILLE	AU CAMEROUN
JUDITH VOLLBRECHT	AU KENYA
D. MICHON	EN ZAMBIE
CHARLES WACKENHEIM	UNITÉ ET MISSION

&

le missionnaire françois d'assise
cultures indiennes et évangélisation

87

œcuménisme et mission

MAI 1982 **87** TOME XXIII

1. dossier

Marc Spindler — Une réflexion protestante / 115
E.R. Hambye — Inde: quelques notes et réflexions / 127
Marcel Pelisse — L'œcuménisme en Corée du Sud / 135
Etienne Sion — ...en Tanzanie / 140
Jacques Delaville — ...au Cameroun / 150
Judith Vollbrecht — Une enquête au Kenya / 172
D. Michon — L'œcuménisme en Zambie / 182
Charles Wackenheim — L'unité et la mission / 184

2. chroniques

Serge de Beaurecueil — Méditation grammaticale / 193
Michel Hubaut — François d'Assise, un missionnaire de l'Evangile / 195
Paulo Suess — Cultures indiennes et évangélisation / 206

3. communications

lectures — Notes bibliographiques / 219
livres — Reçus à la rédaction / 223
informations — Publications... Sessions / 224

Le mot « œcuménisme » s'applique spécialement, depuis le début du XIXe siècle, au mouvement pour l'unité des chrétiens. Frappés par le scandale de leurs divisions, des chrétiens et des Eglises tendent à promouvoir entre eux la rencontre fraternelle et responsable. Aujourd'hui cependant, le terme « œcuménisme » s'élargit : il tend à englober tout dialogue avec des croyants des autres religions et même avec les adeptes de diverses idéologies. Dans ce cahier, nous nous limitons, par suite du manque de place, aux relations entre les seuls chrétiens. La collaboration de nos frères orthodoxes paraîtra dans notre prochain cahier.

L'œcuménisme doit beaucoup à la mission et la mission reste un lieu test de l'œcuménisme. Le christianisme s'est présenté aux Africains et aux Asiatiques sous la forme d'Eglises concurrentes, alors que les auditeurs ne pouvaient saisir le fond des divergences qui existaient entre elles. Les distinctions retenues par les gens étaient le plus souvent du domaine de l'accessoire. Mais le vrai scandale était bien dans l'intolérance qui ressemblait à un impérialisme du sens, dans l'opposition acharnée qui confinait à la haine.

Mais la particularité des Eglises, leur diversité, peuvent être une chance et une grâce dans ces pays et ces cultures où l'Eglise doit s'inculturer. Chaque tradition chrétienne est en fait invitée par les autres à s'interroger sur sa fidélité à Jésus Christ, sur son interprétation de l'Ecriture, sur l'espérance qu'elle met en œuvre. Certes, nombreuses sont les questions théologiques qui requerront une nouvelle approche et une véritable conversion : les sacrements, la doctrine, le ministère de la communion et la papauté, pour n'en indiquer que quelques-unes.

Dans la réalité des jeunes Eglises, l'œcuménisme joue à un autre niveau : on le voit bien à travers les témoignages reçus. Devant des situations neuves, dans des cultures différentes, dans les conditions économiques et politiques où se débattent de jeunes Etats contre le monopole des grandes puissances, les Eglises sont sommées d'apporter un message de libération et d'espérance et donc de conduire à des options qui peuvent leur être communes. Une telle démarche pratique montre bien que nulle ne peut se targuer de posséder la vérité. Jésus ne s'est-il pas dépossédé jusqu'à ce point : Dieu cloué en croix est couché sur le lit de l'accouchée *(J. Debruynne).*

Spiritus

UNE RÉFLEXION PROTESTANTE

par Marc Spindler *

les enjeux

L'œcuménisme doit tout à la mission **: sans la mission, l'Eglise serait restée une secte juive, elle n'aurait pas atteint les dimensions mondiales qui sont les siennes maintenant. La multiplication des Eglises chrétiennes sur la surface de la terre est un effet de la mission mondiale et sans cette multiplicité des Eglises, il n'y aurait pas d'œcuménisme. Même les divisions des Eglises, considérées surtout comme des catastrophes, sont souvent liées à un élan missionnaire, à la ferme résolution d'annoncer la Parole vivante de Dieu au-delà des barrières. La Réforme protestante du XVIe siècle peut être comprise comme un mouvement missionnaire car les Réformateurs ont donné une définition missionnaire de l'Eglise: *l'Eglise naît lorsque la Parole est annoncée et reçue avec foi.* Il serait bon de remettre à l'étude la conclusion classiquement admise que la Réforme s'est désintéressée de la mission car une meilleure théologie missionnaire aurait beaucoup à apprendre des Réformateurs; nous sommes aujourd'hui tous d'accord pour dire que *la mission ne se réduit pas à l'entreprise missionnaire.* Il n'y a pas lieu non plus d'avoir honte de l'entreprise missionnaire des temps modernes. Sans parler des diocèses catholiques nouveaux érigés au cours des siècles et jusqu'à maintenant, je constate que plus de la moitié des Eglises actuellement membres du Conseil Œcuménique des Eglises sont nées de l'œuvre missionnaire protestante. Elles représentent un développement historique nouveau et ne sont pas la simple transplantation de dénominations occidentales. L'œcu-

* Directeur du département de missiologie de l'Institut Interuniversitaire de Recherche Missiologique et Œcuménique à Leyde, Pays-Bas, et professeur de missiologie et œcuménisme à l'Université de Leyde.
** Phrases soulignées par la rédaction.

ménisme tel qu'il est pratiqué et vécu au sein du Conseil Œcuménique des Eglises est de moins en moins la liquidation d'un contentieux hérité du XVIe siècle et de plus en plus le lieu géométrique des interpellations réciproques que les Eglises actuelles s'adressent les unes aux autres, du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest. Et cette interpellation réciproque des Eglises a nettement une visée missionnaire: chaque Eglise demande à l'autre, au fond: Qu'as-tu fait de ta mission? Et comment allons-nous répondre ensemble à notre commune vocation missionnaire dans le monde en quête de son salut?

L'œcuménisme doit tout à la mission. Mais la mission, qu'attend-elle de l'œcuménisme? Nous avons voulu l'œcuménisme par volonté missionnaire, pour rendre la mission plus crédible et parfois plus efficace, grâce à la coordination des efforts missionnaires, grâce au partage des tâches et des ressources, grâce au refus des prosélytismes de mauvais aloi. Rappelons que ce dernier point n'est pas tellement ancien: ce n'est qu'en 1971 que le document *Témoignage commun et Prosélytisme* a été publié par le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens et le Conseil Œcuménique des Eglises. Ce protocole d'accord n'a pas eu beaucoup de retentissement dans les Eglises. Il a même peut-être refroidi les élans missionnaires, facilement soupçonnés de prosélytisme, sans que l'on prenne toujours la peine de distinguer, comme le fait le texte du document lui-même, entre prosélytisme de mauvais aloi et ouverture missionnaire envers ceux que la Parole de Dieu a persuadés de suivre Jésus Christ dans son Eglise. Il ne faut pas se dissimuler que l'œcuménisme officiel, dans certaines de ses expressions actuelles, apparaît comme un frein et une menace pour la mission et je constate que les missions protestantes les plus entreprenantes aujourd'hui n'attendent pas grand chose du Conseil Œcuménique des Eglises ni peut-être de l'œcuménisme tout court.

Avant de réfléchir à ces situations de fait, je voudrais cependant affirmer ma conviction fondamentale que mission et œcuménisme sont inséparables. Il s'agit pour moi de la vie même du mouvement chrétien. Le mouvement chrétien est un double mouvement d'envoi et de rassemblement, une oscillation dynamique entre un pôle missionnaire et un pôle œcuménique. Le Christ a été *envoyé* par son Père pour *rassembler* les enfants de Dieu dispersés, les apôtres sont *envoyés* pour *réunir* les nations en une

1/ Paris, 1980.
2/ Paris, 1973.
3/ Paris, 1977.

seule famille de frères, dans l'attente du Royaume où Dieu récapitulera tout l'univers dans son amitié et dans sa gloire qui n'aura pas de fin. Il n'y a pas de mission authentique sans volonté de rassemblement et d'unité dans Christ et il n'y a pas d'œcuménisme authentique sans le souci missionnaire pour ceux qui ne sont pas encore entrés – pour autant qu'on puisse le discerner – dans la communion du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Cette position théologique me semble claire mais les réalités missionnaires et œcuméniques actuelles le sont moins. Il y a même passablement de confusion.

quel œcuménisme ?

Je me rends bien compte que l'œcuménisme se présente sous des formes variées et que le mot s'est usé. Quand je trouve ce terme dans *Le Canard Enchaîné,* j'y reconnais l'allusion à des ronds de jambe exécutés par des ecclésiastiques en mal de spectacle, à d'éphémères baisers Lamourette devant des publics de plus en plus indifférents. Récemment un ambassadeur de France me disait souhaiter un œcuménisme des croyants et des non-croyants, en somme l'établissement de relations diplomatiques entre la foi et l'incroyance, ce qui montre à quel point le sel œcuménique a perdu sa saveur. Cette usure du mot est bien notée aussi par Etienne Fouilloux au début de sa grande thèse *Catholicisme et Œcuménisme en Europe francophone au XXe siècle* [1]. Je doute fort que la mission ait quelque chose à attendre d'un œcuménisme qui se ramènerait à une sorte de diplomatie interecclésiastique et interreligieuse où les véritables enjeux sont camouflés sinon perdus de vue.

Je me rends compte aussi que l'œcuménisme est parfois utilisé comme machine de guerre au sein même du peuple chrétien et qu'au lieu de rassembler, il divise et sert à renforcer certaines divisions nouvelles et à légitimer de nouveaux clivages. Dans un petit livre assez peu cité, *Les conflits du dialogue* [2], Jean Séguy avait utilement attiré l'attention sur la charge contestataire et conflictuelle du mouvement œcuménique à ses origines. Il est aisé d'actualiser l'analyse dans cette direction. Il y a maintenant un œcuménisme de droite et un œcuménisme de gauche.

A gauche, Georges Casalis est le défenseur le plus articulé d'un œcuménisme politique chrétien, dans son livre *Les idées justes ne tombent pas du ciel* [3]. Selon lui, la praxis libératrice des opprimés et de ceux qui se

solidarisent avec eux est à la fois la mission véritable et l'œcuménisme véritable. La pratique révolutionnaire est le critère par excellence de l'œcuménisme qui, en ce sens, n'a que faire des institutions ecclésiastiques traditionnelles. *L'Eglise n'est « universelle » qu'en visant et en travaillant au bonheur universel. Ainsi seulement est-elle œcuménique* (p. 191). Cet œcuménisme révolutionnaire est radicalement indifférent aux différences confessionnelles: les militants *reconnaissent normalement comme partenaires œcuméniques tous les membres de groupes, de quelque origine que ce soit, qui sont engagés dans une action pour la libération des hommes et la transformation de la société. Ils se préoccupent donc moins d'« orthodoxie » que d'« orthopraxie », ou plutôt, c'est cette dernière qui est le fondement et le gage de la droite intelligence de l'Evangile... Petit à petit se forge une définition nouvelle : l'œcuménisme, solidarité multinationale pratique des hommes de toutes idéologies et fois, pour la libération de leurs frères encore esclaves où que ce soit* (p. 191s).

L'œcuménisme de gauche a de bonnes longueurs d'avance sur l'œcuménisme de droite. Mais on commence à voir des rapprochements significatifs entre catholiques intégristes et protestants traditionnalistes pour la défense des valeurs chrétiennes et celle des droits de l'homme. Il est intéressant d'observer aux Pays-Bas le développement du parti démocrate chrétien C.D.A. (Christelijk Democratish Appèl) qui se situe à la droite de l'éventail politique néerlandais et qui résulte de la fusion récente du parti catholique et de deux partis protestants, dont l'un s'appelait le Parti Anti-Révolutionnaire (ce nom est du reste trompeur et n'a pas du tout le sens qu'un Français pourrait lui donner). Des chroniqueurs protestants orthodoxes saluent avec approbation les prises de position morales du pape Jean-Paul II et la mise au pas des Jésuites; inversement, des chroniqueurs catholiques de tendance conservatrice accueillent avec sympathie des initiatives protestantes pour le respect de la vie et la défense des droits des écoles libres.

Et indépendamment des étiquettes politiques, où et comment placer les mouvements œcuméniques dits « transconfessionnels » tels que le mouvement charismatique, le mouvement de Taizé, les mouvements pour la paix, l'Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture et, en milieu protestant, le mouvement de Lausanne et, en général, les regroupements

4/ Georges DUPERRAY, *L'incroyance a-t-elle quelque chose à nous dire ?*, *Spiritus*, n° 86, février 1982, pp. 91-104.

néo-protestants qui se qualifient d'« évangéliques »? Ecrivant dans une revue comme *Spiritus*, je crois devoir attirer particulièrement l'attention sur l'œcuménisme évangélique qui s'est concrétisé en France par une impressionnante Fête de l'Evangile aux arènes de Nîmes en 1980 et qui a de puissantes ramifications en Europe et dans le monde entier (conférence de Pattaya en Thaïlande, 1980).

Cette prolifération des œcuménismes dans tous les azimuts rend impossible la formulation d'une recette simple et passe-partout applicable à tous les cas d'espèce. Chaque forme d'œcuménisme doit être jugée pour elle-même, selon l'idée que l'on se fait de l'œcuménisme et, dans le cas présent, en fonction aussi de l'idéal missionnaire que l'on se propose. J'ai déjà précisé mes options personnelles; de mon point de vue, tous les œcuménismes ne sont pas également favorables à la mission ni même compatibles avec la mission.

quelle mission ?

Le mot de mission n'est guère plus univoque que celui d'œcuménisme et la gamme de significations que l'on observe s'étend également de droite et de gauche, et du trivial au sublime. Parfois la mission est purement et simplement associée aux horreurs du colonialisme et tout à fait honnie, ridiculisée et traquée comme de la vermine par une certaine hygiène culturelle moderne. La « mission » est pour certains milieux un mot obscène qui fait pousser les hauts cris.

« Cachez ce sein que je ne saurais voir. » Il y a une image de la mission qui provoque une censure psychologique très forte dans les milieux cultivés et même dans certains cercles théologiques. Le doyen d'une faculté de théologie m'écrivait récemment: « Nous éprouvons un réel malaise devant les mots 'mission' et 'missiologie'. » Cette image de la mission est celle d'un étalage impudique et envahissant de sentiments religieux et de propositions doctrinales arbitraires, celle d'une surdité obstinée aux voix des interlocuteurs, celle d'une tentative de mise au pas, d'embrigadement, d'étouffement. Il s'agit d'une réaction générale devant le christianisme et la foi chrétienne; elle n'est pas vraiment spécifique pour le cas de la mission. Je n'y insiste pas car *Spiritus* vient de publier un excellent article de Georges Duperray à ce sujet[4].

La question que se posent les missionnaires et les missiologues est celle-

ci: la mission est-elle identique à son image, à ses images? Je viens de faire allusion à une image défavorable de la mission chez les intellectuels, dans l'*establishment* culturel européen. Mais il y a aussi une image d'Epinal de la mission qui est favorable et qui fonctionne très bien dans l'opinion publique. Mère Térésa n'est-elle pas une sœur missionnaire? Et que dire de l'immense retentissement de l'action lancée par l'hebdomadaire *Femmes d'aujourd'hui* pour le P. Bernard Verspieren et le projet « Mali Aqua Viva »? Ici, c'est l'image d'un engagement efficace et désintéressé pour les autres qui provoque l'adhésion morale. Et il ne faut pas oublier un troisième type d'image de la mission, l'image que la mission se fait d'elle-même et qu'elle cherche à répandre dans les canaux d'information. Il y aurait beaucoup à dire sur ces images de la mission mais il faut que je reste dans mon sujet « Œcuménisme et mission ».

Ce qui nous intéresse, c'est de savoir si ces images de la mission ont une dimension œcuménique, si la division ou l'unité des chrétiens modifient ces images dans un sens ou dans un autre. J'aperçois bien un certain « œcuménisme » des hommes de bonne volonté à l'arrière-plan des programmes missionnaires de développement et de secours d'urgence. Mais je ne vois guère de programmes œcuméniques d'envoi en mission : l'envoi est du ressort des Eglises catholique et protestante dans les pays de départ et d'accueil, et tant que les Eglises n'ont pas établi ensemble une instance commune qui aurait l'autorité d'envoyer en mission, les missions seront séparées. Il y a certes des exemples de coopération missionnaire; je pense au projet Kaputa en Zambie et l'on pourrait nommer également des quantités d'organismes communs à des Eglises différentes. Mais le coefficient œcuménique – j'entends ici la relation entre Catholiques et Protestants – ne me semble pas préoccuper les responsables de l'activité missionnaire au sens le plus large. Dans le cas des œcuménismes politiques que j'ai décrits précédemment, le fait que les militants soient catholiques ou protestants est pratiquement indifférent; ce qui compte, c'est qu'ils soient d'accord sur les options sociales et politiques fondamentales. L'élargissement du concept de mission provoque une déconfessionnalisation, parfois une interconfessionnalisation, mais non pas une véritable reconstruction œcuménique, un rétablissement de l'unité (unitatis redintegratio!). Ce n'est pas à dire que rien ne peut être fait: j'y viendrai.

Les images de la mission sont le fruit de l'imagination mais elles ne sont pas totalement imaginaires; elles correspondent à des réalités historiques, à des formes observables dans le passé et le présent. La question: « Quelle mission? » se répercute à tous les échos et il n'est pas question de tout

décrire. Je me limite à quatre formes historiques, passées et actuelles, et j'insiste sur les aspects œcuméniques (ou leur absence, dans l'acception moderne).

Il fut un temps où, pour l'Eglise catholique, l'œcuménisme (au sens de relations avec les non-catholiques) s'identifiait avec la mission. Au XVIIe siècle, lorsque le vocable « missions » se répand, il n'y a pas de différence entre les missions du Canada et les missions dans le Béarn protestant. Les Français protestants se souviennent (parfois) qu'il eût suffi à Marie Durand de dire : « Je me réunis » pour sortir de la Tour de Constance à Aigues-Mortes où elle resta enfermée trente-huit ans. L'apostolat auprès des « Nouveaux Convertis » faisait partie de ce genre de mission. Personne ne veut plus de ces missions-là et je ne vise absolument personne en rappelant ces drames. Mais il est bon que l'on sache que cette forme historique de la mission pèsera toujours sur les relations œcuméniques en France, du moins pour une sensibilité protestante.

Les relations œcuméniques avec les Eglises orientales sont elles aussi alourdies par les formes historiques de la mission des Eglises occidentales, catholique aussi bien qu'anglicanes et protestantes. L'actuel métropolite de l'Eglise syrienne orthodoxe de l'Inde, Mgr Paulos Grégorios, bien connu dans le monde œcuménique, répète à qui veut l'entendre : « Je hais les missions », et cela peut se comprendre en pensant à la manière dont les vieux chrétiens de Saint-Thomas en Inde du Sud ont été manipulés par les missions occidentales au cours des siècles. L'entrée massive des Eglises orthodoxes au Conseil Œcuménique des Eglises en 1961 y a introduit aussi une certaine méfiance historique à l'encontre des missions. Ce sentiment ne cède que grâce au renouveau missionnaire et à la réflexion missiologique des Orthodoxes eux-mêmes.

Une troisième forme historique de la mission est particulièrement importante dans le dialogue œcuménique actuel : c'est l'entreprise missionnaire moderne qui a réussi. La mission a fait ce qu'elle devait faire, elle a planté *une Eglise qui s'est développée magnifiquement* par la grâce de Dieu. Mais on constate que *la mission ne dépérit pas pour autant.* Au lieu d'euthanasie de la mission (comme on disait au XIXe siècle) ou de moratoire (1971), on voit le soi-disant tuteur prendre racine et produire de nouvelles branches à son tour. Les nouvelles Eglises en sont exaspérées et voudraient parvenir à des relations adultes, entre Eglises égales en droits et en dignité, sans le truchement des organisations missionnaires. Il y a ici une impasse théorique que la missiologie devrait remettre à

l'étude: la théorie du dépérissement de la mission, comme la théorie du dépérissement de l'Etat, doit être viciée quelque part. Nourris de l'idée qu'ils doivent disparaître, les missionnaires étrangers subissent un handicap formidable et sans doute inutile dans la plupart des cas; en outre, les Eglises où ils travaillent s'irritent vainement de ne pas pouvoir s'en débarrasser. Il me semble que, mutatis mutandis, la situation des travailleurs migrants en Europe pourrait servir de point re repère: faut-il s'en débarrasser? Un autre problème théorique se pose aussi, c'est celui des sujets de la mission et du dialogue œcuménique: en principe ce sont les Eglises, en tant qu'organisations hiérarchisées et souveraines dans un territoire donné. Mais en fait il y a d'autres sujets et d'autres acteurs tout à fait efficaces et responsables. Il est impossible de réaliser pratiquement le monopole théorique des Eglises (en tant qu'appareils) en matière de mission et d'œcuménisme. Je plaide pour la réouverture du dossier ecclésiologique et pour la reconnaissance des œuvres, mouvements et aussi sociétés missionnaires, comme partenaires de plein droit, avec ou sans mandat ecclésiastique explicite. Une décrispation ecclésiologique est possible et viable; elle rendrait de grands services à la mission et à l'œcuménisme.

Un quatrième phénomène me paraît caractériser la mission de notre temps: la formation de pôles opposés théoriquement et pratiquement, autrement dit la «bipolarisation». Certaines missions mettent l'accent sur l'engagement socio-politique de l'Eglise, il faut préciser, un engagement total pour la transformation structurelle du monde, des rapports de production et des relations internationales. Cette forme de mission s'identifie en gros avec l'œcuménisme révolutionnaire dont j'ai parlé plus haut mais je désire souligner son intention missionnaire. Il s'agit bien, en effet, d'un combat contre l'idolâtrie mais moins d'un combat contre l'idolâtrie religieuse que contre l'idolâtrie politique qui écrase les peuples pauvres. La mission en tant que militance évangélique va faire le siège des bastions des systèmes économiques et monétaires injustes, du racisme, du militarisme et du sexisme. La mission se bat, jusqu'au sang versé.

Toutefois, il y a des témoins qui se font égorger également chez d'autres missions préoccupées en priorité de conversion, au sens de nouvelle naissance provoquée par une Parole divine précise, et de formations ecclésiales à l'échelle humaine où la louange de Dieu retentit du sein de la communauté rassemblée. Dans le domaine protestant, l'essor de ces missions est considérable; ces missions se donnent le plus souvent le nom d'« évangéliques » *(evangelical)* et sont appelées généralement

« fondamentalistes » par les Protestants historiques. Si l'on peut parler d'une entreprise missionnaire protestante aujourd'hui, il faut bien constater que ce sont ces missions évangéliques, disons néo-protestantes, qui portent l'essentiel de l'effort. La gamme des services qu'elles offrent, répartie différemment par rapport aux priorités des missions du type précédent, a tendance à s'élargir avec le temps ; l'engagement socio-politique, la solidarité avec les plus pauvres, ne sont pas forcément absents.

L'incompréhension entre les deux types de mission est massive. Les mises en garde réciproques sont de rigueur. Parfois on s'accuse de trahison de l'Evangile, de part et d'autre. Mission rétrécie et mutilée, disent les uns ; mission diluée et défigurée, disent les autres. Loin de moi la pensée de vouloir raccommoder les deux camps en bricolant une synthèse. Il y a des contradictions qu'il faut porter et il est impossible de tout faire à la fois. Je n'ose même pas dire qu'il s'agit de deux aspects complémentaires qu'il faut réconcilier dans une vision holistique de la mission. Les organisations missionnaires, les missionnaires, doivent prendre parti, en conscience, et les choix seront divergents. Le seul apaisement – si l'on peut dire – que je puisse apporter est une réflexion missiologique sur les rythmes de l'action missionnaire et de la croissance de l'Eglise, ou tout simplement de la vie personnelle et communautaire.

La mission est un enchaînement d'actions historiques qui se produisent dans une séquence relativement ordonnée. Il ne faut pas abuser des métaphores biologiques mais je crois juste de dire que la mission est une vie, une histoire qui a son rythme. La mission engagée dans le monde politique peut le faire puisque sa tâche d'implantation ecclésiale est achevée ou relayée par d'autres agents apostoliques. Si l'Eglise est dressée, elle peut porter une action politique. Mais une action politique ne dressera jamais une Eglise. Là où il n'y a pas d'Eglise, seule une action évangélique peut planter une Eglise à l'échelle humaine, et ce type de mission a un sens puisqu'il y a effectivement de l'espace, des espaces, pour accomplir cette tâche. C'est une question de méthode, beaucoup plus qu'une question de principe et en situant ainsi la discussion, je crois possible un progrès œcuménique au vrai sens de ce terme.

le témoignage commun : chance œcuménique et missionnaire

Je n'oublie pas que je m'adresse principalement à des lecteurs catholiques et que mon propos est limité à une réflexion théologique. Je m'abs-

tiendrai donc de décrire l'histoire et le fonctionnement des modèles œcuménico-missionnaires expérimentés en contexte protestant ; je l'ai fait ailleurs et le pasteur André Roux l'a fait également [5]. Au surplus, je doute un peu qu'ils soient applicables en contexte catholique et j'ignore si ces modèles ont d'ores et déjà inspiré des expériences catholiques. J'ai le sentiment que nous en restons à la position soutenue dès 1965 par le Père M.J. Le Guillou et que je résume ainsi : mission en esprit d'œcuménisme, OUI ; action commune pour la mission, NON [6]. Cette position s'exprime aussi implicitement par l'absence à peu près totale du thème mission/évangélisation dans les dialogues interconfessionnels bilatéraux et multilatéraux qui se sont multipliés ces dernières années. C'est du moins la conclusion que je tire de l'examen comparé de l'ordre du jour de ces dialogues dans les publications du *Centro Pro Unione* de Rome et du Centre Luthérien d'Etudes Œcuméniques de Strasbourg. Des consensus sont élaborés en ce qui concerne le baptême, l'eucharistie, les ministères, la pastorale des foyers mixtes, mais non pour la mission. C'est regrettable mais c'est ainsi.

Par contre, un véritable consensus a été atteint sur la notion de *témoignage commun*. Je me réfère au document publié en 1980/81 par le Groupe Mixte de Travail de l'Eglise Catholique Romaine et du Conseil Œcuménique des Eglises [7]. C'est un texte magnifique et je ne le dis pas parce que j'ai eu le privilège de travailler à sa préparation [8]. Le

5/ M. SPINDLER, « Les aspects œcuméniques de la mission », *SEDOS Bulletin*, 78/12, juillet 15, 1978, pp. 221-240 ; ID., « Patterns of Mutuality in Mission: A Comparative Analysis of CEVAA, CLAME and CWN », à paraître dans *International Bulletin of Missionary Research* ; A. ROUX, « Mission et Œcuménisme », *Les Missions protestantes et l'histoire* (Actes du 2e Colloque du Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme de l'Université Paul Valéry, Montpellier, 1971), Paris, 1972, pp. 115-136. Le pasteur A. Roux a donné des cours sur le thème : « Œcuménisme et mission » pour l'U.V. de missiologie aux Facultés Catholiques de Lyon, 1981/82, et a bien voulu me communiquer ses notes.

6/ M.J. LE GUILLOU, « La mission en esprit d'œcuménisme », *Repenser la mission* (35e semaine de Missiologie de Louvain), Louvain, 1965, pp. 79-102.

7/ « Le témoignage commun », *Service d'Information*, Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, n° 44, 1980/III-IV, pp. 155-178 ; texte anglais *Common Witness*, WCC, Genève, 1980.

8/ J'ai raconté l'histoire de cette préparation à la consultation de la Société Européenne de Recherche Œcuménique à Münster i.W., 15-19 sept. 1980. Voir M. SPINDLER, « Gemeinsames Zeugnis als oekumenische Realität. Der Ertrag einer Untersuchung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe Rom-Genf », *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, publié sous la direction de P. LENGSFELD et H.G. STOBBE, Stuttgart, 1981, pp. 73-91.

9/ *Your Kingdom Come. Mission Perspectives* (Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Melbourne, Australie, mai 1980), Genève, 1980, pp. 193-207, notamment pp. 220s.

10/ Y. CONGAR, « Fifty years in quest of unity », *Lausanne 77. Fifty years of Faith and Order*, Genève, 1977, pp. 21-37 (p. 35).

11/ J. DESSEAUX, « Le point sur les dialogues et 'accords' œcuméniques », *Œcuménisme-Informations*, n° 85, mai 1978, p. 10.

témoignage commun ne représente pas la plénitude de la notion de mission ou d'évangélisation. C'est un acte missionnaire fragmentaire, un signe discret et inchoatif qui ouvre de belles perspectives à la fois missionnaires et œcuméniques. *Il existe déjà de nombreux signes d'une unité à ses débuts, que l'on rencontre déjà chez les disciples du Christ et des indications qu'elle se développe à bien des égards. Ce que nous avons en commun et l'espoir qui est en nous, nous permettent d'être audacieux dans l'annonce de l'Evangile et d'être confiants que le monde le recevra. Le Témoignage Commun est l'appel essentiel de l'Eglise et, d'une manière spéciale, il répond à l'esprit de cet âge œcuménique dans la vie de l'Eglise. Il exprime notre unité actuelle et augmente le service que nous apportons à la Parole de Dieu, en renforçant les Eglises à la fois dans la proclamation de l'Evangile et dans la recherche de l'unité totale* (n. 30).

Le témoignage commun n'est pas toute la mission et il n'est pas tout l'œcuménisme. Mais il faut renoncer définitivement à jouer à quitte ou double en mission ou en œcuménisme. Il faut se réjouir dans le Seigneur pour ce qui est réalisable et pour ce qui est déjà réalisé dans ce domaine. Le vécu du témoignage commun est d'ores et déjà considérable et constitue véritablement une tradition ecclésiale qui émerge selon des modalités diverses et dans des secteurs variés. Le document du Groupe Mixte commence par un inventaire rapide des initiatives existantes en fait de témoignage commun visible; ce sont souvent des expériences œcuméniques reçues comme telles mais dont la portée missionnaire était un peu passée inaperçue et devrait être mise en valeur: célébrations et pratique biblique communes, chants liturgiques et travail théologique communs, démarches politiques communes, programmes communs d'évangélisation directe et d'enseignement religieux, groupes informels et associations, conseils chrétiens au plan local, national, continental et intercontinental. Pour les Catholiques, un grand nombre de ces possibilités ont été codifiées dans un document du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens: « La collaboration œcuménique au plan régional, au plan national et au plan local » (1970). Pour les Protestants et les Orthodoxes, la Conférence missionnaire mondiale de Melbourne (1980) donne également des recommandations précieuses dans le rapport de la section III: « L'Eglise témoigne du Royaume » [9]. Je tiens à souligner qu'il ne s'agit pas seulement de documents qui planent au-dessus du réel: c'est aussi une réalité, la réalité étonnante du témoignage commun, allant parfois jusqu'au martyre. Les implications théologiques de cette réalité du témoignage commun n'ont pas encore été pleinement exploitées. Je tente cependant de tirer quelques conclusions.

Ma première conclusion porte sur la théologie de l'œcuménisme. Il est souvent question de stagnation œcuménique aujourd'hui et il est vrai qu'il ne se passe rien de très spectaculaire. Toutefois, des milliers d'actes œcuméniques fragmentaires sont posés partout dans le monde, donnant l'expérience fugitive et fragile de l'unité des chrétiens. Je souscris à l'interprétation donnée par le Père Congar lors du cinquantenaire du mouvement Foi et Constitution à Lausanne (1977)[10] et reprise par le chanoine Desseaux : *La vie œcuménique est devenue autre ; elle s'est banalisée, elle se vit maintenant jour après jour, à travers une multitude de micro-mutations discrètes, efficaces, quasiment imperceptibles à ceux qui ne sont plus sensibles qu'au sensationnel. Ces micro-mutations recréent chaque jour davantage le tissu conjonctif entre les Eglises, rétablissent progressivement la communion... Ensemble les chrétiens naguère face à face, se retrouvent côte à côte, au coude à coude, pour servir leurs frères et notamment les exploités, les torturés, pour leur annoncer l'Evangile des Béatitudes*[11].

Ma seconde conclusion se situe sur le terrain de la théologie missionnaire. Le témoignage commun est un fragment de mission qui ne s'intègre pas nécessairement dans une séquence d'actions missionnaires typiques. Il est parfois un peu gratuit et erratique par rapport aux programmes d'implantation d'Eglises ou de développement communautaire. Mais il n'en est pas moins authentique. La missiologie moderne soutient généralement une notion cumulative, « compréhensive » ou « holistique » de la mission et tout finit par être « mission ». Le vécu du témoignage commun nous incite à être plus modestes et nous fait prendre conscience qu'après tout, devant la misère du monde et la grandeur du Royaume, la mission sous quelque forme que ce soit se réalisera toujours de manière fragmentaire, pour ainsi dire en pointillé ; bien plus, nous comprenons que la mission n'échappe pas à la condition chrétienne commune, pécheresse mais pardonnée. Mais c'est dans la faiblesse que la puissance de l'Evangile se manifeste, à la gloire de Dieu.

C'est dans cet esprit que je désigne le témoignage commun comme une chance œcuménique et missionnaire que les Eglises peuvent et doivent mettre à profit et pour laquelle nous avons à rendre grâce et à nous réjouir.

La Haye, Marc Spindler

INDE : QUELQUES NOTES ET RÉFLEXIONS

par E.R. Hambye

situation des chrétiens

Il est toujours bien difficile de donner une vue d'ensemble sur les problèmes si divers qui concernent l'Inde. Le pays est en effet immense et fort varié. Quand il s'agit d'une minorité comme celle des chrétiens – quelque 2,8 % de la population estimée à plus de 685 millions – la difficulté se corse. Les deux tiers des chrétiens se trouvent dans le Sud, approximativement au-dessous d'une ligne tirée entre Goa à l'Ouest et Vijayawada à l'Est ; pourtant, au nord de cette ligne, il existe des implantations assez considérables du christianisme : par exemple, à Bombay et aux alentours, à Calcutta de même ; dans le plat pays du Gujarat comme au Chota-Nagpur dans la partie méridionale du Bihar ou encore dans les montagnes de l'Assam, celles qui surplombent la vallée du Bhramapoutra.

Sans doute ces seize millions de chrétiens sont-ils minoritaires. Ils appartiennent pour moitié à l'Eglise catholique, le reste étant en majorité constitué de Protestants et d'ex-Anglicans ; enfin, il y a environ 11 % d'Orthodoxes orientaux ou Syriens orthodoxes, et quelques autres groupes. Il ne faut pas oublier non plus que, parmi les Catholiques, se trouvent deux millions et demi d'Orientaux appartenant à deux Eglises, syro-malabare (tradition syro-orientale) et syro-malankare (tradition syro-occidentale). Ceci est un fait capital car, après des siècles d'expression latine, il faut bien avouer que cela fait aussi partie de l'œcuménisme. Ces Orientaux catholiques sont en train de participer vigoureusement à l'expansion chrétienne.

tradition d'œcuménisme

En Inde, chez les Protestants et Anglicans, l'œcuménisme n'est pas d'hier. Il date de plus de deux siècles. En effet, déjà au milieu du XVIIIe siècle, il y eut à Madras et ailleurs, des pasteurs luthériens piétistes qui servirent alors des communautés anglicanes : intercommunion de fait qui dura des années. En fin de compte, la plupart des chrétiens luthériens du pays tamoul devinrent anglicans sans trop s'en rendre compte.

Cependant, c'est surtout à partir de la seconde moitié du XIXe siècle que, dans les communautés issues de la Réforme, l'œcuménisme surtout pratique, se développa. Par exemple, c'est alors que les sociétés missionnaires tombèrent d'accord pour éviter la concurrence dans un territoire déterminé. Déjà avant la Grande Guerre, deux Eglises s'étaient unies, celle des Congrégationalistes et celle des Presbytériens. Aussi le Conseil National Chrétien de l'Inde avait-il été déjà fondé et il rassemblait dans son sein la plupart des représentants qualifiés de tous les Protestants et Anglicans.

L'après 1918 vit le mouvement vers l'unité prendre des ailes. Cela demanda du temps, du courage et de la persévérance. En 1927, l'Eglise anglicane en Inde, avec son évêque métropolitain à Calcutta, perdit, grâce à ses efforts, son caractère d'Eglise officielle. Ce fait – entre beaucoup d'autres – facilita grandement son travail pour l'unité. Grâce aussi aux contacts fréquents avec le mouvement œcuménique international, les négociations vers l'unité marchèrent avec plus d'élan et de réalisme. Les fruits en furent la création, en 1947, de l'Eglise de l'Inde du Sud, et en 1970, de celle de l'Eglise de l'Inde du Nord. Malheureusement, tant les Luthériens que les Méthodistes épiscopaliens refusèrent finalement de se joindre à ces Eglises unies. C'était dû à la fois à un manque d'ecclésiologie suffisamment ouverte, à une vision de l'avenir trop optimiste, à un attachement trop passionné à la communauté des origines, sinon, en particulier chez les Méthodistes, à des raisons financières. Il n'empêche que les Eglises luthériennes purent quand même se rassembler en une fédération à eux et les Méthodistes s'établirent plus récemment en Eglise indépendante de l'Eglise-mère des Etats-Unis.

Ces lacunes sont compensées par les développements de ces dernières années. Il y a trois ans, se constitua un comité central des deux Eglises de l'Inde du Nord et du Sud. En plus, l'Eglise syrienne de Mar-Thomas, d'origine orthodoxe mais fort évangélique de théologie et d'action, s'est

jointe à ce comité. Celui-ci s'est réuni plusieurs fois ; il vise à l'union dans une Eglise pour toute l'Inde. Les seuls obstacles qui ralentissent l'exécution de ce désir commun sont d'ordre plus pratique que théologique. Car depuis plusieurs années, ces trois Eglises sont en parfaite communion. Seule, l'Eglise de Mar-Thomas, orientale d'origine et qui a gardé certains aspects de son passé orthodoxe (célibat des évêques, liturgie syrienne simplifiée), voudrait garder son identité, un peu comme les Eglises orientales catholiques.

Un autre développement significatif eut lieu en octobre 1979. Le *Conseil National Chrétien de l'Inde* a alors changé son nom en *Conseil National des Eglises de l'Inde.* C'est ce qui permit aux Syriens orthodoxes – qui aujourd'hui sont particulièrement liés au patriarcat syrien orthodoxe d'Antioche (Damas) – d'être membres du Conseil. Ce changement de nom indique que l'aspect ecclésial du mouvement vers l'unité est désormais pris au sérieux.

catholiques et œcuménisme

A part des réunions occasionnelles et des contacts personnels, c'est presque exclusivement après Vatican II que les Catholiques de l'Inde entrèrent dans le mouvement œcuménique.

Le changement de cap se manifesta d'abord par la création d'une commission d'œcuménisme au sein de la *Conférence Episcopale Catholique de l'Inde* avec son comité central. Au cours des vingt dernières années, d'autres initiatives furent prises. La Semaine de prière pour l'Unité avec les autres chrétiens suit – avec quelques adaptations – la brochure publiée chaque année par Genève et le Centre Couturier de Lyon ; l'action sociale inter-chrétienne se manifeste à tous les niveaux ; des associations diverses se sont formées : celle qui réunit tous les collèges universitaires chrétiens de tout le pays, une association des théologiens – y compris, plus récemment, la branche indienne du groupe très actif des théologiens du tiers monde –, une association biblique et enfin, depuis 1959, l'association de l'Histoire de l'Eglise. Bangalore, grâce au nouvel esprit, est devenu presque exemplaire du point de vue du travail œcuménique en commun ; un centre œcuménique y fut fondé. Son initiateur et directeur pendant de longues années, est le P. M.A. Thomas, prêtre de l'Eglise de Mar-Thomas. Il est soutenu par toutes les Eglises, y compris l'Eglise catholique. C'est là qu'eut lieu pendant l'été 1978, l'assemblée générale

de la commission Foi et Constitution. La participation indienne n'y fut pas très remarquable, il faut le dire. Il ne faut pas oublier non plus qu'à Poona, depuis une bonne dizaine d'années, vit une communauté religieuse de femmes. Elle est composée de membres du couvent anglican local – des religieuses de Sainte-Marie originellement fondées à Wantage en Angleterre – et de religieuses de la congrégation du Sacré-Cœur (S. Marie-Sophie Barat), venues également d'Angleterre, avant la dernière guerre, pour lancer à Bombay un collège universitaire pour jeunes filles. Elles occupent l'ancien *ashram* fondé à Poona par le regretté Jack Winslow, il y a cinquante ans (fondation d'origine anglo-catholique qui disparut au cours de la dernière guerre). Les bâtiments de type indien servent admirablement à cet effort d'intégration œcuménique. Il a ses limites car l'intercommunion liturgique n'est pratiquée que dans le sens catholique, puisque les religieuses anglicanes sont admises à l'eucharistie catholique mais pas réciproquement. C'est un évêque anglican démissionnaire qui en est le visiteur officiel.

Plus importante encore fut la préparation en trois ans et la tenue à Nasrapur près de Poona, de la première réunion d'une conférence théologique de caractère entièrement œcuménique. Dans une demi-douzaine de centres bien choisis, on discuta les thèmes suivants: autorité, bible et tradition; l'unité visible et ses conditions; prêtre et fidèles; ministères; mariologie. En août 1972, quelque trente représentants de toutes les Eglises – y compris un représentant du Conseil Œcuménique des Eglises et un autre du Secrétariat romain pour l'Unité – discutèrent pendant une semaine les résultats envoyés par les groupes mentionnés. Il en sortit une série de déclarations. Cette réunion avait été intitulée: *Réunion nationale d'études sur Foi et Constitution* [1]. A certains égards, cette rencontre ressemblait à celles du groupe français des Dombes.

recul du mouvement

En dépit des espoirs suscités par cette conférence, cet effort remarquable n'a pas été poursuivi; pendant les dix dernières années, rien n'a plus été fait dans cette ligne. A cette réunion, on avait bien décidé d'établir de façon permanente une Commission indienne de Foi et Constitution, sans

1/ Rapport publié à Madras: *Christian Unity in India. Report of The National Faith and Order Study Conference*, Nasrapur, 9-16 août 1972, 50 p.

liens d'ailleurs avec celle de Genève (on visait en fait à poursuivre le travail théologique commencé), et même d'en arriver à fonder, à brève échéance, un Conseil National de toutes les Eglises, y compris les Orthodoxes et les Catholiques. En effet, avec l'exception récente signalée plus haut, la majorité des Syriens orthodoxes qui sont autocéphales avec un *catholicos* élu par ses pairs, ont toujours hésité et refusé d'appartenir au Conseil National des Eglises de l'Inde. Si ce nouveau Conseil National était mis en place avec la participation des Catholiques, les Syriens orthodoxes autonomes s'y joindraient.

Une des raisons majeures de cet arrêt très regrettable fut la suivante : deux des protagonistes de ce nouvel effort œcuménique, l'évêque de l'Inde du Sud, Leslie Newbigin, fort connu sur le plan international, et l'évêque catholique de Poona, William Gomes, ont démissionné très vite après la réunion de Nasrapur. Ils n'ont jamais pu être réellement remplacés. Comme quoi, même et surtout dans les relations œcuméniques, le rôle de personnalités inspirées et inspirantes est irremplaçable.

Autre recul dans l'ordre œcuménique : en janvier dernier, s'est tenue à Tiruchirapalli, ville centrale du pays tamoul, l'assemblée biennale des archevêques et évêques de l'Inde. Ils y ont réorganisé les nombreuses commissions qui en sont l'expression permanente et une des victimes fut la commission de l'œcuménisme. Elle fut intégrée à celle des Relations avec les non-chrétiens et à celle des Communications sociales. Sans doute, chacune garde quelque identité. En fait, on a l'impression que l'œcuménisme n'y a pas été traité aussi sérieusement qu'il le faudrait. Est-ce que cela signifie que la hiérarchie catholique en Inde ne s'intéresse plus guère à ce sujet capital ? Seule l'expérience des années à venir nous le dira.

persévérance, œcuménisme et évangélisation

Heureusement la base reste active. Les associations que nous avons indiquées continuent à travailler sans relâche. En octobre prochain, à l'assemblée triennale de l'association d'Histoire de l'Eglise, on célébrera à Madras la parution du premier volume d'une Histoire œcuménique de l'Eglise en Inde, projet lancé en 1974. Je pense que c'est une date dans le progrès des relations inter-chrétiennes dans ce pays.

Les échanges entre professeurs de séminaires se multiplient ; Bangalore

en est un exemple. Les traductions des textes scripturaires continuent sans désemparer, en particulier pour les langues hindi, mahratti, bengali. Un certain apostolat biblique se réalise souvent en commun.

En ce qui concerne le «tandem» œcuménisme/évangélisation, il faut sans doute distinguer des niveaux différents. S'il s'agit de l'expansion du christianisme proprement dit, il est clair que la coopération œcuménique est nulle. Il faudrait même avouer que les cas ne manquent pas où les Catholiques acceptent des Protestants dans leur Eglise, ou même des Syriens orthodoxes. Ces derniers se plaignent, d'une part, que les Catholiques syro-malankare dont la majorité vient de chez eux, suivent une politique plus ou moins active de prosélytisme parmi eux; ils regrettent aussi que les Pentecôtistes, surtout au Kérala, s'efforcent de faire des adhérents parmi les membres de leur Eglise orthodoxe.

Dans le domaine du dialogue avec les religions non chrétiennes, il y a eu et il y a toujours une collaboration, tantôt peu importante, tantôt intensive, entre chrétiens de diverses confessions. Dans toutes les journées d'études entre chrétiens, le thème du dialogue est mentionné ou étudié en commun. Ce fut le cas par exemple de la réunion théologique œcuménique à Alwaye, Kerala, en octobre 1980.

A la réunion de dialogue avec l'hindouisme, organisée par le Conseil Œcuménique des Eglises à Rajpur, au pied de l'Himalaya en mai 1981, des observateurs catholiques étaient présents.

Le Secrétariat romain pour les non-chrétiens possède en Inde un représentant permanent en la personne du P. Albert Nampiarambil. Il est membre de la congrégation syro-malabare des Carmes de Marie-Immaculée. Il est des plus actifs dans le domaine du dialogue et il organise fréquemment des sessions avec Hindous, Musulmans, etc.; presque toujours des Protestants et des Orthodoxes y prennent part.

Il faut également signaler que l'Institut Henry Martin d'Hyderabad, vieille fondation protestante pour le dialogue avec l'Islam, a parmi ses membres un capucin indien, le P. Anselme, formé à l'Université McGill de Toronto. Au niveau socio-caritatif de l'évangélisation, la collaboration entre chrétiens ne manque pas non plus. Comme c'est un domaine où les finances viennent nécessairement au premier plan, la collaboration s'affirme délicate, surtout au niveau national. Par exemple, il n'y a guère de relations étroites entre la Caritas-India et le C.A.S.A. (Association chré-

tienne pour l'action sociale), cette dernière émanant des Protestants et Orthodoxes. Mais au niveau local, il y a bon nombre d'initiatives interchrétiennes, dans les bidonvilles, dans les cas de grandes catastrophes naturelles (famine, inondations, sécheresse) et même dans une activité pastorale commune auprès des ouvriers des usines par exemple.

Dans toutes les Eglises, il existe un ferment d'inculturation, que ce soit dans le domaine liturgique ou théologique. On sent partout le désir d'être soi-même, de ne plus dépendre de l'Occident pour les idées, de créer une ou des théologies qui aient leurs racines dans la culture, les langues, les traditions les meilleures du grand pays. Ces tendances se manifestent dans des conférences multiples, comme celle, déjà mentionnée, des théologiens du tiers monde. La dernière se tint à Delhi en août 1981.

Pour l'instant, c'est sans doute la « théologie de la libération » qui jouit du plus grand impact. On le sait, elle provient de l'Amérique latine. Venue en Inde, elle s'adapte lentement aux conditions du pays. Elle a malheureusement tendance à être quand même une nouvelle forme d'importation et il faudra quelque temps avant qu'elle ne s'enracine dans le sol indien. Cette théologie de la libération prendra sa forme par la contextualisation dont elle se fait le grand propagandiste.

Dans une autre ligne, fort différente mais sans doute complémentaire, il ne fait pas de doute que Mère Térésa et ses sœurs, ainsi que ses frères – dont le co-fondateur, Travers-Ball, s'était beaucoup intéressé à l'œcuménisme durant ses premières années missionnaires en Inde – jouent un rôle œcuménique non négligeable. C'est le cas tant au niveau des relations entre chrétiens qu'à celui des relations avec les membres des autres religions. Cette ligne est non seulement acceptée mais désirée. A certains égards, elle cimente, unit et aide à la collaboration pratique dans bien des domaines.

conclusion

Les obstacles restent nombreux, parfois importants.

L'Inde reste un pays de traditions vivaces et les chrétiens n'y échappent pas. Chaque famille chrétienne reste attachée de tout son cœur aux traditions de sa communauté, qu'elle soit baptiste, méthodiste, anglicane, orthodoxe, catholique. Un certain piétisme qui correspond à la *bhakti*

hindoue – sinon musulmane en Inde – continue à nourrir la vie de la plupart des chrétiens. Ce n'est pas nécessairement un obstacle en soi mais cela fait partie de cet attachement aux traditions. Même dans les Eglises déjà unies, il y a une difficulté d'intégration, même en liturgie. Par exemple, la belle liturgie de l'Eglise de l'Inde du Sud n'est pas aussi généralisée qu'on pourrait le croire, le désirer même.

Aussi, les progrès théologiques vers des synthèses indo-chrétiennes qui, éventuellement, pourraient former des bases pour des unions futures, atteignent peu la majorité des chrétiens; c'est grave car cette situation tend à rendre les efforts théologiques artificiels, sans contact avec la base. C'est l'une des expressions d'un cléricalisme souvent très lourd dont toutes les Eglises chrétiennes, y compris l'Eglise catholique, souffrent encore et toujours.

De plus, les communautés chrétiennes indiennes ont tendance, actuellement, à se tourner vers leurs problèmes internes. Cette attitude est due à de nombreux facteurs dont le plus urgent semble être le suivant: il s'agit de résoudre les problèmes internes des Eglises unies, tels que celui des propriétés, des finances et des pasteurs; chez les Catholiques, parce qu'ils se sentent en progrès, la préoccupation œcuménique apparaît lointaine et sans importance immédiate.

Il ne fait pas de doute, qu'à part certains cercles éclairés et actifs, le mouvement œcuménique indien a commencé à marquer le pas. Certains critiquent souvent les interventions romaines; mais en ce qui concerne l'œcuménisme et l'Inde, il me paraît certain que, sans l'impulsion donnée constamment par le Secrétariat romain, les chefs de l'Eglise en Inde ne continueraient pas à aller de l'avant. Ce n'est pas le cas heureusement.

New Dehli, E.R. Hambye sj

■ Mgr René CORDIER, responsable de l'**Aide aux Missions d'Afrique,** qui a souvent présenté la Bible à des catéchistes, des fidèles et des hommes en recherche, nous livre le fruit de son expérience pastorale avec une première série de trois cassettes: *1/Dieu parle, comment l'écouter – la Création, 2/Les Patriarches, 3/Moïse: l'Exode – l'Alliance.* Cette collection fait partie d'un ensemble édité par les Editions du Paroi qui répond aux besoins des catéchistes et des chrétiens en proposant des «sessions bibliques et doctrinales à domicile» (82, rue Dutot, 75015 Paris).

L'ŒCUMÉNISME EN CORÉE DU SUD

par Marcel Pelisse

Dans le monde de « religiosité » qu'est la Corée du Sud, ni le catholicisme ni le protestantisme ne semblent avoir suffisamment fait le tour des richesses de leur foi, pour être sensibles à l'œcuménisme et le pratiquer. Du reste, en Europe, l'œcuménisme a mis trois cents ans pour voir le jour, même si le grand Bossuet, dans son *Histoire des variations des Eglises protestantes* a inspiré les déclarations sur les libertés...

La grande différence qu'il y a entre l'introduction du catholicisme par des lettrés confucéens, au moment du Royaume Ermite en 1784, et celle du protestantisme par des pasteurs presbytériens en 1884, au moment de l'ouverture de la Corée au monde occidental, fait qu'on les considère comme deux religions différentes, avec un vocabulaire et une culture distincts. Leur appellation en langue coréenne marque cette différence: Chen-Ju-Kyo = religion du « Maître du ciel » pour le catholicisme et Ki-Do-Kyo = religion « chrétienne » pour le protestantisme, si bien que ce dernier s'est attribué pour lui tout seul le nom de « chrétien »...

En Corée du Sud, il y a actuellement 1.500.000 Catholiques répartis dans treize diocèses. Par ailleurs, il existe vingt dénominations protestantes. Mais sous la dénomination presbytérienne, on compte en fait cinq Eglises différentes, avec en plus d'autres divisions à l'intérieur d'elles-mêmes. On compte, d'autre part, un grand nombre d'Eglises « libres », indépendantes de toute structure et il est vraiment difficile de bien distinguer. En tout cas, le nombre officiel de dénominations inscrites au Ministère de l'Information et de la Culture coréen est de 52.

La plus grande des Eglises presbytériennes compte près de 1.300.000 fidèles et les Méthodistes 700.000 ; mais les Luthériens ne sont pas 2.000,

les Anglicans moins de 50.000 et les Orthodoxes n'ont qu'une petite paroisse à Séoul. Donc, mis à part les Presbytériens, le dialogue œcuménique doit surtout s'engager avec des groupes fondamentalistes qui sont peu liés ou même pas du tout liés aux grandes Traditions chrétiennes.

C'est un fait connu que quiconque débarque en Corée est frappé par le nombre de clochers qu'il découvre dans la capitale et cela reste vrai pour la province. L'évangélisation a ici un grand succès; le christianisme y connaît peut-être le taux de croissance le plus élevé du monde: il double en effet ses effectifs tous les dix ans et le nombre des chrétiens en Corée, augmente quatre fois plus vite que l'ensemble de la population. De 370.000 en 1940, les Protestants sont passés en 1980 à six millions et peut-être plus. De leur côté, les Catholiques sont passés de 160.000 en 1945 à 1.300.000 en 1980. En 1981, l'augmentation a été de 10 %, ce qui est modeste par rapport aux Protestants.

D'après les *Topic News* du journal *Dong-A* de la mi-septembre 1979 à Séoul, 2.930.000 habitants sur les huit millions que comptait la capitale – soit 37 % de la population – fréquentaient l'église catholique ou le temple protestant. Sur l'ensemble du pays, 25 % de la population fréquentaient cinq à six mille temples ou églises. Le journal donnait ces chiffres après les événements sociaux de l'été 1979, c'est dire que le christianisme représente en Corée du Sud une force que le pouvoir civil n'avait jusqu'alors pas très bien perçue...

De fait, la politique a souvent été occasion de collaboration entre Dénominations. Ainsi on peut voir des « petits-déjeuners-de-prière » en faveur du régime, tenus par des pasteurs dans tel ou tel grand hôtel de la ville. Et dans les dernières années de la décennie 70-80, les veillées de prière de l'Eglise catholique pour la défense des droits de l'homme ont vu côte à côte Catholiques et Protestants qui se sont également retrouvés ensemble en prison pour la même cause.

En ce qui concerne l'évangélisation, la vision missionnaire protestante est ici soutenue par cette « idée-force » que tout doit être mis au service de l'expansion : on cherche le nombre au détriment de la qualité, on se dispute les « clients », on fait du porte à porte, on adapte l'Evangile aux circonstances, etc., en se disant que lorsque tous les gens seront devenus « pareils », ils se comprendront et s'uniront ! D'où ce nombre effarant de collèges-séminaires protestants qui forment des pasteurs « à la pelle » – si on peut dire – lesquels font chacun leur paroisse sans perspective ecclé-

siale... L'Eglise catholique aussi, malgré sa structure très forte, n'est pas sans être influencée par cette façon de faire: tendance à baptiser rapidement par exemple. Elle aussi semble, pour l'instant, très préoccupée de sa croissance numérique et de son développement matériel. L'approche de son bi-centenaire avec un approfondissement de sa foi, lui donne l'envie et le désir de s'affirmer davantage.

Quant à l'Eglise de l'Unification de M. Moon Sun-Myong qui traîne ses filets dans le monde entier, elle est à côté de la plaque de l'œcuménisme car elle raconte des aberrations sur Jésus Christ et l'homme. De plus, sous couvert d'œcuménisme, elle exige que les gens quittent leur propre dénomination pour venir à elle, ce qui est anti-œcuménique. Aussi existe-t-il, ici comme en Europe, une sorte de comité de défense, dirigé par un pasteur, qui publie des tracts pour mettre en garde les Eglises protestantes contre le danger que leur fait courir le «Moonisme».

Chaque dénomination, y compris l'Eglise catholique, a tellement de catéchumènes, qu'elle n'a pas le temps de penser à l'œcuménisme! La grande difficulté pour l'ouverture est à chercher dans la mentalité coréenne dont «l'arrière-fond» est confucéen. Les relations sont verticales, très peu horizontales: ces dernières s'expriment à travers une multitude de groupes. Dans une société confucéenne, le besoin du groupe est primordial; il est assez fermé et a très peu, ou pas du tout, le sens de l'autre. Si bien que l'esprit d'unité est moins fort que le besoin de se définir en opposition à autrui, ce qui semble dû par ailleurs à l'insécurité ressentie quand la foi s'impose à une culture étrangère sans adaptation.

De plus, chez les Protestants, il n'y a pas de vocabulaire pour distinguer l'Eglise universelle, Peuple de Dieu, de l'Eglise locale, de la cellule paroissiale qui, chez eux, ne regroupe souvent que deux à trois cents personnes. Même à l'intérieur d'une grande dénomination, comme les Méthodistes par exemple, la collaboration entre pasteurs est très difficile car chacun d'eux veut être chez lui: il manque une théologie de l'Eglise.

Il y a une Bible œcuménique dont le seul mérite est d'exister car elle n'a rien d'une traduction scientifique et c'est gênant pour faire de l'exégèse. Elle a été faite en collaboration catholique-protestante mais les pasteurs des dénominations qui n'ont pas participé aux travaux, l'interdisent à leurs fidèles et conservent leur vieille traduction. Cependant, elle est utilisée dans toute l'Eglise catholique et aussi chez de nombreux jeunes protestants qui se posent des questions sur l'Eglise catholique dont ils ne

connaissent souvent que les critiques des pasteurs au sujet du culte marial. C'est l'ignorance complète aussi de l'évolution de l'Eglise catholique avec Vatican II.

La soif de la Parole de Dieu est très intense en Corée et c'est sans doute un très bon signe et une pierre d'attente pour l'œcuménisme. Les Catholiques sont en train de rattraper leur retard en ce domaine mais les interprétations fondamentalistes et erronées de nombreuses dénominations brouilleront les cartes encore longtemps. N'empêche que de nombreux jeunes se réunissent pour lire la bible et partager leur vie.

Si rien n'est fait au niveau officiel, des efforts sont réalisés au niveau individuel mais ils s'arrêtent dès que le pasteur ou le prêtre est changé... Tel pasteur américain, professeur de théologie, amène chaque année, en janvier, ses élèves à la cathédrale catholique de Séoul pour assister à la messe et rencontrer des prêtres... Tel prêtre catholique, à Pusan, connaît tous les pasteurs de la ville et a une réunion mensuelle de prière avec eux... Dernièrement à la télévision, dans un panel réservé aux Protestants qui, eux aussi, vont fêter le centenaire de leur entrée en Corée, six pasteurs de différentes dénominations discutaient du développement de leurs Eglises et de leur pastorale missionnaire, en référence à l'Eglise catholique, disant qu'il était temps pour eux d'arrêter leur prédication eschatologique sur les fins dernières, pour faire comme l'Eglise catholique, c'est-à-dire prêcher Jésus Christ ; ce faisant, ils citaient un livre de doctrine catholique qu'ils avaient en main...

L'évêque catholique de InChon, chargé de l'œcuménisme au sein de l'épiscopat coréen, a le souci d'établir des contacts avec les frères séparés, d'autant plus que si le Pape Jean-Paul II vient en Corée pour les fêtes du bi-centenaire, il voudra rencontrer les responsables des autres Eglises. Mgr McNaughton, missionnaire de Maryknoll, issu lui-même d'une famille protestante, est en train de mettre sur pied une équipe de prêtres, religieuses et laïcs, pour informer les paroisses en publiant les accords théologiques conclus par l'Eglise catholique avec les grandes Dénominations, pour sensibiliser les chrétiens, pour lutter contre cette méconnaissance mutuelle et favoriser l'ouverture qui, semble-t-il, doit venir de l'Eglise catholique. Celle-ci porte en elle-même l'œcuménisme et la foi protestante est trop limitée et individualiste (Dieu et moi); c'est à l'Eglise catholique de s'ouvrir avec sa conscience ecclésiale, même s'il n'y a pas de réponse immédiate car elle porte cette responsabilité.

Il faut reconnaître que la vision de l'Eglise se confond ici avec celle du Royaume et que toutes les dénominations, y compris l'Eglise catholique, travaillent, à la limite, pour l'Institution plus que pour le Royaume. Pour que les dénominations puissent reconnaître dans l'Eglise catholique un partenaire valable, bien que différent d'elles qui sont piétistes et sans sacrements, il faut sans doute que l'Eglise catholique aussi change car les paroisses ne sont guère accueillantes et le prêtre ignore ni plus ni moins le pasteur qui est à deux pas de chez lui. Et si, en chaire, il ne parle pas contre les Protestants, dans sa catéchèse il n'est rien fait pour dire que le Corps du Christ est malade, qu'il doit se renouveler et guérir par nos propres vies converties... Malheureusement, on a l'impression que des deux côtés on est habitué à ce que le Corps du Christ soit et reste écartelé. Mais ici comme ailleurs, les chrétiens sont prêts à travailler à l'unité qui, pourtant, reste un don, car en Jésus Christ on ne peut qu'être « un ».

Pour la Semaine de l'Unité de cette année 1982, la Communauté de Taizé a organisé une « semaine-retraite-prière » dans ses locaux, du 18 au 22 janvier, semaine qui a culminé dans une liturgie de la Parole célébrée dans une paroisse anglicane de Séoul.

1784... 1984 : le catholicisme va fêter son bi-centenaire, le protestantisme son centenaire. Puissent-ils connaître un renouveau spirituel et une vraie conversion intérieure, se souvenant que l'Eglise n'est pas le Royaume mais son signe et sacrement pour tout le peuple coréen.

Séoul, Marcel Pelisse mep

■ **Proverbes et dictons arabes.** *Algérie, Tunisie, Maroc, Sahara.*

Cet ouvrage de 260 pages, format 22/28, 113 photographies, comporte un texte arabe avec transcription phonétique et une traduction française. La première partie est à l'usage des lecteurs qui n'ont pas abordé la langue arabe. Depuis 14 siècles, deux civilisations, la chrétienne et la musulmane, se côtoient sans tellement se comprendre; elles se sont affrontées souvent mais se sont aussi communiqué quelque chose de leurs valeurs. A ceux qui fréquentent des Musulmans, ce livre ouvrira les yeux sur une civilisation qui leur est mystérieuse; il les aidera à regarder avec sympathie, à lier amitié sans rien perdre de soi-même et, mieux encore, à acquérir une nouvelle dimension d'humanité. – Chez l'auteur: P. Roger DUVOLLET, Collège St-Georges, 70000 Vesoul.

...EN TANZANIE

par Etienne Sion

Le Mouvement Œcuménique a été défini par le Concile Vatican II comme un mouvement de l'Esprit pour amener toutes les Eglises et tous les chrétiens vers l'unité. « Père, qu'ils soient un comme nous sommes un » (Jn 17,11). Tout ce qui contribue donc au rapprochement des chrétiens peut être qualifié d'œcuménique, à quelque plan que ce soit, au plan social comme au plan religieux. C'est dans ce sens que je voudrais parcourir rapidement la situation œcuménique en Tanzanie.

Pour la clarté de cet exposé, j'ai divisé le sujet en deux parties. Premièrement, ce qui s'est fait à propos de l'œcuménisme en Tanzanie dans les dix dernières années, au plan national et régional ; deuxièmement, quelques réflexions personnelles. Ces quelques notes sont nécessairement limitées car je parle en tant que prêtre missionnaire catholique en Tanzanie. Je n'envisage dans ce bref exposé que les relations entre l'Eglise catholique et les différentes Eglises travaillant en Tanzanie. Je ne traite pas des relations que les Eglises protestantes, anglicanes et pentecôtistes ont entre elles.

1. Au niveau national

L'Eglise catholique de Tanzanie s'est toujours refusée à faire partie du Conseil des Eglises de Tanzanie (C.C.T.) dont l'origine remonte à 1934, ce qui ne l'empêche pas d'entretenir d'excellentes relations avec ce même C.C.T. Pendant la célébration du Centenaire de l'Eglise catholique en Tanzanie, au cours d'une cérémonie œcuménique le 20 juillet 1968, il a été proposé de former un Conseil Œcuménique commun entre la Conférence Episcopale de Tanzanie (T.E.C.) et le Conseil des Eglises de Tanzanie (C.C.T.) – en anglais, « T.E.C.-C.C.T. Ecumenical Council ». En novem-

bre 1970, pendant la session plénière de la Conférence Episcopale, la question a été étudiée. Il a été décidé que ce Conseil servirait d'organe officiel pour un dialogue œcuménique au plus haut niveau ecclésiastique. Il comprendrait en substance les responsables de la Conférence Episcopale et du C.C.T. Ce Conseil aurait un statut consultatif en ce qui concerne toute question pastorale et toute contribution des Eglises au développement humain et social. De plus, ce Conseil permettrait de s'adresser à la nation d'une seule voix pour le bien commun de la société et de donner des directives pour tout ce qui touche la morale publique, la justice sociale, les droits de l'homme, la liberté de la religion, etc.

Durant leur session plénière de juillet 1973, les évêques ont nommé l'Archevêque de Dar Es-Salaam, son Eminence le Cardinal Rugambwa, l'archevêque de Tabora, Mgr Mihaye et le président de la Conférence Episcopale, Mgr J. Sangu, comme membres de ce Conseil. De son côté le C.C.T. a nommé trois représentants, l'archevêque anglican, J. Sepeku, l'évêque morave, T.H. Kisanji et l'évêque luthérien, S.R. Moshi. Très vite, ce Conseil fut connu sous le nom de « Kamati ya Wazee », c'est-à-dire le Conseil des Sages. Après une ou deux entrevues avec le Président de la République, Mwalimu J. Nyerere, à propos de certains abus dans le pays, on n'a plus entendu parler du Conseil des Sages, du moins en ce qui concerne les relations avec l'autorité suprême du pays. Il semble que le rôle de Sage soit un rôle bien lourd à porter en face de la nation...

Les chrétiens de Tanzanie travaillent ensemble dans certains projets de développement afin de témoigner de leur foi commune. Par exemple, il y a coopération entre la Conférence Episcopale, le C.C.T., le BAKWATA (représentant les Musulmans) et le Gouvernement, à propos de l'éducation des enfants et des jeunes; il y a projet de coopération entre les librairies chrétiennes; il existe un projet de création d'une Agence des Eglises de Tanzanie (W.A.M.A.) pour faciliter les importations de marchandises dont les Eglises ont tout particulièrement besoin. Mais c'est surtout dans quatre domaines qu'une coopération existe: les domaines de l'éducation et de la communication, les domaines biblique et médical.

éducation

Comme la Tanzanie est officiellement un Etat laïque – en ce sens qu'il ne professe aucune religion officielle – le Gouvernement n'a pas créé de Faculté d'Etudes religieuses à l'Université de Dar Es-Salaam. Depuis plu-

sieurs années, des pourparlers sont en cours entre la Conférence Episcopale, le C.C.T. et le BAKWATA d'une part, et l'Université représentant le Gouvernement d'autre part, pour créer ensemble un Sous-Département de Philosophie et d'Etudes religieuses. Les difficultés ont été aplanies et il semble que le dernier obstacle soit seulement une question financière, chaque organisation ayant à payer sa quote-part. Sitôt que les fonds seront trouvés, le Sous-Département pourra fonctionner sous l'autorité du Ministère de l'Education. La Conférence Episcopale prévoit cinq candidats pour la première année dont le sujet principal serait l'éducation; ils seront employés par l'Eglise, leurs études terminées.

En ce qui concerne l'enseignement religieux dans les écoles secondaires, un programme commun en préparation depuis 1972, écrit en langue vernaculaire et adapté aux coutumes du pays, a été officiellement approuvé par le C.C.T. et la Conférence Episcopale en juillet 1979. Il a été mis à l'essai dans six régions du pays: Dodoma, Mbeya, Bukoba, Tanga, Tabora et Dar Es-Salaam. En général, ce programme a été bien accepté, le plus grand problème restant le manque de professeurs pour enseigner la religion et l'absence de manuels. Dans les années à venir, un effort sera fait dans cette direction avec, en particulier, la création d'un cours de trois ans pour la formation de professeurs à plein temps. De plus, en 1980, trois personnes ont été nommées et relevées de toute autre fonction pour une période de quatre ans afin de préparer les manuels nécessaires.

communication

Depuis janvier 1978, le Comité national chrétien pour la Radiodiffusion a été créé. Quinze membres en font partie, sept représentant la Conférence Episcopale (T.E.C.), sept représentant le Conseil des Eglises (C.C.T.) et un membre représentant la Radio tanzanienne qui est automatiquement secrétaire de ce comité. Parmi les membres on compte deux évêques – un Catholique et un Protestant – des membres du clergé et des laïcs. Ce comité se réunit quatre fois par an; toutes les dépenses sont payées par la Radio tanzanienne. Le principale tâche du comité est d'informer les organismes ecclésiaux sur la réalisation des programmes et de conseiller la Radio tanzanienne pour une radiodiffusion chrétienne.

Le Gouvernement a accordé quatre heures d'émission religieuse à la radio, qui sont divisées équitablement entre Chrétiens et Musulmans; à leur tour, les chrétiens ont divisé leur part entre la T.E.C. et le C.C.T. Les

événements importants sont retransmis en direct alternativement, par exemple Vendredi-Saint et Pâques, Noël : la messe de minuit et la messe du jour. Consécrations d'évêques et ordinations sont enregistrées et retransmises le dimanche suivant. Une table ronde sur la Bible est diffusée régulièrement chaque dimanche après midi. Notons en passant qu'il n'y a pas de télévision en Tanzanie si ce n'est sur l'île de Zanzibar. La télévision de Zanzibar a accordé chaque dimanche un tout petit quart d'heure d'émission religieuse préparée œcuméniquement par les Catholiques, les Anglicans et les Luthériens.

La plupart des journalistes et speakers du pays ont été formés dans un Centre tenu par les Protestants, soit à African Literature Centre KITWE en Zambie, soit au Centre de communications de la Conférence de toutes les Eglises d'Afrique à Nairobi, au Kenya.

travaux bibliques

En 1963, les évêques catholiques de l'Afrique de l'Est et du Centre se sont réunis à Dar Es-Salaam, le sujet étant la traduction de la Bible en langues vernaculaires. En ce domaine, les Protestants ont toujours été en avance sur les Catholiques. La Bible était déjà traduite en swahili ; aussi, dans les pays où le swahili était parlé, la hiérarchie catholique a adopté le texte swahili protestant, en ajoutant les livres deutéro-canoniques et des notes (version simplifiée des notes de la Bible de Jérusalem). Une heureuse initiative !

Bien plus, après cette conférence plénière, les évêques catholiques de Tanzanie se sont mis d'accord pour créer une commission mixte T.E.C.-C.C.T. chargée de traduire la Bible en swahili moderne. Le Nouveau Testament est paru en 1979, l'Ancien paraîtra en 1982. L'exemple tanzanien semble être suivi par plusieurs autres pays africains.

médecine

Du point de vue médical, il existe une bonne coopération œcuménique entre les Corps médicaux représentant les différentes Eglises. En 1972, le « Joint Christian Medical Board » a été créé par la Conférence Episcopale et le Conseil Œcuménique des Eglises. Le but de cette association chrétienne médicale en Tanzanie est d'abord de servir les Eglises. De plus,

elle sert d'interlocuteur entre le Ministère de la Santé, la «Sécurité Sociale» et les agences volontaires. Dès le début elle a été bien acceptée par le Ministère de la Santé et la Sécurité Sociale dont les responsables préfèrent consulter des professionnels pour les questions médicales.

2. Au plan régional

Si les missionnaires catholiques se sont «partagé» le pays suivant les Instituts et Congrégations: les Pères Blancs à l'Ouest, les Spiritains à l'Est, les Bénédictins au Sud, etc., les missionnaires protestants en ont fait autant. Le pays a été divisé en sphères d'influence. Grosso modo on peut dire que les Anglicans suivant Livingstone se sont installés principalement dans le Sud du pays, les Luthériens dans le Nord-Est, l'extrême Nord-Ouest et le Sud-Ouest, les C.M.S. au Centre, les Moraves à l'Ouest suivant une ligne Tabora, Sikonde, Mbeya, Tukuyu, etc. Ce qui fait que du point de vue pratique aujourd'hui, la situation œcuménique est très différente suivant les régions.

Dans certaines régions, le problème œcuménique ne se posait pratiquement pas jusqu'à ces dernières années. Je pense en particulier au diocèse de Sumbawanga où la population est catholique à presque 50 %, le reste de la population étant encore païenne. Par contre, le diocèse voisin de Mbeya érigé en 1954, se trouve dans une situation œcuménique très différente. Les Catholiques sont en minorité. La majorité des chrétiens sont moraves, fortement implantés dans la région depuis la fin du XIXe siècle. On trouve aussi des Luthériens, des Anglicans et des Baptistes. Depuis 1950, plusieurs Eglises pentecôtistes se sont implantées ainsi que les Adventistes. D'autre part, des Eglises indépendantes venant du Malawi et de Zambie ont fait leur apparition, comme la «Ngemela Church» qui autorise la polygamie, etc. Dans trois régions de Tanzanie, l'œcuménisme semble être une préoccupation majeure des Eglises, au point qu'une commission œcuménique a été établie.

La première commission a été créée le 2 octobre 1967 par l'évêque anglican de Masasi et les évêques catholiques de Ndanda (aujourd'hui diocèse de Mtwara) et Nachingwea. La seconde commission a été établie en 1970 par les évêques anglican et catholique de Songea. L'activité œcuménique dans ces deux régions est bien plus avancée qu'ailleurs. Cela est dû principalement au fait que les Anglicans sont de tendance «High Church» d'Angleterre avec une liturgie à caractère très catholique et une théologie

dogmatique et morale proche de la théologie catholique. C'est en fait une situation unique en Tanzanie et peut-être même en Afrique.

Parmi les activités œcuméniques courantes qui sont le fruit de ces deux commissions, signalons entre autres:

- la Semaine de l'Unité en janvier, avec lettre commune des évêques anglicans et catholiques;
- des processions et offices communs les Jeudi et Vendredi-Saints, la veille de la Pentecôte, les jours de la fête des Martyrs de l'Ouganda et du Christ-Roi, la veille de Noël;
- une liturgie commune de la Parole utilisée le dimanche dans les postes où le prêtre ne peut être présent;
- l'enseignement de la religion dans les écoles primaires suivant un programme commun et avec les mêmes livres;
- de fréquentes réunions entre conseils paroissiaux anglicans et catholiques;
- l'emploi de lieux de culte communs;
- la traduction en swahili de l'Accord sur l'Eucharistie entre Anglicans et Catholiques.

Un rapport de toutes ces activités est publié régulièrement par la revue «One in Christ».

Depuis plusieurs années dans le diocèse de Mbeya, il existe un Comité diocésain pour l'œcuménisme. En 1975, l'évêque catholique de Mbeya a suggéré au comité d'étudier le problème des mariages mixtes du point de vue pastoral. Les membres du comité ont décidé d'inviter deux ou trois délégués des Eglises travaillant dans la région; c'est ainsi que s'est créée la Commission pour l'unité des Eglises dans la région de Mbeya. En ce moment, elle comprend des représentants de cinq Eglises: catholique, anglicane, luthérienne, morave et baptiste.

Depuis cinq ans, la commission a tout spécialement étudié le problème pastoral des mariages mixtes et l'enseignement en commun de la religion dans les écoles primaires. En mai 1978, les responsables de quatre Eglises se sont réunis sous la présidence de Mgr J. Sangu, évêque catholique de Mbeya. Ils ont reçu le rapport de la Commission œcuménique sur les mariages mixtes et ont proposé de mettre à l'essai ses recommandations pour une période indéterminée.

Quant à l'enseignement en commun de la religion dans les écoles primaires, ils ont tous admis que c'était une chose nécessaire pour la région où la catéchèse n'était enseignée que dans peu d'écoles. Ils ont demandé à la Commission: 1/ d'étudier plus à fond la question et de proposer un programme commun, 2/ de former des catéchistes pour enseigner la religion. Les membres de la Commission ont pensé que le mieux était de partir de ce qui existait déjà. Le C.C.T., sous l'impulsion des Luthériens, venait juste de publier un manuel œcuménique pour les sept années d'école primaire [1]. Après deux années de recherche et de collaboration, les sept manuels de catéchèse publiés par le C.C.T. ont été révisés et même, celui de la dernière année (niveau VII) a été entièrement ré-écrit, pour satisfaire la demande des Catholiques. Le premier livre paraîtra prochainement en 1982.

Outre ces deux sujets importants, la Commission a pris à cœur d'éveiller les consciences au besoin de prier ensemble, par exemple pendant la Semaine de l'Unité des chrétiens, le Vendredi-Saint et l'octave de l'Ascension à la Pentecôte. Elle a organisé un séminaire pour prêtres et pasteurs en juillet 1980; le but était de familiariser les participants avec les problèmes œcuméniques du moment et d'essayer de voir ce qui pourrait être fait dans la région pour améliorer les relations entre Eglises. Vu le succès de ce séminaire, un autre est prévu pour octobre 1982, il se situera sur un plan beaucoup plus théologique.

Mentionnons enfin certaines initiatives dans la région de la capitale. La plus importante, sans aucun doute, a été la construction de la Chapelle œcuménique sur le campus de l'Université; elle a été inaugurée en 1974. Dans cette chapelle, des offices religieux communs ont lieu, plus spécialement pendant la Semaine de l'Unité des chrétiens et la fête de Noël. En 1978, une soirée cinématographique avec la première projection publique du film tanzanien: *The world is one* a été organisée, ainsi qu'une réception des membres du « Logos » (bateau de la Société Biblique) avec en contrepartie une visite du bateau.

Une autre heureuse initiative, c'est la participation des Eglises à la Foire Internationale de Dar Es-Salaam. Depuis 1965, les Eglises ont en commun un pavillon de 50 m² où les différentes activités ecclésiales sont

1/ *Kueni katika Imani* a été rédigé avec la collaboration des Eglises luthérienne, anglicane, mennonite et morave; l'Eglise catholique ne fait pas partie du C.C.T.

exposées. Le succès de ce pavillon est dû en grande partie à la participation des chorales des diverses églises de la capitale. On a estimé à plus de 10.000 le nombre de personnes qui visitent chaque année ce pavillon.

Signalons pour terminer ce tour d'horizon que les Anglicans ont demandé au Cardinal Rugambwa d'envoyer un prêtre catholique pour travailler avec eux à la « Mission to the Seamen » – équivalent de Stella Maris pour les Catholiques. Depuis deux ans, un Père Blanc travaille en étroite collaboration avec les Anglicans, utilisant leur église et les différentes facilités qui y sont attachées.

3. Quelques remarques

En survolant rapidement la situation œcuménique du pays comme nous venons de le faire, on est surpris de constater que beaucoup de choses se font en Tanzanie, au plan social et au plan religieux. On est à même de penser que les chrétiens de Tanzanie sont bien avancés sur la voie œcuménique qui mène à l'Unité. Les brèves réflexions qui suivent voudraient aider à avoir une vue réaliste de la situation et à prendre conscience de certaines lacunes pour pouvoir davantage avancer ensemble vers l'Unité.

– La première remarque qui s'impose est qu'il y a un immense fossé entre ce qui se fait, d'une part au niveau de la Conférence Episcopale de Tanzanie et du C.C.T. et, d'autre part au niveau des diocèses. De fait, il n'y a pratiquement pas de communication entre la Conférence Episcopale et les différents diocèses du pays. La Conférence Episcopale a officiellement créé en 1969 une Commission chargée de l'Œcuménisme. Cette commission comprenait en 1970 cinq évêques et devait coordonner toutes les activités œcuméniques du pays. De plus, elle était assistée d'un comité technique composé de prêtres qui, de par leur formation théologique et leur expérience pastorale, pouvaient entreprendre recherches et études et proposer des points de discussion. En 1977, on constate une marche en arrière. Plus question de comité technique; un seul membre dans la commission pour l'œcuménisme: l'évêque de Zanzibar. En 1978, un secrétaire à temps partiel est venu augmenter les effectifs! On serait en droit d'attendre de cette commission quelques directives, informations, sessions, etc. pour promouvoir l'œcuménisme. On reste sur sa faim... La Commission Episcopale pour l'Œcuménisme n'a pas accusé réception du rapport sur les mariages mixtes préparé par la Commission des Eglises de la région de Mbeya. Cette commission pour l'œcuménisme

ne semble pas avoir d'utilité au sein de la Conférence Episcopale. Tout ce qui se fait sur le plan œcuménique à ce niveau, en collaboration avec le Conseil des Eglises, se fait sur l'initiative des autres commissions épiscopales.

Dans sa session de 1970, la Conférence Episcopale a passé une résolution : que dans chaque diocèse un « directeur » pour l'œcuménisme soit nommé. Dans la plupart des diocèses, un tel « directeur » n'existe pas. Or, si l'on veut vraiment favoriser l'œcuménisme en Tanzanie, il me semble nécessaire de nommer une personne – prêtre ou laïc – intéressée par l'unité et chargée d'animer et de développer l'action œcuménique dans le diocèse. De plus, cet animateur doit être en contact régulier avec les divers animateurs diocésains par l'intermédiaire de la Commission Episcopale pour l'Œcuménisme.

– Deuxièmement, dans le compte rendu des activités que nous avons esquissé, rien n'a été dit sur les relations avec les Eglises pentecôtistes. Par œcuménisme, on entend tout d'abord les relations avec les Eglises historiques. Les Pentecôtistes sont vus plus comme une menace que comme des frères bien-aimés dans le Christ. L'Eglise ne peut trouver son unité que dans la plénitude des richesses du Corps du Christ. Les Pentecôtistes ont une contribution importante à apporter à l'unité visible de l'Eglise.

– Troisièmement, l'œcuménisme n'est pas vu comme une priorité pastorale. Bien que les relations soient bonnes entre les diverses Eglises, il n'y a que peu de coopération entre les Eglises locales au niveau du clergé. Par exemple, en très peu d'endroits les chrétiens de différentes confessions se réunissent pour prier ensemble pendant la Semaine de l'Unité. En de très rares occasions, les chefs d'Eglises parlent ensemble contre l'injustice, etc. Je ne pense pas que ce soit un manque de bonne volonté de la part des prêtres et des pasteurs mais vraisemblablement l'unité chrétienne n'est pas prioritaire dans la pastorale, aux plans paroissial, diocésain et même national, comme ce que nous avons dit plus haut le démontre.

La majorité de nos chrétiens savent peu de choses à propos de l'œcuménisme et encore moins sur la pratique des autres Eglises. Ils appellent les

2/ Cf. Pol VONCK : *Ecumenism in Tanzania*, A.F.E.R., juin 1979, p. 160.

chrétiens d'autres confessions, selon ce qu'ils font ou selon leur manière de prier: «ceux qui pleurent» désigne les Pentecôtistes, «ceux qui prient le samedi», les Adventistes, etc. Ils n'ont aucune idée de la raison pour laquelle ils pleurent ou prient le samedi. Cependant, il existe un œcuménisme spontané. En l'absence de prêtre, bien souvent les enterrements se font en commun. Les responsables de communautés se partagent la tâche, les uns chantent, les autres prêchent, d'autres conduisent l'office. Il n'est pas rare de voir les communautés chrétiennes d'un même village s'invitant les unes les autres à l'occasion d'une fête ou d'un événement important. On se satisfait de ces bonnes relations entre chrétiens.

On a écrit que la Tanzanie était dans une situation pré-œcuménique: les Eglises coexistent dans la bonne entente mais entrent rarement dans une «confrontation existentielle» [2]. A moins que les différences religieuses existant entre Eglises ne soient confrontées à la vérité de l'Evangile dans la lumière de l'Esprit-Saint, nous n'avons pas atteint le cœur de l'œcuménisme.

Il est assez étonnant de constater qu'en Tanzanie il n'y a pas de dialogue théologique entre les différentes Eglises. A l'exception des consultations régulières entre l'Eglise anglicane High Church et l'Eglise catholique dans le Sud du pays et le séminaire qui s'est tenu en 1975 à l'Université de Dar Es-Salaam, très peu de choses ont été accomplies à ce niveau jusqu'à ce jour. Bien que les recteurs des Collèges théologiques des Eglises de l'Afrique de l'Est se réunissent régulièrement pour assurer une certaine unité dans les études théologiques, il n'y a pas de dialogue théologique œcuménique officiel pour autant que je sache. En 1978, dans le cadre d'une recherche sur les attitudes et initiatives concernant l'unité des chrétiens en Afrique de l'Est, un Colloque théologique a eu lieu à Dodoma, On a assisté à des échanges fraternels et des propositions concrètes ont été suggérées mais elles n'ont été suivies d'aucune action.

La publication de ces recherches en Afrique Orientale, dans un livre qui paraîtra au cours de cette année, sera peut-être l'occasion d'une nouvelle prise de conscience de l'importance de l'unité des chrétiens et de nouvelles initiatives pour accomplir la toujours actuelle volonté du Christ: «Qu'ils soient un comme nous sommes un» (Jn 17,11).

Dar Es-Salaam, Etienne Sion pb

L'ŒCUMÉNISME AU CAMEROUN

par Jacques Delaville

L'histoire de l'Œcuménisme au Cameroun est liée à celle de la colonisation étrangère et de la première implantation des Eglises chrétiennes dans ce pays. Le politique et le religieux y sont intimement mêlés et il faut, pour les comprendre, revenir quelques années en arrière et retracer les grandes étapes de l'évolution du Cameroun, depuis son annexion par l'Empire allemand en 1884 jusqu'à son indépendance nationale en 1960.

1. Un peu d'histoire : le Cameroun et les Eglises chrétiennes

Le Cameroun est situé à la charnière des pays de l'Afrique de l'Ouest et de l'Afrique Centrale. Par sa position géographique et son ouverture sur l'Océan Atlantique, il a toujours été considéré comme un lieu privilégié de rencontres et d'échanges entre les peuples de l'intérieur et les peuples du dehors, en particulier les nations européennes.

Dès le XVe siècle, les Portugais établissaient des contacts avec les tribus du littoral et implantaient sur la côte des comptoirs commerciaux. Ce fut ensuite le tour des Anglais au XIXe siècle, puis les Allemands en 1884, enfin des Français unis aux Anglais en 1916 pour prendre possession du Cameroun sous puissance allemande, à la faveur de la Première Guerre Mondiale.

les missions protestantes

Un premier essai de pénétration chrétienne fut tenté en 1814 par MM. Clarke et Prince, mais il n'eut pas de suite, et les deux hardis pionniers

n'étaient pas suffisamment préparés pour séjourner longtemps sur le littoral. Ce ne fut que trente et un ans plus tard, en 1845, que le protestant anglais, Alfred Saker, put pénétrer au Cameroun et s'y établir de manière durable. Et après lui, l'effort d'implantation des Eglises se poursuivit avec courage mais avec des fortunes inégales.

Vers 1840, l'Eglise Baptiste s'installe d'abord au large de la côte, dans l'île de Fernando Pô. Elle propage l'Evangile et créé des écoles, des hôpitaux, des dispensaires, en particulier à Banso.

L'Eglise Evangélique du Cameroun et l'Union des Eglises Baptistes s'implantent d'abord dans la ville de Douala, située sur l'estuaire du fleuve Wouri, puis en pays bamiléké, dans l'Ouest-Cameroun. Pasteurs, catéchistes, élèves des écoles se multiplient, les hôpitaux et les léproseries s'occupent des malades, les pouponnières se développent, tout cela témoignant d'un dynamisme intense pour la diffusion de la foi et l'organisation des secours sociaux.

L'Eglise Presbytérienne Camerounaise est établie dans le Sud-Cameroun à Yaoundé, Ebolowa, Batouri, Abong-Mbang. Le centre d'Elat, près d'Ebolowa, est justement célèbre pour son activité apostolique et biblique. La Mission Norvégienne s'est établie à Ngaoundéré, avec un hôpital et plusieurs stations missionnaires. La Mission au Soudan reste surtout à Meiganga et aux environs. La Mission Fraternelle Luthérienne est à Garoua et dans la région du Logone. La Mission Unie du Soudan a son point d'attache près de Mokolo, au Nord-Cameroun. La Société Missionnaire Baptiste Européenne est à l'Ouest de Maroua.

Plusieurs autres Eglises protestantes se retrouvent aussi dans la partie anglophone du Cameroun. Un certain nombre d'entre elles se regroupent dans la F.E.M.E.C. ou Fédération des Eglises et Missions Evangéliques du Cameroun, qui a son siège à Yaoundé et compte au total environ 1.300.000 membres. Les autres préfèrent rester autonomes et se contentent de relations épisodiques et informelles avec les Eglises voisines. Les Adventistes du 7e Jour, par exemple (Union des Missions de l'Afrique Equatoriale), ne veulent pas être comptés parmi les Eglises protestantes. Ils sont plus nombreux que le groupe des six Eglises indépendantes du Cameroun : Congrégation Baptiste du Cameroun, Eglise Presbytérienne Camerounaise Orthodoxe (schismatique), Eglise du Christ, Full Gospel Mission, Assemblée de Dieu, Eglise Apostolique (Pentecôtistes), mais chacun organise ses activités à sa manière, sans grand souci de concertation...

Très vite, les Eglises protestantes se sont distinguées, dans les régions où elles se sont installées, par leur prosélytisme, leur ardeur pour diffuser la Bible en de nombreuses traductions locales et leur ferveur dans la prière. Toutes les ethnies importantes du pays possèdent aujourd'hui la Bible complète dans leurs propres langues: bassa, douala, bangangté, bulu, ewondo, fufuldé, etc., bel exemple de zèle apostolique pour mettre la Parole de Dieu directement à la portée de toutes les tribus. De leur côté, les œuvres sociales et scolaires, remarquablement organisées, la protection de l'enfance, la formation des femmes, le soin des malades dans de nombreux hôpitaux et dans les dispensaires de brousse, ont assuré une large diffusion du christianisme dans toutes ces régions du pays camerounais.

Il reste cependant que la multiplicité des confessions religieuses chrétiennes pose des problèmes aux chrétiens camerounais qui réfléchissent sur leur foi au Dieu unique et sur le message solennel du Christ avant sa Passion: « Qu'ils soient un, Père, comme toi tu es en moi et que je suis en toi... afin que le monde croie que tu m'as envoyé. » Les jeunes d'aujourd'hui sont plus sensibles que leurs aînés à cette contradiction d'un christianisme qui se réclame du Christ, unique Pasteur, mais qui se divise en une multitude de petites Eglises voisines les unes des autres ou, plus souvent, opposées.

les missions catholiques

L'histoire des Missions catholiques au Cameroun ne commence vraiment que dans les dernières années du XIXe siècle. Des tentatives pour rattacher le Cameroun au Vicariat Apostolique du Gabon, en 1842 et 1863, n'avaient donné que de faibles résultats. De même, en 1883, deux Pères de Saint-Esprit du Gabon achetèrent deux propriétés au Cameroun, l'une à Bonabéri, en face de Douala, l'autre à Victoria, pour installer des postes de mission. Mais l'occupation du pays par l'Allemagne, en 1884, empêcha de poursuivre cette œuvre.

En mars 1890, Rome érige la Préfecture Apostolique du Cameroun et la confie à la Société missionnaire des Pères Pallotins. Le Cameroun ne pouvait recevoir que des prêtres allemands. Ce fut donc un groupe de Pères Pallottins allemands qui se prépara à évangéliser pour la première fois ce vaste territoire encore inconnu mais que l'Allemagne se promettait de développer rapidement. Les Pères et Frères, au nombre de huit, débarquèrent à Douala le 25 octobre de cette même année 1890. La résis-

tance de la mission protestante de Bâle, installée à Douala, les obligea à renoncer provisoirement à leur projet de fondation dans cette ville. Ils se dirigèrent alors vers la Sanaga dont ils remontèrent le cours en bateau jusqu'à Marienberg, la «colline de Marie», où ils furent bien accueillis par le chef et par la population locale. C'est donc là qu'ils plantèrent enfin leur tente et établirent leur première mission. Le 8 décembre 1890, les missionnaires consacraient leur nouveau champ d'apostolat à Marie, Reine des Apôtres.

Dans les années qui suivirent, plusieurs fondations furent érigées: Edéa en 1891, ainsi que Kribi sur la côte, Engelberg au Cameroun Occidental en 1894, Douala enfin en 1897, l'hostilité des Protestants s'étant apaisée. Dans l'intérieur du pays, Mvolyé fut fondé en 1901, première mission en pays ewondo, qui devait connaître un développement extraordinaire quelques années plus tard. C'était à quelques kilomètres de la future capitale, Yaoundé.

Depuis lors, le pays se christianisa rapidement. Les Pères Pallottins allemands durent quitter le Cameroun en 1916, à cause de la guerre, laissant une florissante chrétienté de 66.000 âmes réparties sur la côte et dans le Centre-Sud en de nombreuses stations. L'administration du Vicariat Apostolique du Cameroun fut confiée, le 3 mai, aux Pères du Saint-Esprit qui reprirent courageusement la tâche interrompue par leurs confrères missionnaires. Dès 1930, la population catholique était déjà passée à 365.000!

En 1923, le Cameroun ne comptait que deux Vicariats Apostoliques, celui de Yaoundé, confié aux Pères du Saint-Esprit, avec l'évêque, Monseigneur Vogt; et celui de Foumbam, confié aux Pères du Sacré-Cœur de Saint-Quentin, ayant pour évêque Monseigneur Plissonneau. Peu après, fut érigée la Préfecture Apostolique de Buea, dans la partie anglophone du territoire, confiée aux missionnaires de Mill-Hill. Le premier Préfet Apostolique fut Monseigneur Campling.

Et ainsi, de proche en proche, à mesure que la pénétration chrétienne s'intensifiait et que se multipliaient les fondations, de nouveaux Vicariats furent érigés, qui devinrent Diocèses en 1955. Les dernières divisions ecclésiastiques eurent lieu en 1968, avec les Préfectures de Maroua-Mokolo et de Yagoua, détachées du diocèse de Garoua et érigées en diocèses en janvier 1973. Si bien qu'aujourd'hui, on dénombre au Cameroun treize diocèses confiés à treize évêques titulaires, dont deux sont aidés

par des évêques auxiliaires (Yaoundé et Garoua). Onze évêques sont camerounais et quatre européens. La population catholique s'élève à deux millions de fidèles environ.

l'église grecque-orthodoxe

L'Eglise Grecque-Orthodoxe existe aussi au Cameroun, mais surtout pour les ressortissants grecs et libanais. Elle n'évangélise pas les païens, pour ne pas concurrencer les autres Eglises chrétiennes. Ce n'est qu'occasionnellement, sur leur propre demande, que des domestiques ou autres employés ont été baptisés dans la communauté orthodoxe. Pour remédier au nombre insuffisant de prêtres orthodoxes, Monseigneur Irinéos, archevêque-métropolitain pour l'Afrique Occidentale, résidant à Yaoundé, a ordonné prêtre tout récemment un jeune Camerounais, le premier qui accède au sacerdoce ministériel dans l'Eglise Grecque-Orthodoxe du Cameroun.

les luttes d'influence

L'extension des missions tant protestantes que catholiques ne s'est pas faite sans peine; les oppositions historiques importées d'Europe et d'Amérique du Nord devaient laisser, pendant longtemps et jusqu'à aujourd'hui, des déchirures qui ne sont pas près de se cicatriser. Le foisonnement des confessions religieuses ne pouvait que semer la confusion dans les esprits des Camerounais, peu préparés à comprendre ces luttes entre frères qui se réclamaient tous de Jésus Christ, l'unique Sauveur. C'est là le grand scandale de la christianisation en Afrique aux XIXe et XXe siècles.

Certes, aujourd'hui, on regarde avec un certain étonnement cette multiplication plutôt anarchique d'Eglises. Un observateur impartial peut regarder surtout la sincérité et le zèle de ces Eglises, le dévouement de leurs pasteurs et la ferveur de leurs fidèles. Mais on ne peut cacher que dans les tout premiers temps de l'évangélisation, il y avait lutte ouverte entre les dénominations religieuses et que le sectarisme et l'intolérance y tenaient une place importante.

Plusieurs confrères spiritains de cette époque, 1930-1960, ont bien connu cette situation de rivalité. Dans bien des hôpitaux et dispensaires de brousse tenus par les Protestants, un malade venait-il se faire soigner sans

songer à cacher son identité catholique (médaille au cou ou chapelet à la main), il était aussitôt mis à part, parfois contraint de suivre la «bonne doctrine» avant de recevoir des soins, bref marqué comme un faux frère et comme un sujet dangereux. De même, sur les pistes de brousse où se suivaient parfois des villages catholiques et des villages à majorité protestante, les zones d'influence devaient être soigneusement respectées, sous peine de graves conflits et même de représailles malveillantes. On lira plus loin le témoignage d'un Père spiritain de la région d'Ebolowa sur la situation religieuse dans les années 1965-1969.

Conscientes de cette anomalie de chrétienté divisée qui les affaiblit et leur ôte une bonne partie de leur crédit spirituel, plusieurs confessions protestantes se sont regroupées, comme nous l'avons dit, dans la Fédération des Eglises du Cameroun, tout en gardant leur liberté d'action pour l'organisation et l'apostolat. Les relations entre Catholiques et Protestants se sont aussi bien améliorées depuis une quinzaine d'années, grâce en partie à la «camerounisation» des cadres religieux dans les Eglises. Mais il faut avouer que les structures et les mentalités héritées de la colonisation pèsent encore très lourd sur les communautés chrétiennes. Le clergé catholique autochtone, 220 prêtres et religieux, ne peut pour le moment assumer toutes les charges pastorales qu'occupent actellement près de 500 prêtres étrangers, presque tous religieux de Congrégations missionnaires. Rien que pour l'archidiocèse de Yaoundé, on compte une centaine de religieux, Pères et Frères, de quinze Instituts différents, dont cinq d'enseignants. Pour les religieuses, le chiffre est encore plus élevé: 25 Instituts, mais comportant souvent dans leurs rangs des membres profès camerounais.

évolution des esprits et mouvement œcuménique

Plusieurs circonstances favorables ont précipité ces dernières années la venue du Mouvement œcuménique au Cameroun.

Tout d'abord, *l'Indépendance.* Préparée pendant cinq ou six ans par les responsables politiques et religieux du pays, l'Indépendance du Cameroun fut proclamée dans l'enthousiasme général, le 1er janvier 1960. A vrai dire, beaucoup n'y croyaient pas encore ou bien la redoutaient comme un événement prématuré et dangereux. D'ailleurs, les troubles sanglants qui avaient frappé plusieurs régions du Littoral et de l'Ouest, pendant la période 1955-1960, faisaient craindre une recrudescence des luttes tribales, une fois partie la puissance colonisatrice. Mais passé le temps de la stupeur ou de l'euphorie et aussi celui des premières désillusions, on se

mit au travail avec courage pour donner une forme concrète à cette indépendance qui semblait plus nominale que réelle. Et c'est là que les Eglises et les cadres chrétiens responsables jouèrent à fond leur rôle d'animation et de conscientisation du pays.

En effet, beaucoup de pasteurs et de prêtres étrangers (Français, Anglais, Américains, Hollandais, Suisses) se retirèrent des postes importants pour donner aux Camerounais toutes les responsabilités administratives et pastorales, sans pour autant démissionner ni quitter le pays. Chez les Catholiques, on mit l'accent sur la formation des prêtres et leur accession aux postes de direction dans tous les diocèses : séminaires, enseignement, services sociaux, liturgie, administration, presse, radio, mouvements d'Action catholique, confréries. On s'acheminait résolument ainsi vers une Eglise adulte, capable de déterminer elle-même ses objectifs et d'organiser les moyens pratiques pour y parvenir, avec l'aide reconnue mais discrète des « frères » étrangers restés au service de la Mission.

Le Concile Vatican II exerça aussi son influence sur la maturation des Eglises. Dès l'annonce de sa préparation, le 25 janvier 1959, les chrétiens suivirent avec un grand intérêt les étapes de son organisation. En effet, on attendait de ce Concile des changements notables dans la liturgie, dans la catéchèse, dans la pastorale des mariages, dans la législation ecclésiastique elle-même. Dès 1958, donc légèrement en avance sur les futurs décrets et constitutions conciliaires, les prêtres et les séminaristes camerounais du Centre-Sud et de l'Ouest, surtout au Grand Séminaire d'Otélé, commençaient déjà à composer des chants liturgiques sur les textes des psaumes et des prophètes, avec les paroles et les rythmes mélodiques propres à chaque langue locale, afin de remplacer progressivement les cantiques importés d'Europe et d'Amérique. Les chants d'origine allemande, française, anglaise, étaient en effet source de confusion et de contresens criants, à cause des particularités tonales des langues africaines. Les prières de la messe, les lectures bibliques, le rituel des sacrements, furent rapidement traduits et imprimés dans les langues vernaculaires dominantes et aussitôt mis en service dans toutes les missions. La lecture et l'étude de la Bible furent mises à l'honneur, en utilisant souvent les traductions déjà mises au point par les spécialistes de la Société Biblique Cameroun-Gabon (protestante).

Curieusement, nos frères protestants qui ne se sentaient pas tellement concernés par les réformes liturgiques de l'Eglise romaine, ne se hâtèrent pas de rajeunir leur musique religieuse, plus ancienne mais aussi très marquée par le genre des chorals et des mélodies en usage dans les Eglises

réformées. De ce point de vue, les compositions religieuses des Catholiques bénéficièrent d'un élan et d'un renouveau tout particuliers et se multiplièrent même, par le jeu de l'émulation, jusqu'à la limite de la démesure. Mais des choix ont été opérés depuis lors et seuls ont subsisté les chants qui « passaient la rampe » parce que plaisant aux goûts simples du peuple chrétien. On a d'ailleurs assisté en France à un phénomène semblable : les compositions musicales médiocres sont vite tombées dans l'oubli, tandis que les valeurs sûres devenaient rapidement des «classiques» de nos messes et assemblées liturgiques.

De son côté, *l'évolution des mentalités* a grandement facilité la compréhension mutuelle entre les Eglises. Les chrétiens de toutes confessions se sont assez rapidement libérés des vieilles peurs et méfiances d'autrefois et ouverts davantage aux réalités du monde moderne, formant leur jugement et élargissant leurs connaissances sur le monde politique et religieux. Les Eglises se sont élevées ainsi au-dessus des mesquines oppositions dont elles étaient plutôt les victimes que les responsables, héritières d'un contexte historique dont elles n'avaient que faire. Dans certains secteurs missionnaires où Catholiques et Protestants étaient étroitement mêlés par la vie sociale, les contacts commencèrent à se nouer, un peu timidement dans les débuts, puis plus franchement à mesure que les préjugés tombaient au profit d'une meilleure intelligence de la foi et d'un souci plus profond de l'action d'évangélisation. Par ce temps de grâce et de lumière nouvelle, les Catholiques se mirent avec plus d'ardeur à lire la Bible, à la méditer, à prier avec la Parole de Dieu, à approfondir leurs responsabilités civiques et religieuses et à s'engager plus avant dans la vie de leur Eglise. La promotion du laïcat a donc hâté la maturité de la foi chez beaucoup de chrétiens et rapproché les fidèles de confessions diverses.

2. Le Mouvement Œcuménique au Cameroun : 1963-1981

Le Mouvement Œcuménique est né au Cameroun comme une réponse à un besoin ressenti par les Eglises et à un appel de Dieu dans le peuple des baptisés.

Vers la fin de l'année 1963, deux hommes de confessions différentes mais liés par une même culture religieuse et une origine nationale commune, se rencontrèrent pour mettre au point et provoquer à Yaoundé une première réunion œcuménique entre Protestants et Catholiques. D'origine suisse mais de nationalité américaine, le Pasteur David Gelzer, de l'Eglise

Presbytérienne, est professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé; quant au Père Omer Bauer, bénédictin de nationalité suisse, il est venu de l'Abbaye d'Engelberg et se trouve à cette époque prieur du Monastère du Mont-Fébé, après avoir enseigné au Grand Séminaire Saint-Laurent de Mvolyé.

La première réunion publique ne put avoir lieu que le 15 avril 1964, à la Faculté de Théologie Protestante de Djoungolo (quartier de Yaoundé). Etaient présents ce jour-là: le Père Omer, président de la séance; l'Abbé Thomas Fondjo, Directeur de l'Enseignement Catholique au Cameroun; les Pasteurs David Gelzer, Albert-Théodore Nyemb et Paul Ellingworth; M. Seppo; plus une trentaine de personnes invitées pour la circonstance. Le but de cette réunion était d'exposer aux participants le désir de création d'un Cercle d'Etudes Œcuméniques et *d'intéresser les chrétiens de toutes dénominations, résidant à Yaoundé ou aux environs, aux problèmes du Mouvement Œcuménique Mondial, en vue d'un rapprochement progressif de tous les baptisés, par la voie d'une intelligence approfondie de l'Evangile et de ses exigences.*

Les moyens d'action proposés par les responsables peuvent se résumer dans les trois points suivants:

- réunions mensuelles pour promouvoir le dialogue fraternel;
- initiatives d'entraide sociale et culturelle pour activer la collaboration sur le plan pratique;
- célébration d'offices de la Parole et de prières communes pour soutenir spirituellement les efforts du Cercle d'Etudes Œcuméniques. Le nom du Cercle est adopté comme il a été proposé et reçoit le sigle de C.E.O.

Les membres du Bureau Central du C.E.O. (6 à 8 membres à élire) se réuniront chaque mois pour réfléchir sur leur action et pour élaborer les thèmes de travail qui seront traités en assemblée générale, une fois par mois également.

Sur le plan pratique, le groupe prend les décisions suivantes:

- les membres s'engagent à donner les éléments d'une bibliographie des publications qui leur sont disponibles;
- les réunions suivantes serviront à esquisser l'histoire et la situation actuelle du protestantisme, du catholicisme et de l'orthodoxie au Cameroun;
- deux autres sujets importants sont d'ores et déjà proposés pour les

mois à venir: le deuxième Concile du Vatican et la quatrième Conférence Foi et Constitution, tenue à Montréal en 1963.

Ainsi le Mouvement Œcuménique était-il lancé à Yaoundé, sans éclats de trompettes mais avec courage et optimisme.

A la deuxième réunion, le 15 mai, ce fut le Père Etienne Lespinasse, missionnaire spiritain à Yaoundé depuis plus de dix ans, qui retraça à grands traits *l'histoire de l'Eglise catholique au Cameroun.* Il souligna les points saillants de l'organisation actuelle: l'œuvre de l'Action Catholique, l'activité de certaines personnalités camerounaises catholiques dans le monde politique et intellectuel, l'influence de la presse catholique, la nouveauté du Concile Vatican II dans la vie religieuse du pays, surtout dans les domaines de la liturgie, de la collégialité et de l'œcuménisme. L'époque de la Contre-Réforme et de la lutte contre le protestantisme prend fin. Alors commence celle de la redécouverte commune de l'Ecriture Sainte, de la décentralisation et d'une africanisation en profondeur, libérant dans l'Eglise universelle de nouvelles valeurs prophétiques.

Différentes questions sont posées à l'issue de cet exposé: quels sont les rapports entre le catholicisme et l'Islam au Cameroun? Quelle est la portée des expériences liturgiques nouvelles qui se font dans le diocèse de Garoua, au Nord-Cameroun? Quel est le degré d'indépendance du catholicisme au Cameroun par rapport à l'Eglise romaine? Toutes ces questions reçoivent les réponses appropriées, même si le dernier mot ne peut pas être dit en quelques phrases sur des sujets aussi importants.

Le mois suivant, ce fut le Pasteur Mallo qui présenta un exposé fort bien documenté sur *la situation du protestantisme au Cameroun.* A part les Adventistes qui ne se considèrent pas comme Protestants, les familles confessionnelles presbytérienne, baptiste et luthérienne sont chacune représentées au Cameroun par plusieurs Eglises.

Le 10 juillet 1964, c'est un prêtre orthodoxe, le Père Zacharie, qui brosse *le tableau de la présence orthodoxe en Afrique* et en particulier *au Cameroun.* Le Père Zacharie est Vicaire épiscopal de l'archidiocèse orthodoxe d'Accra, il est en résidence à Yaoundé, siège provisoire de la métropole. Il précise que l'autorité du Patriarche d'Alexandrie s'étend à toute l'Afrique et à la République Malgache. Au Cameroun, il y a environ 18.000 Orthodoxes, dont 900 à Yaoundé. La plupart sont grecs mais on compte aussi des Libanais, quelques Russes et des Camerounais. Toutes les égli-

ses orthodoxes dépendent du Patriarche Œcuménique de Constantinople qui jouit d'une primauté d'honneur et non de juridiction. L'autorité suprême appartient au Saint-Synode.

Quelques semaines plus tard, le Père Omer présente l'œcuménisme tel que *le Concile Vatican II* le conçoit. Il insiste sur trois lignes de force, à son avis capitales pour la compréhension de ce Concile: a/ l'aspect œcuménique de l'origine et de la préparation du Concile; b/ la dimension œcuménique des discours et débats de Vatican II; c/ le schéma sur l'œcuménisme qui engage officiellement et efficacement le programme d'une Eglise en dialogue avec les «autres».

En septembre 1964, le Pasteur Ellingworth centre sa causerie sur *le Méthodisme dans ses relations œcuméniques.*

En allant de l'avant, mois après mois, et en approfondissant peu à peu ses motivations, le C.E.O. prend de l'assurance. Ses membres découvrent aussi le nombre et la richesse des thèmes de réflexion qui peuvent être proposés aux assemblées générales. C'est ainsi qu'un programme élaboré pour le courant de l'année 1965 comporte les sujets suivants:

- la forme de l'Eucharistie du point de vue catholique;
- la forme de l'Eucharistie du point de vue protestant;
- aspects de l'Islam camerounais;
- possibilité d'un dialogue entre le christianisme et l'Islam;
- la Parole et l'Eucharistie du point de vue protestant, catholique, etc.

La commission de préparation des programmes du C.E.O. suggère des sujets d'information, des sujets théologiques, des thèmes pratiques. L'abondance des matières invite évidemment à faire des choix et à étaler les activités sur un laps de temps assez long. Mais surtout, on ne veut pas en rester à une méthode d'action purement limitée à des causeries et à des conférences, si brillantes soient-elles. Dans l'avenir, on aura à cœur de privilégier des assemblées de prière commune, par exemple pendant la Semaine de Prière universelle pour l'unité chrétienne en janvier mais aussi pendant la semaine préparatoire à la Pentecôte. On formera des Groupes d'Etude Biblique entre Protestants et Catholiques, on échangera des prédicateurs de Carême entre les Eglises. De la sorte, on atteindra un public plus étendu et les chrétiens de toutes confessions seront sensibilisés progressivement à l'Œcuménisme.

Mais peut-être est-il utile aussi de regarder au-delà du monde chrétien

proprement dit. Quand on parle des divergences doctrinales entre Protestants, entre Catholiques et Protestants, on reste encore dans un contexte limité qui ne rend pas vraiment compte des autres confessions religieuses que nous rencontrons au Cameroun. C'est pourquoi il nous faut parler maintenant de nos rapports avec l'Islam.

relations de l'œcuménisme avec l'islam

Comment pouvons-nous formuler, au Cameroun, nos relations avec l'Islam ? Les Musulmans camerounais sont fort nombreux dans ce pays, surtout dans le Nord et dans l'Ouest. Leur organisation sociale, leur influence sur la marche politique et spirituelle de la nation, ont un poids considérable. Et les chrétiens ont quotidiennement avec eux des rapports de voisinage, d'affaires et d'administration. Il est donc important de connaître les liens qui nous unissent à eux pour favoriser les valeurs spirituelles qui ne peuvent que converger vers la louange de Dieu et la reconnaissance mutuelle de notre foi.

Essentiellement, le Mouvement Œcuménique vise à un rapprochement fraternel et doctrinal entre les seules Eglises chrétiennes et non avec les religions non chrétiennes comme l'Islam, le Bouddhisme, le Confucianisme. Mais il faut tenir compte de la réalité religieuse totale au Cameroun. Même les animistes ont leur place dans la vie spirituelle du pays et proclament, par leur vie et leurs coutumes, l'existence de valeurs que nous avons souvent négligées nous-mêmes ou que nous méprisons, dans notre suffisance «d'évolués» du XXe siècle : comme par exemple le respect de la vie, la fécondité, l'hospitalité envers les étrangers, le respect des anciens, le culte des défunts, la fidélité aux voisins immédiats, la solidarité entre les membres du clan, le sens du gratuit dans les relations humaines. Les Musulmans ont aussi leurs valeurs propres et une philosophie de la vie qui nous manque en Occident. Au Cameroun, chacun sait que d'éminents représentants de l'Islam président aux destinées de notre pays, dont le Chef de l'Etat lui-même, Son Excellence Ahmadou Ahidjo, Président de la République Unie du Cameroun depuis 1960, ainsi que nombre de Ministres d'Etat, d'hommes politiques, de hauts fonctionnaires, d'écrivains renommés et de chefs locaux.
Voilà pourquoi, dès le début des activités du C.E.O., on consacra une réunion au thème *Aspects de l'Islam camerounais,* avec pour sous-titre : problème humain et missionnaire de l'approche de l'Islam. En règle générale, le monde musulman est peu connu des chrétiens : la crainte, une méfiance instinctive, de vieux schémas de pensée mal évolués et même

une certaine hostilité inavouée, ont toujours maintenu une barrière entre les chrétiens et les croyants d'Allah. Mais cette ignorance ne peut être admise ici ni cette indifférence pratique qui nous coupe d'un monde rempli de richesses spirituelles et humaines.

Plus que des conférences faites par des personnes du dehors, il était préférable de nouer des relations directes avec quelques membres de la communauté musulmane. C'est ce qui se réalisa heureusement lorsque des liens d'amitié personnels furent possibles au niveau des responsables du Groupe Œcuménique qui rencontrèrent ensemble l'équipe rédactionnelle de la Revue Islamique du Cameroun, dirigée à cette époque (1975) par le responsable de l'Institut des Relations Internationales au Cameroun (I.R.I.C.), Monsieur Adamou Ndam Njoya, appartenant à l'ethnie prestigieuse des Bamoun (Sultanat de Foumbam, au Nord-Est de Bafoussam).

Des messages de sympathie furent adressés à M. Ndam Njoya et à son équipe; puis des rencontres informelles eurent lieu entre les membres des différents bureaux; enfin, quelques soirées de prière furent organisées entre Musulmans et Chrétiens. Tout cela aboutit à une soirée du C.E.O., où M. Ndam Njoya lui-même accepta de venir parler de la foi islamique, non pas sur le plan historique et général qui n'engage pas à grand'chose, mais sur le plan précis de sa propre expérience spirituelle et religieuse. Inutile de dire que la plus franche sympathie fut tout de suite acquise à notre invité; celui-ci nous fit part très simplement, mais avec une grande conviction, de son cheminement intérieur, de sa vie de prière et même de quelques essais dans la revue littéraire qu'il dirige. Cela se passait le 13 janvier 1975.

D'autres rencontres eurent encore lieu, à l'occasion de fêtes musulmanes surtout, comme le Ramadan, la Fête du Mouton ou Tabaski, etc., et encore une fois pour célébrer «en famille» le retour de pèlerinage de la Mecque de plusieurs Camerounais et Camerounaises de Foumbam (devenus alors El Hadj et El Hadja).

Suivant l'exemple du Secrétariat Romain pour les Non-Chrétiens, le C.E.O. répercute chaque année le message envoyé aux Musulmans pour la fin du jeûne du Ramadan. Ainsi, par le respect des communautés et des personnes, par la reconnaissance de leurs valeurs particulières, par les visites et les liens d'amitié, les chrétiens prennent conscience de l'existence et du rôle de l'Islam auprès d'eux. Sans doute ne s'agit-il pas d'exercer une quelconque influence, encore moins de faire pression sur les per-

sonnes rencontrées. Mais les barrières peuvent tomber progressivement là où des relations humaines vraies et chaleureuses se tissent entre les personnes et les groupes.

le c.e.o. pendant ces dix dernières années

Le 1er novembre 1971, le C.E.O. reçoit par le Journal Officiel du Cameroun l'avis de sa reconnaissance légale comme association. A cette époque, le président du Groupe œcuménique est le Pasteur Daniel von Allmen, professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, le vice-président, l'Abbé Jean-Baptiste Amié, vicaire général de l'Archidiocèse de Yaoundé. Sans vouloir faire de savants « dosages », on a tout de même pris soin de répartir les responsabilités entre des membres de confessions différentes, afin d'assurer une représentation harmonieuse des Eglises du Cameroun.

En 1976, la nouvelle année œcuménique s'ouvre en octobre sur le thème : *l'Esprit-Saint et l'espérance œcuménique* (Père Omer) et *l'espérance œcuménique et la prière* (Pasteur Bruno Bürki). Les mois suivants, on trouve, en feuilletant les archives du C.E.O. :

- expérience œcuménique dans une paroisse de Hollande ;
- évangélisation aujourd'hui ;
- débat œcuménique ou « table ronde » avec les jeunes de Yaoundé :
  - qu'attendent les jeunes de leur Eglise ?
  - qu'attendent les Eglises de la part des jeunes ?
- comment la communauté reconnaît la présence du Ressuscité ?
- mariages mixtes : position des Eglises et concertation pastorale ;
- mariage et polygamie ;
- place de la femme dans les Eglises ;
- campagne d'information sur les organismes caritatifs de Yaoundé qui demandent la participation et l'aide du Groupe Œcuménique ;
- histoire des Eglises chrétiennes au Cameroun depuis les débuts du christianisme dans le pays ;
- monachisme et œcuménisme au Cameroun, pour l'ouverture de l'Année Saint-Benoît (mars 1981) ;
- travaux et recherches œcuméniques du Groupe des Dombes.

Mais les problèmes œcuméniques se posent différemment selon les diocèses, en fonction des relations anciennes ou récentes qui existent dans les missions entre communautés catholiques et communautés protestantes. A Douala, sur le littoral, à Ebolowa dans la grande forêt boulou, ou à

Maroua, en plein milieu musulman du Nord, les situations sont bien différentes et il faut bien peser ce qu'on peut faire – ou ne doit pas faire – avec les voisins, pour éviter de froisser les susceptibilités toujours en éveil.

Voici, pour illustrer une situation locale, le témoignage d'un Père spiritain qui a exercé son ministère dans la mission d'Ebolowa pendant une quinzaine d'années, avant d'être affecté à un nouveau poste à Yaoundé. «Quand je suis arrivé à Ebolowa en 1965, j'ai trouvé une situation de rivalité entre l'Eglise catholique et les Eglises protestantes. Il faut dire tout de suite que le pays est pour les deux tiers protestant et un quart catholique, le reste étant animiste, la majorité des Protestants regroupée dans l'Eglise Presbytérienne Américaine. Au temps de la colonisation allemande et jusqu'en 1916, le Sud (boulou) était réservé aux Protestants, et le Centre (beti-ewondo) aux Catholiques. Quand les premiers missionnaires catholiques sont arrivés chez les Boulou en 1921, ils ont été mal accueillis par les communautés protestantes qui les considéraient comme des intrus. Les Catholiques sont devenus malgré tout une minorité importante dans la région.

Donc, jusque dans les années 1965-1970, la pastorale de chacun des deux groupes était conçue pour «damer le pion» à l'autre. Citons quelques faits:

- un missionnaire voulant visiter quelques Catholiques dans une léproserie tenue par des Protestants, en 1964, avait été accueilli par des hommes armés de machettes et avait dû rebrousser chemin;
- à l'hôpital protestant d'Enongal, on faisait enlever aux malades catholiques leurs médailles de la Vierge et on leur donnait un numéro spécial pour les soins;
- les Catholiques, de leur côté, considéraient les Protestants comme les «suppôts de Satan».

La situation a brusquement changé en 1970 avec le Concile Vatican II. Il faut dire que l'Eglise Presbytérienne avait déjà eu un souci œcuménique vers 1965 mais limité aux Eglises-sœurs protestantes (Baptistes, Adventistes, Evangéliques). Il y eut alors chez eux une vive réaction d'un groupe d'intégristes qui refusèrent cet esprit œcuménique et firent scission en fondant une nouvelle Eglise: l'Eglise Presbytérienne Camerounaise Orthodoxe (E.P.C.O.), groupe qui est resté très important jusqu'à aujourd'hui.

Du côté catholique, le Concile commençait à porter ses fruits, du moins l'animosité contre les Protestants était-elle tombée. Sous l'influence d'un Père spiritain, le Père Michel, et d'une diaconesse Française, Mademoiselle Melon, on en est arrivé en 1970 à des rencontres, à la fondation d'un «Cercle œcuménique» regroupant une trentaine de personnes (niveau cadres) catholiques et protestantes, pour une étude biblique commune et pour des célébrations regroupant les deux communautés; avec, en plus, quelques gestes symboliques envers les plus pauvres. Le départ de ces deux personnes en 1974 n'a malheureusement pas permis à ce cercle de survivre. Mais un nouvel esprit était né.

L'œcuménisme répond en tout cas à une aspiration populaire profonde. Le Cercle Œcuménique d'Ebolowa avait fonctionné en ville. Mais c'est dans les villages de campagne qu'un véritable élan œcuménique est né. Ici, la nouveauté, c'est que les initiatives viennent davantage du peuple lui-même que des dirigeants. Voici quelques faits à l'appui:

- à l'occasion des deuils, qui sont des événements très importants en Afrique, les Catholiques et les Protestants s'associent pour aider les familles des défunts et prier ensemble;
- quand le prêtre catholique vient visiter les communautés (en moyenne une fois tous les deux mois), les Protestants viennent assister à la messe qu'il célèbre. Et vice-versa, les Catholiques vont au culte du pasteur. Ils disent: « N'avons-nous pas le même Dieu? » A tel point que les évêques doivent faire des mises au point pour rappeler la spécificité de l'Eglise catholique;
- des associations de femmes et de jeunes catholiques et protestantes (les hommes adultes sont souvent trop individualistes pour faire des associations) s'entraident pour leurs congrès (aide matérielle, nourriture) et des observateurs sont invités de part et d'autre.

Mais l'E.P.C.O., citée plus haut, reste dans son ghetto ainsi que les Adventistes. Notons en terminant que le renouveau biblique chez les Catholiques a beaucoup aidé au rapprochement, faisant tomber le mépris que nourrissaient les Protestants pour l'ignorance des Catholiques dans ce domaine. »

Ce témoignage sur une région bien déterminée ne peut rendre compte de tout le travail discret qui se fait aussi ailleurs. Mais il est révélateur d'un nouvel état d'esprit qui fait bien augurer de l'avenir. Car sur le plan pastoral et au niveau des responsables d'Eglises, les consultations se poursui-

vent également pour arriver à une reconnaissance mutuelle des baptêmes, à un accord sur la procédure des mariages mixtes, à une recherche plus approfondie sur ce qu'on appelle *l'hospitalité eucharistique*. On peut donner en exemple le document signé conjointement par l'Eglise catholique et par l'Eglise évangélique dans la République Populaire du Congo, au sujet des mariages Mixtes, en date du 27 juin 1975. C'est un signe d'une volonté réelle de coordination entre deux Eglises particulières. Mais au Cameroun, nous n'en sommes pas encore là.

Cependant un fait nouveau est intervenu en janvier 1974, à la demande du Bureau du C.E.O. de Yaoundé. La Commission Episcopale Nationale du Cameroun chargée de l'Œcuménisme s'est dotée d'un Secrétariat qui a donc été reconnu officiellement, afin de prendre contact avec les Eglises protestantes et de réaliser des rencontres pratiques pour des réflexions communes. Mais les travaux ne se poursuivent que très lentement. Un rapport du Père Omer à ce Secrétariat, faisait état de réunions et de consultations entre les évêques du Cameroun mais notait aussi les lenteurs et les hésitations de certains d'entre eux sur les points les plus épineux. Le temps doit donc jouer son rôle pour laisser les mentalités mûrir peu à peu. Les changements de mentalité ne s'opèrent pas en un jour et il faut continuer à travailler, à prier, à espérer. Du reste, il y a eu des modifications dans l'organisation des Commissions épiscopales au niveau national. La commission œcuménique a été supprimée en tant que telle en 1979, résorbée par une des quatre nouvelles commissions créées à cette époque.

préoccupations sociales œcuméniques

Dès l'origine, le C.E.O. s'est promis de rester dans le concret de la vie et de ne pas se perdre dans les nuages de discussions et de conférences, au risque de perdre rapidement les dimensions humaines de son projet.

En conséquence, différentes orientations sociales et caritatives ont été proposées à tous les membres du Cercle et tout le monde a facilement admis cette voie réaliste. Une certaine année, la collecte faite parmi les participants du C.E.O. a été versée à l'œuvre des lépreux de Bafoussam, à la fin de la Semaine de Prière pour l'unité des chrétiens. Une autre fois, une aide financière a été apportée à l'œuvre des jeunes gens mineurs détenus à la prison centrale de Yaoundé, pour faciliter leur prise en charge et leur réinsertion dans la société à leur sortie de prison. Une autre année, toujours dans la communion des Eglises, toutes les quêtes de Carême

d'un secteur paroissial de Yaoundé ont été attribuées à l'œuvre de rééducation des handicapés physiques de Yaoundé. A leur tour, les enfants handicapés mentaux du Centre de la Colombe, à Etug-Ebé, ont reçu leur part en 1980. Chaque année, est ainsi défini un objectif précis qui sollicite la participation des membres actifs et sympathisants du C.E.O., avec aussi des engagements personnels de telle ou telle personne, pour ne pas en rester au geste anonyme d'une aumône rapidement versée.

A l'inverse, quelques membres du Cercle Œcuménique, craignant le danger d'un certain activisme social, ont dénoncé ces gestes trop matériels à leur avis. Pour eux, il fallait marquer vigoureusement la préoccupation première du Mouvement, qui est d'ordre spirituel. L'entraide sociale, même légitime, ne doit pas prendre une trop grande importance. Tout le monde en convient. C'est pourquoi les responsables ont répondu à ces craintes en réaffirmant bien clairement que les deux préoccupations devaient aller de pair, sans empiéter l'une sur l'autre. C'est une question de prudence et d'équilibre bien compris. L'exemple de l'apôtre Paul est éclairant sur ce point, lorsqu'on regarde avec quel soin il a organisé la collecte pour les frères de Jérusalem qui étaient dans la détresse. Paul n'en oubliait pas pour autant son apostolat et l'annonce première de l'Evangile. Mais il voyait dans cette collecte un signe de communion concret entre l'Eglise-mère de Jérusalem et les Eglises issues du monde païen. Dans un sens plus pédagogique, on peut rappeler le mot de Saint-Exupéry qui dit en substance: « Veux-tu diviser les frères? jette-leur du grain. Veux-tu les rapprocher? fais-leur bâtir une tour. »

l'association œcuménique des théologiens africains

En retraçant les étapes et les progrès de l'Œcuménisme au Cameroun, on ne saurait passer sous silence l'Association Œcuménique des Théologiens Africains (A.O.T.A.), créée à Kinshasa en décembre 1978, et dont le siège est actuellement à Yaoundé. Sa première assemblée générale a eu lieu dans cette ville, du 24 au 28 septembre 1980, avec des manifestations publiques à l'Université de Yaoundé, des cérémonies religieuses à la cathédrale, enfin une assemblée à la Faculté de Théologie Protestante, toujours dans la capitale du Cameroun.

Selon ses statuts, l'Association poursuit les buts suivants:

- promouvoir et développer une théologie africaine;
- encourager et resserrer la coopération entre les théologiens de diverses langues, régions et confessions chrétiennes d'Afrique;

- favoriser l'échange des publications et expériences théologiques en Afrique et dans le monde;
- aider les Eglises d'Afrique à vivre leur expérience chrétienne selon leur contexte socio-historique;
- stimuler l'esprit de recherche théologique en Afrique;
- faciliter le rapprochement et le dialogue œcuménique et servir de liaison entre les travaux qui sont faits par les théologiens chrétiens africains, catholiques, protestants, orthodoxes ou appartenant aux Eglises Indépendantes.

Les manifestations de septembre 1980 ont réuni une quinzaine d'évêques africains – parmi eux le Cardinal Malula, archevêque de Kinshasa – des dignitaires ecclésiastiques catholiques, protestants et orthodoxes, et une centaine de théologiens africains et étrangers.

L'avenir dira quelle audience obtient cette nouvelle association et quelle influence elle exercera sur les instances suprêmes de l'Eglise pour le rapprochement des confessions en Afrique.

le monastère bénédictin du mont-fébé à yaoundé

Un cadre bien apprécié pour les rencontres œcuméniques est le Centre d'accueil des Bénédictins du Mont-Fébé, situé sur une colline de Yaoundé.

Dès l'implantation de leur monastère, à la périphérie de la capitale du Cameroun, il y a une vingtaine d'années, les Bénédictins ont inscrit l'ouverture et l'accueil œcuméniques dans leurs orientations spirituelles et pastorales. En fait, non seulement nos ouvriers apostoliques, prêtres, religieux, religieuses et laïcs, viennent régulièrement y faire leurs retraites, récollections et sessions pastorales mais le Centre est presque autant fréquenté par nos frères et sœurs protestants: Faculté de Théologie Protestante, Fédération des Eglises et Missions Evangéliques du Cameroun, Alliance Biblique, Assemblée des Femmes Chrétiennes de l'Eglise Presbytérienne Camerounaise, Groupes Bibliques Universitaires (G.B.U.), Aumônerie Universitaire Protestante, retraites de pasteurs. Toutes ces activités et les nombreux contacts qui les accompagnent resserrent les liens qui unissent les Eglises.

3. Bilan de 18 ans d'œcuménisme au Cameroun?

Est-il possible, est-il même souhaitable de dresser un bilan de l'œcuménisme au Cameroun, après dix-huit ans d'activités surtout à Yaoundé,

Douala, Ebolowa, ailleurs encore, alors que les progrès sont très discrets et semblent parfois piétiner? Mais les désirs de rapprochement entre les confessions chrétiennes de notre pays existaient déjà depuis longtemps, sans toutefois se faire connaître ouvertement.

Sans doute est-il trop tôt aujourd'hui pour vouloir juger un mouvement qui évolue sans cesse et qui se cherche encore. La foi qui soulève les montagnes ne fait certes pas défaut mais rien de spectaculaire n'est encore apparu pour manifester la rencontre fraternelle et définitive des frères séparés. Pour que le monde croie à notre unité dans Christ, il faudra attendre et agir pendant longtemps, sans se décourager des lenteurs et même des incompréhensions qui retarderont cette marche en avant des Eglises. D'aucuns jugent déjà le mouvement œcuménique comme inefficace, voire inutile, maintenant que les rivalités d'autrefois se sont apaisées, pour faire place à une estime mutuelle et souvent même à une collaboration fructueuse, dans beaucoup de secteurs missionnaires voisins où le travail est possible ensemble, tant sur le plan de l'enseignement que sur celui des œuvres sociales ou culturelles.

Par ailleurs, si les responsables des Eglises – et aussi les fidèles – sont convaincus du bien-fondé et même du caractère bénéfique de l'œcuménisme au Cameroun, le Mouvement n'est encore connu que d'une petite minorité de gens instruits, remplis d'une sympathie active et qui suivent de près les recherches, travaux et réunions du C.E.O. et autres Cercles œcuméniques de province. Mais à la base, bien des communautés chrétiennes ne se posent pas de questions sur les différences qui existent entre la doctrine, le culte et autres manifestations religieuses des Catholiques et des Protestants.

Allant même plus loin, certains n'hésitent pas à dire – et ils n'ont pas tout à fait tort – qu'il ne faut pas brusquer les consciences en faisant intervenir de l'extérieur les sombres querelles de religion qui ont fait tant de morts et de ruines dans les pays de la Réforme. Ces querelles ne sont plus de mise entre frères africains chrétiens qui se réclament du même Jésus Christ.

Mais on ne refait pas l'Histoire. Et ces rivalités d'antan que l'on regrette fort et que l'on voudrait au moins effacer de la mémoire des chrétiens aujourd'hui, elles ont bel et bien existé et on ne peut les ignorer ni les gommer purement et simplement, alors que les premiers missionnaires les ont apportées avec eux.

Ce qui doit être affirmé avec force c'est que, malgré ces oppositions dures et violentes qui ont terni le visage du christianisme en Afrique pendant des années, l'essentiel est de trouver, entre nos Eglises, les points d'union qui correspondent aux appels de Dieu pour notre temps : la prière commune, l'apostolat au nom de Jésus Christ, seul messager de Dieu le Père et unique Sauveur de tous les hommes, la connaissance et la méditation approfondie de la Parole de Dieu, cette Parole vivante qui interpelle sans cesse notre action et nous guide sur le chemin de la Vérité. Faire la Vérité dans la Charité, se rendre libre par la Vérité, voilà des conseils anciens mais toujours neufs qui traçaient déjà, il y a bien longtemps, la route des premières communautés chrétiennes (Cf. Eph 4,15 et Jn 8,32).

Depuis plus d'un siècle, l'Afrique – et dans l'Afrique – le Cameroun, ont plutôt subi les divisions du monde religieux européen qu'ils ne les ont acceptées ; l'histoire de la colonisation et les implantations missionnaires de cette époque ont imposé aux populations des modes de pensée et de croyance qu'elles ont reçus sans pouvoir les comparer ni les juger. Les autochtones ont ainsi accueilli le christianisme protestant là où il y avait des missionnaires protestants et le christianisme catholique là où se trouvaient des missionnaires catholiques. Avec le temps et une instruction plus poussée, bon nombre de chrétiens africains ont souligné l'anomalie – quand ils ne parlaient pas de scandale, et nous ne pouvons que leur donner raison – de ces divisions stériles et nuisibles qui retardaient la marche de l'Evangile. Par le fait de ces divisions entretenues et souvent même envenimées à outrance, bien des ethnies se sont trouvées en lutte ou en méfiance les unes contre les autres. Ceci est bien irritant mais on ne peut empêcher que les choses soient ce qu'elles sont. Il est plus que temps de déplorer ces erreurs du passé, de les regretter sincèrement et de hâter, si possible, la pleine réconciliation entre tous les disciples de Jésus Christ.

Il ne s'agit pas, toutefois, de rayer artificiellement d'un trait de plume toutes les différences de pensée et d'interprétation du message chrétien, accumulées pendant plus de quatre cents ans de vie séparée. Cherchons plutôt à reconnaître dans chaque Eglise les heureuses découvertes et les aspects originaux de leur héritage séculaire. A présent, nous savons mieux et nous acceptons de tout cœur que l'Evangile est UN, que le Christ n'est pas divisé (1 Co 1,13) et qu'en tout cas, il a voulu et veut encore, de volonté divine, l'UNITÉ de son Eglise. Le fond du message porte donc toujours sur la connaissance de Dieu, Saint et Père, de Jésus Christ Sauveur, de la communion de tous les hommes avec le Seigneur et entre eux, par la grâce de l'Esprit-Saint qui nous est donné sans cesse.

Les recherches historiques et les études théologiques sont bien évidemment nécessaires en Afrique ; mais l'annonce toute simple et véridique de l'Evangile prime toute autre préoccupation. En tout cas, pour les jeunes Eglises d'aujourd'hui qui veulent resserrer leurs liens fraternels dans une communion sans détour, l'obstacle des divisions peut être surmonté par le respect mutuel, l'estime pour le travail d'évangélisation des uns et des autres, l'assiduité commune à la Parole de Dieu et le souci d'apporter, dans les communautés chrétiennes, les dons de Dieu que sont la paix, la concorde et la justice. Toutes les forces spirituelles doivent donc être mises au service de l'unité et de la compréhension réciproque. Le reste – discussions, échanges, tables rondes – est ou risque de devenir si l'on n'y prend garde, pur bavardage. Nous ne voulons pas de fausse unité, au rabais, mais nous n'acceptons pas non plus – plus maintenant – les divisions anciennes et les polémiques qui nous ont fait tant de mal.

Ainsi ce sont les animateurs de communautés, prêtres, pasteurs, catéchistes, enseignants – en toute circonstance et dans tous les milieux – qui doivent être aujourd'hui les éducateurs de la foi et les artisans les plus actifs de l'unité des chrétiens. Avec saint Paul, tout apôtre de notre temps doit pouvoir dire en vérité : « Je ne suis pas venu chez vous avec le prestige de la parole ou de la sagesse pour vous annoncer le mystère de Dieu. Car j'ai décidé de ne rien savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié. Devant vous, ma parole et ma prédication n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse humaine mais elles étaient une démonstration faite par la puissance de l'Esprit, afin que votre foi ne soit pas fondée sur la sagesse des hommes mais sur la puissance de Dieu » (1 Co 2,1-5).

Nos Eglises ne doivent donc pas se prêcher elles-mêmes mais prêcher le nom du Seigneur Jésus. A cette condition, nos efforts et notre dévouement ne seront pas vains, même et surtout si chacun met tous ses talents humains et spirituels au service de l'Evangile. Dieu a remis l'homme à son conseil, il lui a donné de construire son avenir naturel et religieux avec les ressources de son intelligence, de sa liberté et de son amour, mais dans la ligne du projet de salut de notre Dieu et Père. C'est pourquoi nous pouvons et devons implorer l'aide du Seigneur pour diriger et faire mûrir nos projets, nos travaux, nos initiatives diverses en vue de l'unité chrétienne au Cameroun. *« Accorde, Seigneur, à ceux qui te connaissent, l'unité dans la vérité de ton Royaume. »* Quand il voudra, comme il voudra, le Seigneur nous rassemblera.

Yaoundé, Jacques Delaville cssp

UNE ENQUÊTE AU KENYA *

par Judith Vollbrecht

> «O Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, pour qu'ils soient un comme nous sommes un.» (Jn 17,11)

La mission du Christ était de réconcilier le monde avec son Père en rassemblant tout en lui. Cependant, nous savons que des divisions se manifestèrent à l'intérieur de la communauté chrétienne depuis les débuts et que, tout au long de l'histoire de l'Eglise, un grand nombre de ces divisions a provoqué des durcissements qui ont abouti à la naissance de sectes et d'Eglises séparées. L'unité qui fait partie de l'essence même du christianisme s'est fragmentée par suite des incompréhensions, de l'amertume, des préjugés et de leurs conséquences malheureuses.

Cet éclatement se poursuit – à certains moments et dans certains endroits avec une effrayante rapidité – mais il existe également aujourd'hui un mouvement contraire qui recherche la réconciliation, la compréhension mutuelle et l'unité. Ce mouvement inverse soulage notre mauvaise conscience. Néanmoins, à certains moments, il semble se manifester seulement au sein de groupes d'étude ou à l'occasion de conférences où des hommes et des femmes – déjà d'accord entre eux – redisent sans cesse les mêmes choses. Dans quelle mesure le «trop-plein» de ces groupes atteint-il la vie réelle de ceux qui sont à l'extérieur? Les déclarations communes officielles, préparées avec tant de soin et de peine par les Eglises séparées, rapprochent-elles véritablement leurs membres de l'unité à laquelle le Christ nous appelle?

* Cet article est traduit de l'anglais. L'auteur remercie la revue AFER de lui avoir permis d'utiliser les matériaux de son article: *Grassroots Ecumenism in Kenya*, août 1981.

En 1976, la Conférence des Eglises d'Afrique (A.A.C.C.) et l'Association Episcopale Catholique d'Afrique de l'Est (A.M.E.C.E.A.) décidèrent de lancer une enquête pour tenter de trouver les réponses à ces questions dans cinq pays d'Afrique Orientale: Kenya, Ouganda, Tanzanie, Malawi et Zambie. Ils proposèrent:

d'examiner la situation œcuménique en Afrique Orientale, en évaluant les réalisations positives, en identifiant les facteurs négatifs et en proposant une action positive complémentaire. ...d'aider à l'éducation de l'œcuménisme des chrétiens dans tous les domaines de la vie et des intérêts de l'Eglise, et de convaincre les Eglises du besoin urgent de s'engager à travailler pour l'unité chrétienne [1].

En tant qu'anthropologue, mon étude recouvrait une région délimitée. Je devais enquêter sur les attitudes et les initiatives en faveur de l'unité chrétienne au niveau local, dans une région du Kenya, et trouver une méthode qui puisse être utilisée dans les autres pays concernés. Dans cet article, j'aimerais partager mon expérience: ses défis, ses difficultés et ses réalisations, dans l'espoir que d'autres qui travaillent à l'unité chrétienne puissent y trouver un encouragement et peut-être des suggestions pratiques pouvant correspondre à leurs situations.

Dans la première partie, je décris les conditions dans lesquelles l'enquête a été pratiquée et les Eglises concernées. La deuxième partie traite de la méthode employée et des réponses suggérées. La dernière partie examine les conclusions de la recherche et les leçons que l'on peut en tirer pour une tâche œcuménique de ce type.

1/ Conditions de l'enquête

Mon enquête a été menée dans la paroisse de Chekalini, province orientale du Kenya. La plus grande partie de cette paroisse se trouve située dans la zone de repeuplement à forte densité qui a fourni des terres à des milliers d'agriculteurs kenyans après que la plupart des Européens eussent quitté leurs grandes exploitations, dans les années qui suivirent l'indépendance [2]. Les parcelles situées dans ces zones sont de taille réduite, entre 10 et 15 acres, et bien que les habitants ne soient pas sans ressources, leur situation peut être précaire dans les années de mauvaise récolte. Les parcelles ayant été attribuées par tirage au sort, la population se trouve mélangée sur le plan ethnique: prédominance de Luyia et de

Nandi avec quelques Teso, Kikuyu, Luo, Masai et des individus d'autres origines... La plupart des habitants se sont installés au cours des 17 dernières années et, comme on peut s'y attendre par suite de leurs origines diverses, ils représentent un grand nombre de religions. Bien qu'il y ait une prédominance de chrétiens, l'Islam, la foi Bahai et la religion traditionnelle y sont aussi représentés.

On pouvait recenser vingt-six dénominations chrétiennes sur les huit postes de la paroisse Chekalini, zone de l'enquête. Quelques-unes de ces Eglises étaient d'origine européenne ou américaine: Catholiques, Anglicans, Orthodoxes grecs, Armée du Salut et Adventistes du 7e Jour. D'autres étaient de petites Eglises évangéliques ou pentecôtistes originaires de Scandinavie, du Canada ou des Etats-Unis [3]. D'autres encore sont des Eglises indépendantes africaines qui se sont séparées pour la plupart des « Eglises-mères » [4].

Un bon nombre de ces Eglises tirent presque tous leurs membres d'un seul groupe ethnique et sont donc associées, dans l'esprit des gens, à ce groupe spécifique. Par exemple, l'Eglise de Dieu est liée aux Bunyore, les Pentecôtistes Evangéliques aux Tiriki. La langue utilisée est celle de la majorité, c'est-à-dire presque toujours le Nandi ou l'un des dialectes Luyia. Une exception notable est l'Eglise catholique qui a choisi de célébrer ses offices en swahili, la langue nationale, le prêtre craignant que l'emploi d'une autre langue, dans une région aussi mélangée, ne soit facteur de divisions. Le choix de la langue reflète aussi les origines diverses des membres de l'Eglise catholique, tout comme les différences de structures et d'organisation avec les autres Eglises car nulle part ailleurs la fonction du prêtre n'est aussi importante. De plus, dans les autres Eglises, la personne qui a la fonction qui se rapproche le plus de celle du prêtre catholique est un Africain et, habituellement, c'est un membre du groupe ethnique majoritaire dans cette région. Dans plusieurs des Eglises pentecôtistes, l'autorité la plus haute est un Européen, « le Missionnaire », qui représente l'Eglise dans le pays d'origine.

1/ Attitudes and Initiatives towards Christian Unity in Eastern Africa, *Report of Planning Meeting*, Nairobi, 1976.
2/ P.D. Abrams, *Kenya's Land Resettlement Story*, Challenge Publishers and Distributors, Nairobi, 1979.
3/ Pentecostal Assemblies of God, Kenya Assemblies of God, Pentecost Maranatha, Pentecostal Evangelistic Fellowship of Africa, Pentecostal Evangelist Team, Free Pentecostal Fellowship of Africa, African Inland Church, Church of God, Evangelical Free Mission, United Pentecostal Church, Christian Brotherhood Church.
4/ African Divine Church, African Church of Jesus Christ in Kenya, African Church of the Spirit, Gospel Holy Spirit, Church Group of Light, African Israel Nineve, Kenya Israel, Legio Maria, African Spirit Religion Church of Light.

Dans cette situation, les relations inter-Eglises étaient fréquemment réduites au minimum. Les divisions africaines traditionnelles suivant les lignes culturelles et linguistiques étaient aggravées par les divisions européennes entre Catholiques/Protestants/Pentecôtistes venus avec leurs préjugés et leurs antipathies. L'insécurité résultant de l'installation dans un lieu nouveau renforçait les liens religieux ethniques et amenait une méfiance accrue envers les « étrangers » aux croyances, langues et coutumes différentes. Le temps a permis, dans de nombreux cas, une compréhension mutuelle plus grande mais il a aussi augmenté l'isolement de certains groupes.

La région dans laquelle l'enquête a été menée, était semblable à d'autres zones rurales en ce sens que les gens vivent dans des fermes dispersées et dépendent de la terre et du climat pour leur subsistance. Ce sont de petits fermiers et des bergers vivant de leurs récoltes et de leurs troupeaux, avec très peu de possibilité d'accumuler des richesses. Cette région ressemblait aussi aux zones urbaines en ceci que la population était mélangée sur le plan ethnique et linguistique, la plupart des habitants étant venus récemment de leurs régions traditionnelles (auxquelles ils restent liés par les liens de famille, de clan, de coutumes et de langue).

2/ Méthode employée

Au départ de cette enquête, on s'était fixé trois objectifs:

a) étudier, à l'intérieur de la région de l'enquête, les attitudes des chrétiens des différentes Eglises envers les dénominations autres que la leur;
b) découvrir le niveau d'amitié, de partage, de prière et de témoignage chrétien existant déjà entre les membres des diverses dénominations chrétiennes;
c) favoriser les relations œcuméniques pré-existantes; faciliter le développement des initiatives œcuméniques susceptibles de naître à la suite de l'enquête.

Dans la première étape de l'enquête, je passais quatre ou cinq jours dans un poste du secteur paroissial, visitant le responsable de chaque Eglise, chez lui, et expliquant la nature de notre projet. J'avais une lettre des organisateurs de l'enquête expliquant qui j'étais et ce que je faisais; je leur demandais de décrire leurs relations avec les autres Eglises du secteur

et ce qui pourrait résulter d'une amélioration de ces relations. Au cours de ces conversations, quelques-unes de leurs craintes devenaient évidentes:

- crainte que les autres Eglises (spécialement l'Eglise catholique) n'essaient de les convertir;
- crainte d'être désavoués par les supérieurs;
- crainte de se joindre à ceux qui «ne sont pas sauvés» ou aux «pécheurs» – habituellement ceux qui boivent de la bière ou fument (les Orthodoxes et les Catholiques);
- crainte de ceux qui ont des coutumes différentes: par exemple, ceux qui parlent en langues/ceux qui ne parlent pas en langues; ceux qui jouent du tam tam/ceux qui n'en jouent pas...

Au cours de ces premières visites, les responsables exprimèrent aussi des espoirs et des attentes:

- ils pourraient s'aider dans les difficultés et progresser;
- les autres les verraient travailler ensemble et ils auraient le désir de se faire chrétiens;
- ces actions amèneraient la paix et l'amour;
- s'ils pouvaient louer Dieu ensemble, un nouvel esprit contribuerait à «faire grandir» les gens.

Il était clair qu'ils reconnaissaient des divisions réelles entre les Eglises, quelques-unes d'ordre doctrinal (sur le baptême par exemple), quelques-unes provenant des coutumes (l'utilisation du tam tam par exemple), d'autres provenant de l'ignorance et des préjugés. Cependant, une chose sur laquelle on s'accordait: quel que soit le degré d'hostilité, d'amitié ou de tolérance entre les Eglises, partout on se retrouvait ensemble aux funérailles. A ces occasions, chaque Eglise était invitée à faire un don et son responsable invité à parler ou à lire la bible; mais cette coopération superficielle n'était souvent qu'un prétexte à peine voilé pour exprimer des antagonismes latents à travers des moyens comme l'ordre d'appel des Eglises, l'ordre des places attribuées à leurs responsables.

A la fin de mes visites chez les animateurs, je les invitais à participer à une rencontre de responsables de toutes les Eglises du secteur pour permettre une discussion sur certains points en relation avec les liens inter-Eglises. Tous n'ont pas répondu à l'invitation mais, pour ceux qui participèrent, ce fut une expérience très positive. Ils étaient divisés en groupes de trois ou quatre (de dénominations différentes) et discutaient à par-

tir d'une illustration fixée au mur. Quand on remplaçait l'image, les groupes changeaient, si bien qu'à la fin de la journée, ils avaient pu partager leurs idées, ils avaient mangé et prié ensemble avec des hommes et des femmes de différentes dénominations – ceux-là même qu'auparavant on leur avait appris à craindre voire même à haïr. Ils commencèrent à considérer les membres des autres Eglises comme des gens également engagés pour le Christ et l'expansion du Royaume. A la fin de la rencontre, une question revenait souvent: «Pourquoi avoir attendu si longtemps pour se rencontrer?» et les évaluations étaient toutes positives.

On demanda à chaque participant de choisir un équipier d'une autre dénomination; chaque équipe recevait une série d'illustrations et trois questionnaires; ils devaient rendre visite à d'autres chrétiens du secteur et répéter le processus qu'ils avaient eux-mêmes suivi au cours de la réunion. Une autre réunion devait avoir lieu trois semaines après; ils rapportaient leur matériel et partageaient leur expérience avec les autres. Cette étape du projet faisait apparaître l'engagement réel des animateurs à la cause de l'unité chrétienne. Quelques-uns ne revinrent pas. D'autres revinrent mais sans avoir fait de visites; pour ceux qui les avaient faites, les réponses allaient du rejet pur et simple à l'accord enthousiaste. On partagea les difficultés et les expériences et on présenta les attentes pour l'avenir.

Il était sûr, qu'avant le début de l'enquête, il y avait eu très peu de coopération entre les différentes dénominations, en dehors des funérailles; et quand l'occasion se présenta, les réactions allaient de l'apathie ou de l'antipathie à un engagement enthousiaste.

A mon arrivée, j'avais constaté une collaboration active inter-Eglises dans un poste seulement. Plus d'une centaine de personnes de quatre Eglises d'Osorongai se rencontrent tous les mois pour partager, prier et témoigner ensemble. Ces réunions ont commencé en janvier 1978 avec six Eglises mais deux ont cessé de venir depuis. Le but des réunions est de:

- se rassembler avec d'autres chrétiens au nom de la Parole de Dieu pour réaliser que nous formons un seul Corps du Christ;
- prêcher à tous, sans aucune distinction, car la séparation est l'œuvre du mal;
- s'entraider pour prêcher à ceux qui ne sont membres d'aucune Eglise;
- fortifier toutes les dénominations et non les détruire.

C'est un exemple extraordinaire de ce qui peut être fait au niveau d'animateurs de base dévoués à la cause de l'unité. Cependant, on dit que beaucoup refusent de participer à ce genre de réunions de peur d'être désavoués par leurs pasteurs. Ils souhaiteraient que leurs prêtres ou leurs pasteurs soutiennent ces rencontres en les mentionnant dans leurs lieux de culte et en y participant au moins une fois de temps à autre.

Deux postes ne montrèrent aucun intérêt quant à l'avenir du projet ; trois autres envisagèrent des rencontres mais ne purent concrétiser leur projet – en partie du moins parce que les animateurs choisis n'étaient pas très solides ; dans chacun d'eux néanmoins, des relations personnelles et un partage se développent parmi les animateurs, de façon informelle, et on peut en ressentir les effets à certaines occasions (funérailles) quand les Eglises se rassemblent pour prier, prêcher et apporter leur part.

Dans les trois autres postes, les responsables ont continué à se réunir et deux postes ont organisé périodiquement de grands offices en plein air rassemblant 600 personnes ou plus. Deux d'entre eux ont parlé d'acheter de petits terrains et de construire des salles de réunion. Cependant, ce qui est plus important encore que l'action commune, c'est le changement d'attitude qui s'est produit. Des gens qui, auparavant, ne se parlaient jamais ou ne parlaient que de manière péjorative les uns des autres, travaillent aujourd'hui ensemble, s'accueillent mutuellement ; ils apprennent à se connaître et à se respecter comme des frères dans le Christ.

Jusqu'à présent, aucun groupe de prière ou d'étude de la bible n'a vu encore le jour, bien que cette idée ait reçu un soutien écrasant à l'occasion des réunions : les gens semblent un peu effrayés pour le moment – et sans doute avec raison – car il n'existe pas encore de personnes qualifiées pour animer de tels groupes.

3/ Conclusions de la recherche

Quelles conclusions tirer à propos de l'œcuménisme dans cette partie du Kenya ? On doit avant tout signaler que dans beaucoup de cas, l'Eglise

5/ Cf. A.A. ABONYO, Independent Church «Johera» in Kasagam, *Occasional Research Papers In African Religions and Philosophies*, vol. 10, n° 96, Makerere University, Kampala, 1973 ; J. BARASA, The Holy Spirit Church of East Africa, *Occasional Research Papers in African Religions and Philosophies*, vol. 11, n° 213, Makerere University, Kampala, 1974. F.B. WELBOURN and B.A. OGOT, *A Place to Feel at Home; à Study of Two Independent Churches in Western Kenya*, Oxford University Press, London, 1966.

semble représenter la communauté de référence de ses membres. Les gens ont été transplantés de leurs territoires d'origine dans une région où ils découvrent que leurs voisins immédiats peuvent être d'autres groupes ethniques et linguistiques, ou même des ennemis de toujours; quelles conséquences ces faits ont-ils sur les valeurs et les coutumes traditionnelles? Chekalini est une région d'Eglises peu importantes possédant des codes de conduite stricts, dont les membres se connaissent bien et ont en commun des activités religieuses et diverses. Les mœurs traditionnelles du groupe ethnique commencent à se désintégrer sous la pression de la vie moderne au Kenya; la communauté ecclésiale apparaît alors comme celle qui fournit une orientation et une sécurité à ses membres[5]. Comme nous l'avons signalé plus haut, plusieurs Eglises sont associées à un groupe ethnique déterminé, si bien que la «menace» de l'unité chrétienne s'identifie aux menaces envers l'identité ethnique.

Si ceci est vrai, les divisions inter-Eglises exprimeraient un besoin d'identité dans un monde qui change avec une rapidité déconcertante; un grand nombre de pratiques coutumières de ces Eglises (ornements, bannières, rituels) portent en elles un grand poids émotionnel à cause de leur sens en tant que symboles d'identification. Elles agissent souvent comme des barrières entre un groupe et un autre, avec comme conséquence la division des Eglises, à cause de l'ignorance, d'un antagonisme traditionnel ou de la crainte, plutôt qu'en raison d'un mauvais vouloir de la part de leurs membres.

En fait, la crainte est la source de division la plus forte, particulièrement celle de faire quelque chose qui n'est pas approuvé par les responsables. Il est sûr que ces responsables occupent une place primordiale dans le développement des relations œcuméniques. D'autres peurs jouent également un rôle diviseur, la plupart en relation avec l'importance du groupe ecclésial comme source d'identité de l'individu. Alors, la crainte la plus forte serait que quelqu'un essaie de convertir une personne à un autre groupe (ce qui constituerait une sorte de mort ou d'annihilation). D'autres peurs – peur de ceux qui ont des coutumes différentes, peur de se rallier aux «pécheurs» – sont aussi liées au maintien des limites entre les groupes. Avant qu'un dialogue œcuménique puisse commencer, il faut donc que chacun ait la certitude que la fidélité au groupe ne sera pas violée et que les «frontières» symboliques ne seront pas menacées.

Ceci étant établi, l'édification peut se fonder sur les espoirs et les attentes qui se dégagent. Une identité chrétienne plus profonde, partagée avec

d'autres, peut être acceptée et la recherche de la vérité sous l'impulsion de l'Esprit est susceptible de commencer. Alors les occasions de partage habituel – telles que les funérailles – cessent d'être le lieu de durcissement des barrières et deviennent des moments de partage œcuménique enraciné dans le mystère pascal du Seigneur.

Si l'on accepte ces hypothèses, que peut-on faire pour favoriser le mouvement vers l'unité chrétienne? Si – comme on le suggère ici – le plus grand obstacle à l'unité n'est pas constitué par les désaccords doctrinaux (formulations intellectuelles) mais par la crainte, l'unité chrétienne est perçue – bien que ce soit inconscient – comme une menace à sa propre identité. Ceci est particulièrement vrai pour ceux qui ont peu, ou pas, de formation théologique et dont l'expérience du christianisme est avant tout celle d'une communauté fermée séparée des autres par des ornements et des rituels. L'accès à ces ornements et à ces rituels est authentifié par les responsables de communautés; l'accord de ceux-ci revêt donc une importance vitale et leurs interdits sont ressentis comme des menaces.

De quelle manière cette crainte peut-elle être dépassée? Comment les perceptions des gens peuvent-elles être transformées pour que l'unité chrétienne ne soit plus considérée comme une menace? J'ai suggéré dans ma recherche que des contacts sont nécessaires à différents niveaux. Bien sûr, le niveau essentiel est celui de voisin à voisin: les individus des diverses Eglises sont-ils prêts à demander une aide et à l'offrir à ceux qui vivent à côté d'eux? Celui qui essaie d'encourager l'unité chrétienne peut souvent utiliser des structures pré-existantes: les liens familiaux de sang et d'alliance, le gouvernement local ou la société coopérative. Chaque fois que cela est possible, il est bon de travailler à partir des structures sociales existantes.

Cependant, trop souvent, cela ne suffit pas et des contacts doivent être également pris aux différents niveaux de la hiérarchie ecclésiale. (Ceci peut être d'une importance particulière dans les régions où l'Eglise locale est une petite communauté refermée sur elle-même.) L'enquête discutée ici a été soutenue par une organisation œcuménique internationale et elle a permis d'atteindre les animateurs de base; mais beaucoup d'entre eux étaient hésitants et les entretiens et le soutien des responsables aux niveaux intermédiaire (prêtres, pasteurs...) et supérieur (évêques, etc.) se révélèrent critiques pour le succès du projet.

Pour en revenir aux relations au plan local, non seulement elles doivent

suivre les lignes des structures déjà familières aux gens mais les rencontres et le partage doivent les atteindre là où ils en sont. «Comment votre Eglise est-elle en lien avec les autres Eglises de votre région?» «Quels avantages résulteraient d'un travail en commun des Eglises?» «Seriez-vous disposé à aider à cette réalisation?» «Avez-vous des questions que vous aimeriez poser au sujet des autres Eglises?»

Il est intéressant de noter qu'à propos de la dernière question, très peu de personnes demandaient des éclaircissements sur la doctrine et l'enseignement des autres Eglises. La majorité des questions concernait plutôt les coutumes et les symboles tels que coiffures et titres, heures et lieux de culte, utilisation du tam tam. D'autres concernaient le domaine moral: la consommation de bière et de tabac, la polygamie, le refus des responsables d'Eglises de transporter les gens dans leurs autos même s'ils ont de la place... Peu avaient un lien avec des questions d'ordre doctrinal telles que: pourquoi telle Eglise ne croit pas dans la Trinité, ou pourquoi les Catholiques «vénèrent-ils Marie plus que Jésus»? Quand on avait répondu à ces questions et qu'un certain niveau de confiance s'était établi, d'autres questions plus pratiques étaient soulevées: l'attitude pastorale envers les mariages mixtes, la reconnaissance mutuelle du baptême, l'éducation religieuse des écoliers.

Les problèmes d'ordre doctrinal peuvent être expliqués ou clarifiés mais les désaccords ne peuvent être résolus qu'à l'échelon supérieur de la hiérarchie. D'un autre côté, toutes les déclarations communes du monde n'amèneront pas l'unité si les chrétiens à la base n'ont pas appris à se respecter comme chrétiens et à s'aimer comme personnes. Ceci, je le crois, est l'objectif d'un œcuménisme au plan local: non pas l'unité des Eglises mais l'unité chrétienne; non pas l'uniformité mais une compréhension et un respect croissants entre Eglises locales et entre individus. Ceci doit partir de la base pour amener à une réflexion commune sur le message chrétien et sur les résultats d'une amélioration des liens inter-Eglises, pour aboutir enfin à prendre le risque de faire confiance et à agir ensemble en explorant de nouvelles voies.

Moroto (Ouganda), Judith Vollbrecht rscj

EN ZAMBIE

par D. Michon

Notre paroisse compte 30.000 habitants environ dont une population de 13.000 Catholiques. Tout près de notre centre paroissial se trouve une mission de l'Eglise Réformée de Hollande animée par un pasteur très ouvert, avec lequel nous entretenons de cordiales relations. Nous avons également un certain nombre d'Anglicans et une mission d'Adventistes du 7e Jour; mais chez ces derniers, l'esprit œcuménique est pratiquement inexistant. Outre ces quatre Eglises, plusieurs sectes attirent des adeptes, en particulier à cause de la rapidité avec laquelle on baptise les nouveaux et en raison aussi d'une moralité peu exigeante.

Nous avons pris contact avec le pasteur de l'Eglise Réformée de Hollande dont le vrai titre est l'Eglise Réformée de Zambie. Une réunion œcuménique avec prière commune a été proposée. Les deux autres Eglises présentes sur le secteur: Anglicans (très ouverts à l'œcuménisme) et Adventistes, y ont été invitées.

Quelques responsables catholiques et protestants se sont rencontrés un après-midi et nous avons préparé ensemble la célébration. L'esprit y était excellent; je voulais en particulier éviter tout esprit de compétition qui est parfois présent dans ce genre de réunions. Le programme de la prière était très simple: chants, prières, lectures bibliques et homélie. Il m'avait été demandé de faire l'homélie et, tout en soulignant ce qui nous unit, j'ai eu bien soin de dire également un certain nombre de choses qui nous séparent; mon expérience de ce genre de rencontres m'avait montré, en effet, que certains font sauter un peu trop rapidement les barrières qui nous séparent. Il restait quand même assez de marge pour encourager l'entraide qui se manifeste déjà entre chrétiens de différentes dénominations en certaines circonstances, particulièrement à l'occasion des funérailles qui occupent une place importante dans la vie des gens ici.

J'avais encouragé les chrétiens de cinq postes (sur onze que compte notre paroisse) à participer à cette réunion œcuménique qui devait avoir lieu à l'église paroissiale de l'Eglise Réformée. Ce jour-là, nous avons eu une assistance bien supérieure à celle que nous espérions. Il y eut une foule d'environ 1.200 personnes et tout se passa très bien. La présentation des différents groupes par le pasteur nous permit de réaliser que notre assistance était composée de quelques Anglicans et Adventistes, d'environ 200 membres de l'Eglise Réformée, le reste étant représenté par des Catholiques. Les gens étaient enthousiastes et demandaient pourquoi nous n'avions pas commencé plus tôt!

Cette réunion de prière qui était la première dans ce secteur mais qui a lieu assez régulièrement dans d'autres parties du diocèse, à l'occasion de la Semaine Sainte, de la fête de l'Indépendance ou de la Semaine de l'Unité, a certainement contribué à améliorer les relations entre nos Eglises. Certains se demandaient s'il n'était pas temps maintenant de prier ensemble dès qu'une occasion se présenterait, puisqu'on avait commencé à le faire à «Jérusalem», nom (prédestiné) de l'église où s'était tenue notre première célébration œcuménique.

Comme vous le constatez, les relations entre les principales Eglises sont certainement très cordiales – le fanatisme ainsi que l'esprit de rivalité ayant presque entièrement disparu. Cependant, la promotion de ces réunions de prière et leur qualité dépendent beaucoup des «leaders».

Chipata (Zambie), D. Michon pb

■ **Le Centre Albert-le-Grand** («La Tourette», Eveux, B.P. 105, 69210 L'Arbresle):
Au programme de l'été 82, plusieurs sessions dont:

- *Lire l'Epître aux Romains* (24-30 juillet)
- *Peut-on encore parler de Dieu aujourd'hui?*
  avec le philosophe Stanislas Breton (21-25 août)
- *Bible-Images* (28 août-2 septembre) pour la catéchèse à partir de documents visuels.

L'UNITÉ ET LA MISSION:

pour une nouvelle approche théologique

par Charles Wackenheim

Vingt ans après la rédaction des documents conciliaires, force est de constater que le langage œcuménique et missionnaire des catholiques a beaucoup perdu de sa transparence. L'enthousiasme des années 60 a fait place aux incertitudes de la décennie suivante, avant d'être relayé çà et là par un scepticisme désenchanté. La marche vers l'unité visible du monde chrétien semble s'être enlisée, tandis que la mission s'essoufflait à la fois sur le terrain et au plan des motivations réfléchies. Depuis cinq ou six ans, ce n'est plus seulement de stagnation seulement qu'il convient de parler: dans toutes les Eglises et confessions, on perçoit des signes de récession, de crispation frileuse, sinon de panique obsidionale. Si cette évolution devait se confirmer, elle mettrait assurément en péril la vitalité et le rayonnement de nos communautés. Il vaut donc la peine d'examiner de près un phénomène qui touche à la substance même du christianisme.

la pesanteur d'un modèle social

Pour expliquer la crise simultanée de l'œcuménisme et de la missiologie, l'hypothèse qui vient spontanément à l'esprit relève de la sociologie conjoncturelle. Tout se passe en effet comme si le mouvement de repli affectant les Eglises reproduisait avec quelque retard un processus socio-économique et culturel de grande ampleur, que les observateurs discernent depuis 1975 dans les sociétés dites développées. Devant les obstacles imprévus auxquels se heurtèrent alors l'industrie et la technologie occidentales, l'utopie de la croissance indéfinie se mit à voler en éclats. Socialement, ce coup d'arrêt prépara la voie à un néo-conservatisme réactionnaire teinté de protectionnisme. De telles tendances se situent manifestement aux antipodes de l'inspiration missionnaire et œcuménique de Vatican II ainsi que du modèle de développement que celle-ci impliquait.

Ce rapide diagnostic est confirmé par le fait que la conception traditionnelle de la mission et de l'œcuménisme bute aujourd'hui sur l'indifférence massive des groupes chrétiens qui, précisément, n'ont pas partie liée avec les forces sociales et culturelles dominantes : les exclus, les marginaux, les jeunes, les communautés nouvelles, non seulement dans les pays du tiers monde, mais aussi en Europe et en Amérique du Nord. Ces éléments, qui puisent leur dynamisme dans la confrontation de l'Evangile aux situations concrètes, se sentent de plus en plus étrangers aux stratégies ecclésiastiques issues de la vieille chrétienté occidentale. Ils n'ont que faire des controverses byzantines et des divisions confessionnelles qui continuent à sous-tendre les discours officiels. Par une sorte d'enchaînement fatal, les Eglises se transformeront en ghettos si leurs langages et leurs objectifs s'avèrent impuissants à mobiliser les générations nouvelles.

Tentons à présent d'analyser cette distorsion en termes d'ecclésiologie. Le reflux actuel n'est-il pas dû à la contestation, peut-être implicite, de la perspective avant tout *institutionnelle* qui a commandé jusqu'ici les questions œcuméniques et missionnaires ? Sans remonter à Constantin, disons que les problèmes de l'unité et de la mission s'expriment en catégories institutionnelles au moins depuis le haut Moyen Age. Tout en civilisant la société, l'Eglise emprunta à celle-ci nombre de ses structures. Se considérant elle-même comme société « parfaite », l'Eglise latine finit par épouser une logique institutionnelle qui, renforcée par la centralisation pontificale et le règne du droit canonique, allait persister jusqu'au XXe siècle.

Dans une telle optique, la mission s'ordonne, en dernière analyse, à l'implantation de l'appareil hiérarchique et au recrutement du plus grand nombre possible de membres. L'annonce du kérygme et la célébration du baptême apparaissent comme des conditions d'appartenance à l'institution ecclésiale. Lorsque surgissent des conflits, on envisage l'unité à préserver ou à restaurer sur le mode d'un accord juridique produisant des effets administratifs. Voilà pourquoi le dialogue classique avec les « chrétiens séparés » porte de préférence sur la discipline des sacrements, la reconnaissance mutuelle des ministères ou encore la signification de la papauté.

l'homme et le sabbat

Il n'est certes pas question de nier l'importance historique de la dimension institutionnelle. En appelant et en désignant les Douze, Jésus avait

inscrit la «convocation» *(ecclesia)* des siens dans une structure à la fois instituante et instituée. Semblable en cela à toutes les organisations collectives, l'Eglise se dota sans tarder d'un équipement institutionnel destiné à favoriser sa mission spécifique et à assurer durablement son unité essentielle. Les écrits du Nouveau Testament témoignent des étapes de cette institution originaire, calquée en partie sur le judaïsme, voire sur le monde hellénistique, mais soucieuse avant tout de faire retentir le message du salut jusqu'aux extrémités de la terre. Car il fallut d'emblée veiller à l'application de la règle d'or énoncée dans ce *logion* de Jésus: «Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat» (Mc 2,27).

L'Eglise risque de s'aliéner dans le culte du sabbat lorsqu'elle subordonne l'accomplissement de sa mission ou la recherche de son unité organique à des objectifs étroitement institutionnels. C'est ainsi que le mouvement œcuménique, dont l'impact spirituel fut considérable, s'organisa dès ses origines, à la charnière des XIXe et XXe siècles, autour des confessions et des Eglises chrétiennes. Les travaux d'approche étaient menés par des hommes d'Eglise, clercs et pasteurs, ou par des «experts» institutionnels – exégètes, historiens, liturgistes et théologiens. Les laïcs ne prenaient pratiquement aucune part à cette forme d'œcuménisme. Quant aux autorités, elles se réservaient les décisions opératoires en matière de réconciliation institutionnelle. De ce point de vue, le dernier livre d'Yves Congar: *Diversités et communion* [1] représente un bilan particulièrement éloquent. Ce dossier fort bien documenté illustre l'état présent des recherches œcuméniques: constat lucide, honnête, pondéré, d'où il ressort à l'évidence que l'œcuménisme institutionnel est actuellement dans une impasse à peu près totale.

Le caractère «clérical» (au double sens du droit canonique et de la sociologie des intellectuels) du dialogue interconfessionnel est encore accentué par le rôle prépondérant que les uns et les autres attribuent aux *textes* signés en commun. On s'imagine que l'unité chrétienne résultera – à moyen sinon à court terme – de l'adoption d'un «corpus» doctrinal réglant les principaux litiges historiques. Or c'est peut-être sur ce point que beaucoup ressentent la déception la plus vive. Depuis une trentaine d'années, des études remarquables ont contribué à réduire le contentieux théologique qui avait longtemps opposé entre elles les traditions chrétien-

1/ Cerf, 1982.

nes d'Orient et d'Occident. Des préjugés séculaires ont pu être surmontés et l'histoire des douloureuses ruptures des XIe et XVIe siècles est désormais bien connue. Les accords doctrinaux se sont multipliés sur des sujets aussi controversés que l'eucharistie et le ministère épiscopal. Mais aucun de ces textes – pourtant signés par des représentants authentiques des différentes Eglises – n'a donné lieu jusqu'ici aux «décrets d'application» qu'on pouvait raisonnablement escompter. La participation commune des Catholiques et des Protestants à la même célébration eucharistique demeure officiellement illicite et une reconnaissance mutuelle des ministères se fait toujours attendre. Voilà qui explique le découragement quelque peu amer qui s'empare de nos jours de certains des plus zélés artisans de l'unité.

un déplacement lourd de conséquences

Ce qui paraît plus significatif encore, c'est que de nombreux chrétiens en viennent à relativiser les critères institutionnels de l'unité et de la mission – textes, signes d'appartenance, pratique sacramentelle, préceptes ou interdits juridiques. On peut assurément le regretter mais il faut d'abord noter le fait et s'interroger sur sa portée.

Même dûment approuvées et autorisées, des formulations communes ne suffisent pas à modifier les comportements et les mentalités. On peut signer des accords théologiquement irréprochables et réciter ensemble les mêmes symboles de foi sans que la communion profonde progresse d'un iota. Il arrive même au sein d'une Eglise particulière que certaines directives de l'autorité – concernant par exemple l'éthique sexuelle – soient l'objet d'une réaction de rejet de la part d'une fraction notable du peuple auquel elles sont destinées. On ne peut alors se contenter d'incriminer un manque de foi ou de générosité du côté de la base. Lorsque la non-réception de la loi dépasse un certain seuil, les détenteurs de l'autorité ne peuvent pas ne pas s'interroger sur l'idée qu'ils se font eux-mêmes de leur fonction institutionnelle.

Cet examen de conscience paraît d'autant plus urgent que, dans toutes les familles chrétiennes, des minorités agissantes font aujourd'hui une expérience inédite. Engagés aux côtés d'hommes et de femmes venant des horizons les plus divers, ces groupes se sentent souvent très proches – du point de vue même de leur vocation évangélique – d'individus ou de mouvements qui ne partagent nullement leur appartenance ecclésiale. A

leurs yeux, les notions de mission et d'unité devraient se définir par rapport à un projet déterminé et non plus en fonction d'une conformité institutionnelle. Leurs engagements sont, de fait, transconfessionnels. Il y a là un déplacement que d'aucuns jugeront aventureux mais qui ne manquera pas d'infléchir l'activité missionnaire et œcuménique des Eglises. Sans rompre avec leurs institutions d'origine, des chrétiens encore peu nombreux, mais décidés et actifs, réservent désormais à la dimension ecclésiale de leur action un rôle second. Les conventions institutionnelles ne sont plus le tout de l'existence chrétienne; elles ont cessé de l'inspirer d'une manière décisive. Bien d'autres éléments interviennent dans la conduite d'une vie de croyant.

Devant ce genre d'observations, on peut se voiler la face ou s'abandonner à la morosité. Il est préférable, croyons-nous, de prendre acte avec réalisme d'une situation qui nous dérange: l'ecclésiocentrisme – réplique traditionnelle de l'ethnocentrisme occidental – caractérise de moins en moins l'action et la pensée des chrétiens, à quelque tradition que ceux-ci appartiennent. Bien plus, la survie et le développement des institutions ecclésiales peuvent apparaître comme des objectifs dérisoires au regard des grands défis planétaires de notre temps: la question des équilibres démographiques et géo-politiques, la recherche d'un nouvel ordre économique international, les mouvements de libération qui enflamment les peuples exploités et opprimés, enfin la rencontre quotidienne, souvent conflictuelle, des idéologies et des religions. C'est dans ce nouveau contexte, lui-même singulièrement mobile, que les Eglises ont à repenser de fond en comble leur vocation propre. La question n'est plus: «Comment réaliser l'unité et accomplir au mieux la mission?» mais: «L'unité et la mission, qu'est-ce à dire aujourd'hui?».

la communion comme utopie prophétique

Nous plaidons ici pour une alternative *prophétique* au modèle institutionnel dont les insuffisances et l'inadéquation apparaissent clairement aujourd'hui. Par « prophétique », nous entendons une approche qui privilégie l'appel à la justice et à la fraternité que Dieu adresse à tous les hommes, sans distinction de race, de condition sociale, de culture ou de religion. Pour le chrétien, le prophète par excellence – autrement dit, le porte-parole décisif de Dieu – n'est autre que Jésus de Nazareth. Or la parole que cet homme est venu annoncer au monde et qu'il a confiée à ses disciples, n'épuise pas toutes ses virtualités dans l'institution d'une

Eglise, fût-elle universelle. Cette parole incite l'Eglise elle-même à se laisser entraîner par l'Esprit-Saint au-delà de ses limites, vers tous les hommes sans exception, enfants du même Père. La «mission» de l'Eglise découle d'un double envoi divin, pourtant unique dans sa source: celui du Fils et celui de l'Esprit. Or un tel envoi ne peut être que coextensif au genre humain tout entier. Il s'ensuit que l'«unité» à laquelle tendent les disciples de Jésus (cf. Jn 17,11ss) déborde forcément les structures de communion propres au monde des baptisés.

L'inspiration prophétique ainsi entendue ne représente nullement une innovation dans l'histoire du christianisme. Annoncée par les prophètes d'Israël, elle souleva la prédication de Jésus et des apôtres, provoquant la formidable expansion missionnaire des premiers siècles. Ce mouvement s'accompagna d'une structuration progressive des communautés mais la préoccupation institutionnelle ne prit jamais, à cette époque, le pas sur le dynamisme prophétique. La difficulté consiste aujourd'hui à renouer avec l'esprit des origines, par-delà une longue prédominance des schèmes institutionnels. Il ne s'agit pas de *substituer* purement et simplement l'approche prophétique à la logique institutionnelle. Ce qui est contestable, c'est le caractère exclusif que cette dernière a trop longtemps revêtu. En changeant de point de perspective, on se donne le moyen d'aborder autrement les problèmes institutionnels. Seul un retour créatif aux sources évangéliques mettra ce nécessaire changement d'optique à l'abri d'un idéalisme inopérant.

Une approche prophétique de l'unité exclut notamment que l'on confonde celle-ci avec l'uniformité rituelle ou l'unanimité doctrinale – lesquelles n'ont d'ailleurs jamais existé dans les faits. Pour qualifier la générosité du Dieu unique et transcendant, la Genèse évoque la prodigieuse diversité de sa création: différence entre les éléments cosmiques, entre la matière inerte et le monde vivant, entre bêtes et végétaux d'après leurs espèces, entre animaux et êtres humains, entre l'homme et la femme, entre les descendants d'Adam et les trois fils de Noé. Selon le Nouveau Testament, les relations du Fils avec le Père et l'Esprit éclairent d'un jour nouveau le mystère d'une unité qui se déploie dans la pluralité. Si «Dieu est amour», la diversité infinie caractérise aussi l'unité – ou plutôt la communion – que les hommes sont appelés à instaurer entre eux. Mais cette vocation concerne d'emblée toute l'humanité, Dieu ne pouvant être que le Père de tous les hommes.

Il s'ensuit que je ne puis, moi chrétien, me comporter comme si les murs de mon Eglise s'élevaient jusqu'au ciel. Je ne saurais prétendre que toute

la vérité et toute la sainteté se concentrent dans *ma* tradition particulière, tandis que les « autres » seraient plongés dans les ténèbres extérieures de l'erreur et de la perversité. Pourquoi leur cheminement ne m'aiderait-il pas à avancer sur ma propre route ? Pourquoi refuserais-je une stimulation spirituelle sous prétexte qu'elle émane d'une autre foi que la mienne ? Décidément, la communion que vise l'Evangile ne se réduit d'aucune manière à une quelconque codification juridique ou administrative de l'unité.

La docilité prophétique à l'Esprit, qui « souffle où il veut », nous rend capables d'imaginer et de promouvoir une communion plus « haute » – ou, si l'on préfère, plus « profonde » – que les repères institutionnels de l'unité. Lorsqu'il s'agit, par exemple, du baptême d'un enfant dont les parents appartiennent à des confessions différentes, l'important n'est pas la décision de célébrer le sacrement dans l'une ou l'autre Eglise. La naissance de leur enfant devrait conduire les parents à se poser des questions comme celles-ci : « Que signifie le rite que nous demandons ? », « Que représente aujourd'hui pour nous notre propre baptême ? », « A quoi nous engage la célébration du sacrement ? ». De proche en proche, on passe ainsi du plan juridique au plan spirituel, de la hantise de l'unité à la recherche d'une communion dans le respect de la différence.

de la mission au témoignage

Une approche prophétique de l'unité rejaillit forcément sur l'idée qu'on se fait de la mission. Pour l'essentiel, l'attitude authentiquement missionnaire implique une conversion de l'esprit et du regard. La tentation d'apporter la vérité aux autres pour réduire leur différence doit céder le pas à un parti pris inconditionnel d'ouverture et de disponibilité. La mission ne consiste pas à « convertir » les autres mais à nous convertir nous-mêmes à Dieu et au premier venu de nos frères. L'envoi qu'exprime le mot « mission » nous est confié comme un don et comme un appel indéfini, non comme un plan de conquête. Puisque nul ne dispose de Dieu, nul n'est propriétaire de *la* vérité totale et ultime. Comme la communion, la vérité et la sainteté se situent en avant de nos quêtes tâtonnantes. Nous ne pouvons espérer enrichir les autres qu'à la condition d'accueillir d'abord nous-mêmes les impulsions de l'Esprit. « Comme le Père m'a envoyé, déclare le Ressuscité à ses disciples, moi aussi je vous envoie » (Jn 20,21). Telle est la source et la loi de toute « mission » chrétienne.

La mission ne s'ajoute pas à la vie de l'Eglise comme une sorte de ministère des relations extérieures: elle la qualifie de part en part, où qu'elle se trouve, et cela en vertu du souffle prophétique qui l'anime. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu et le prochain comme toi-même » (Mt 22,37-39): ceux qui se laissent provoquer par cette parole épousent, de ce fait, le dynamisme prophétique et missionnaire de l'existence chrétienne. Ils se préoccuperont, non de préserver coûte que coûte telles ou telles institutions mais – à la suite et à la manière de Jésus – d'aller inlassablement à la rencontre de leur « prochain », ce qui est la seule manière authentique d'aller vers Dieu. Or, selon la parabole du Samaritain miséricordieux, l'expression « mon prochain » désigne tout homme (meurtri, exclu, méprisé) dont je me fais moi-même le prochain (cf. Lc 10,29-37). L'activité missionnaire des Eglises devrait moins que jamais être dominée par la question de savoir laquelle d'entre elles recrute le plus grand nombre d'adeptes. Si tous les chrétiens vivaient intensément de l'esprit des Béatitudes, les questions institutionnelles de la mission se poseraient tout autrement.

Une pratique prophétique de la mission n'est pas, de soi, orientée vers la croissance quantitative de telle Eglise particulière mais vers la qualité du témoignage vécu que celle-ci est appelée à rendre solidairement avec les autres Eglises. Une ecclésiologie institutionnelle cherche avant tout à renforcer ses structures hiérarchiques, alors que l'inspiration prophétique veille à l'authenticité de chaque cheminement spirituel et donc à la richesse des expériences vécues à la base. Dans ces conditions, il paraît difficile de concevoir que certaines Eglises puissent se considérer comme pleinement adultes et décrètent le caractère « missionnaire » (au sens d'incomplet ou de mineur) d'autres Eglises, de fondation plus récente. L'Eglise de Jésus-Christ est missionnaire ou elle n'est pas. Mais peut-être vaudrait-il mieux parler de témoignage plutôt que de mission. L'Eglise n'est pas vouée au prosélytisme. Peuple de témoins, elle se rendra accueillante à tous dans la mesure où elle se laissera porter par le souffle de l'Esprit au lieu de chercher à assurer par tous les moyens la puissance de ses institutions.

« Le sabbat a été fait pour l'homme. » C'est dire que les chrétiens, individus et groupes, sont en droit d'attendre de l'institution ecclésiale tout ce qu'elle peut leur offrir: les richesses d'une tradition, la sagesse que procurent des expériences répétées, le soutien d'une communauté fraternelle. En ce sens, l'institution remplit historiquement un rôle « pédagogique ». Les Eglises n'ont cessé de s'appuyer sur les leçons et les

structures du passé pour réaliser à frais nouveaux leur commune mission. On n'oubliera pas pour autant que « l'homme n'a pas été fait pour le sabbat » : telle est la pointe du message prophétique confié par Jésus à ses disciples. Une unité et une mission qui se réduiraient à leur expression institutionnelle perdraient, par là même, leur raison d'être. Elles cesseraient d'être les deux visages complémentaires de l'espérance qui est inséparable de la foi. Si les chrétiens jouent loyalement le jeu des institutions, ils ne les créditeront pas de cette force inépuisable de rayonnement et de communion que les prophètes attribuent à Dieu lui-même. Indispensable, souvent utile, l'institution n'est cependant que l'institution. Instruits par les effets négatifs qu'entraîne immanquablement la tentation d'« instituer » l'unité et la mission, nous serions impardonnables de ne pas prêter attention aux voies prophétiques qui, de plus en plus insistantes, annoncent une *autre* pratique œcuménique et missionnaire.

Strasbourg, Charles Wackenheim

■ **Chemins de chrétiens** *par Raymond Deniel.* Le propos de R. DENIEL est de donner la parole à des croyants africains: on parle souvent à leur place, il était bon qu'ils puissent s'exprimer eux-mêmes et porter témoignage de leur foi. Chaque plaquette d'une cinquantaine de pages nous donne deux interviews sur un thème plus particulier; les interviewés sont des chrétiens ivoiriens et nigériens.

1. Jeunes intellectuels en recherche: deux chemins qui ne se recoupent pas complètement mais qui montrent le sérieux d'une recherche pour être présents à leur monde. *2. Sur les traces de saint Jean:* deux cas de conversion à partir de la lecture de l'Evangile de saint Jean. *3. Des croyants accusés:* ces témoignages montrent les difficiles ruptures que demande la conversion au christianisme; mais à côté se dévoile cette forme de résurrection qu'est une vie neuve dans la joie. *4. Maris et femmes:* le premier témoignage vient d'un couple de chrétiens enseignants; le second vient d'un autre enseignant chrétien qui parle admirablement de sa femme musulmane. *5. La foi des premiers temps:* deux témoignages d'hommes qui parlent de leur foi sans détour ni calcul. *6. Jeunes communautés:* la pénétration dans de nouvelles ethnies avec toute l'aventure qui est portée par l'espérance.

Cette collection mérite d'être connue; elle peut être lue facilement non seulement par des catéchistes mais aussi par des laïcs qui retrouveront leurs questions et leur foi. Editions INADES, B.P. 8, Abidjan 08, Côte-d'Ivoire.

Diffusion en France: Editions L'Harmattan, 7 rue de l'Ecole Polytechnique, 75005 Paris.

MÉDITATION... GRAMMATICALE!

par Serge de Beaurecueil

Eh bien oui! comme chaque année, en cette période, j'ai le cafard... Le ciel sent la neige. Il commence à geler la nuit. Le lycée a terminé ses activités normales et prend des allures de temple désaffecté. L'infirmerie y attend des clients qui «cuvent» à domicile bronchites et impétigos; ceux qui, souvent, me font sortir de mes gonds parce qu'ils viennent m'importuner pour des bobos imaginaires, je les supplierais presque de revenir...

Vacances... La maison nage dans le chahut d'enfants qui n'ont rien d'autre à faire que du bruit (jeux, lutte, musique, etc.). Et puis, il y a les affres du départ en France, surtout quand (c'est désormais le cas) on ne vous donne plus qu'un visa de sortie, celui de retour devant être pris à l'ambassade d'Afghanistan à Paris. – «Pars! sinon tes nerfs vont craquer.» – «Ne pars pas! Tu ne peux lâcher ainsi tes enfants, tous ceux que tu aimes, qui sont et qui font ta vie.» Bien sûr! une belle liturgie de Noël célébrée au Couvent, de quoi réchauffer le cœur et rattraper une année de «vide» liturgique... Mais un Noël de pauvreté et de solitude (ce qui n'exclut pas le repas de fête et la joie de la maisonnée musulmane) a bien aussi son prix!... Et me voilà «coincé», tiraillé, malheureux. Ah! lecteurs de Spiritus! Vous, vous me comprenez! Aux yeux des autres qui n'ont jamais connu ce genre de déchirements, nous devons passer pour des héros ou pour des saints... mais un peu détraqués «sur les bords»... Ni héros, ni saints; déphasés peut-être, et tant pis, ou tant mieux! Le déphasage de l'amour...

Alors me vient une idée saugrenue: un exercice de conjugaison à tous les temps comme nous en faisions à l'école. Deux verbes s'imposent de par l'expérience du moment: «en avoir marre» et «être heureux». En vous moquant de la concordance, essayez toutes les combinaisons possibles et, à propos de chacune, tâtez de votre expérience vécue... et de votre foi en la Bonne Nouvelle. Méfiez-vous cependant des deux verbes au passé («dangereux! tu vieillis») et au futur («tu t'évades dans le rêve»). Tout le reste est bénéfique, portant à la réflexion, à des «révisions de vie» (pour ceux qui aiment ça! pas moi), à un certain humour qui dédramatise les situations, revigore l'espérance. Le jeu des négations corse l'affaire.

Quelques exemples: «J'en ai marre et (ou: mais) je suis heureux». Heureux d'en avoir marre? Mauvais! Une certaine odeur de masochisme, sous prétexte d'ascèse. Mais si, *malgré* le cafard, dans le tréfonds du cœur, règne la Joie, alors c'est bon signe. Mieux vaut essayer néanmoins de normaliser la situation: prier certes! mais aussi dormir, changer d'air, boire un coup avec des amis, prendre un tantinet de tranquillisants... Pas d'angélisme! Nos nerfs font partie de nous-mêmes.

«Je n'en ai pas marre et je ne suis pas heureux.» Attention! Quelque chose doit clocher du côté des Béatitudes. Boulot passionnant peut-être mais «pour qui?» et «pour quoi?». Effort de lucidité à faire, sans pour autant courir chez le psychanalyste!

«J'en avais marre mais je suis heureux.» Le mauvais moment est passé. Deo gratias! Après la pluie vient le beau temps. Expérience à graver dans la mémoire pour faire face aux coups durs de l'avenir. Se demander tout de même pourquoi ça n'allait pas. Si on peut éviter que ça se reproduise... Ne pas faire le «mariole»!

«J'en ai marre mais je serai heureux.» Plus tard, dans ce monde ou dans l'Autre. Espérance, source de patience. Attention tout de même! Le Royaume de Dieu, le Festin messianique, la Vie éternelle, la Paix et la Joie de Jésus ne sont pas des carottes pour faire avancer les ânes, ni des prix réservés en fin d'année aux «bons élèves»! Le cas d'un certain «bon larron» doit nous faire réfléchir. A l'état de graine, d'embryon peut-être, mais très réellement, ils sont déjà présents, déjà donnés, au risque de ne jamais grandir, de ne jamais lever. Alors quand, dans le présent, il n'y a que le cafard, que la terre non fécondée, c'est se leurrer que d'attendre la germination et la moisson... Toute la différence – parfaitement perçue par mon Ansâri (Musulman, XIe s.) – entre *radjâ'* (pur espoir) et *raghba* (aspiration, espérance fondée sur les arrhes déjà données, déjà présentes dans le cœur). Si, dans le pire marasme, il n'y a pas tout de même, envers et contre tout, cette toute petite flamme de Joie, apte à allumer l'incendie, cette petite graine de Béatitude, si fragile soit-elle, il y a sérieusement lieu de s'inquiéter pour l'avenir.

Voilà qui suffit. A chacun de continuer le jeu. Car ce n'est qu'un jeu. Mais jouer quand tout va mal, c'est déjà peut-être la porte de sortie... D'aucuns diront: «Mon pauvre Serge! tu vieillis. C'est ça la "vie spirituelle"? Tu nous prends pour des gosses!» Ah! les gosses! Tous ceux du monde, qui savent jouer, même quand ils sont les plus malheureux. Mes amputés et mes boîteux qui trottent, se bagarrent et rigolent! Un certain Jésus a dit que le Royaume de Dieu appartient à ceux qui leur ressemblent... Alors, allez-y, jouez! Et son Soleil volatilisera tous vos nuages... J'avais le cafard en commençant cet article. Je le termine en riant!

Kaboul, Serge de Beaurecueil op

FRANÇOIS D'ASSISE, UN MISSIONNAIRE DE L'ÉVANGILE

par Michel Hubaut

1. Au carrefour de l'Evangile et d'une époque

L'Eglise est missionnaire par naissance. A tous les grands tournants de l'histoire, elle s'interroge sur le but et les moyens de sa mission. Car la conception et le langage de la mission sont toujours marqués par un contexte socio-culturel. Aujourd'hui, la mission connaît une mutation profonde. L'étape de l'implantation s'achève. Le temps des échanges entre Eglises-sœurs s'ouvre. Le profil du missionnaire se transforme. Toute mutation entraîne des adaptations, des motivations et des comportements nouveaux. Pour stimuler notre créativité missionnaire, il est fort éclairant de scruter l'histoire de la mission. Comment nos aînés dans la foi ont-ils affronté les grandes cassures de l'histoire pour y annoncer la Bonne Nouvelle de Jésus Christ ? Cette année, nous célébrons le 8e centenaire de saint François. Il a été le témoin d'un changement profond de la société du XIIIe siècle. Il a eu l'intuition prophétique d'inventer un comportement missionnaire nouveau, en parfaite harmonie avec les aspirations de son temps. Il nous stimule et nous provoque à la recherche courageuse et audacieuse.

Nous voudrions, dans ces quelques pages, vous faire entrevoir les principales intuitions et les caractéristiques du vaste élan missionnaire suscité par François et ses frères. Nous verrons combien leur mission est au carrefour de l'écoute de l'Evangile et de leur époque. François écoute l'Evangile avec les sentiments, les besoins et les aspirations de son temps. Notre écoute de l'Evangile n'est jamais neutre. Nous le lisons, situés dans un peuple et une culture.

Le XIIIe siècle connaît une mutation aussi importante et décisive que celle de cette fin du XXe siècle. L'Eglise médiévale, encore prisonnière de structures mentales et ecclésiales du passé, malgré sa formidable puissance temporelle, a perdu le langage de la mission. La communication se fait mal. Le monde nouveau lui échappe. Elle est décontenancée par ce passage rapide du monde rural au monde urbain, d'un monde stable lié à la terre à un monde en mouvement, d'un monde basé sur la vassalité à un monde fondé sur l'esprit associatif et communal.

L'Eglise, prisonnière du vieux système hiérarchisé de la féodalité est déroutée par le réveil du laïcat.

François écoute l'Evangile avec le cœur et l'esprit pleins de ces aspirations nouvelles. Présent à son époque qui voyage, circule, il va redécouvrir l'Evangile de la marche, de la mission en mouvement. Présent à son époque où le nouveau pouvoir est l'argent, il va redécouvrir la gratuité du missionnaire, voyageur sans argent et sans pouvoir. Présent à son époque qui bouscule les structures féodales, il va retrouver le chemin de la fraternité évangélique, des relations inter-personnelles. Présent à son époque où la guerre sévit à tous les niveaux – entre le pape et l'empereur, l'Islam et la chrétienté, les villes rivales –, il redécouvre l'Evangile de la paix. A travers François, c'est l'Evangile qui rencontre une époque déterminée.

Son écoute de l'Evangile est missionnaire. *Par un don du Seigneur, le langage et la mentalité des frères s'harmonisaient parfaitement avec ceux de leur temps: leur prédication frappait juste et touchait le cœur de bien des auditeurs, plus encore des jeunes que des vieux*[1].

2. Les modalités de la mission selon François

Tout le cheminement de François durant sa conversion le prépare à une mission. L'appel du Christ de St-Damien est missionnaire. «François, va, répare ma maison qui, tu le vois, tombe en ruines!» La rencontre du Christ est un appel à la lucidité missionnaire. Celui-ci lui partage son souci missionnaire, sa passion pour le salut des hommes. La mission de François s'enracine bien dans le cœur missionnaire du Christ.

Sa conception du mystère de la mission est large et profonde. Il a un sens particulièrement aigu de l'Incarnation. C'est un homme concret et visuel. Il «voit» le Christ, le Fils unique de Dieu, l'Envoyé, le Missionnaire du Père, quitter la gloire pour venir chez nous. Il ne peut banaliser ce mystère qui le bouleverse. Sa mission jaillira de ce mouvement de l'Incarnation, de cet anéantissement de l'amour sauveur qui entraîne Dieu à cheminer parmi les hommes.

Ses intuitions missionnaires sont le fruit de ce regard de foi. Pour lui, annoncer l'Evangile, ce n'est pas d'abord prêcher une doctrine mais participer à ce mouvement permanent de l'Amour qui se donne. Annoncer l'Evangile, être envoyé, c'est revivre cette démarche missionnaire de l'Incarnation rédemptrice.

1/ Anonyme de Pérouse, p. 41; recueil des mémoires des Frères Bernard et Gilles, premiers compagnons de saint François, écrit vers 1240. Ce texte, comme tous les autres cités dans cet article, sont rassemblés dans le livre: *Saint François d'Assise – Documents* présenté par les P. Théophile DESBONNETS et Damica VORREUX; 2e édition, Editions Franciscaines, Paris, 1981.

Il regarde vivre Jésus et il «voit» que l'annonce du Salut revêt trois modalités essentielles. La vie missionnaire du Christ est à la fois:

- pendant trente ans, un mystère de présence discrète, silencieuse et laborieuse parmi les hommes;
- pendant trois ans, une manifestation publique en signes et en paroles;
- pendant trois jours, un don de lui-même jusqu'au sang versé.

Trente ans, trois ans, trois jours. Voilà les trois modalités de la mission où Jésus aime et sauve les hommes. Trois modalités que les envoyés devront revivre plus ou moins selon les appels de l'Esprit et les événements extérieurs. François a si bien saisi ce mystère unique de la mission qu'il ne dissociera jamais ces trois dimensions de l'annonce de l'Evangile. Et il envisage explicitement dans sa Règle la mission de ses frères sous ces trois modalités. C'est d'ailleurs la première fois dans l'Eglise qu'un chapitre spécial concernant la mission est inséré dans une règle de vie religieuse.

a) une présence discrète et laborieuse parmi les hommes

«Les frères qui s'en vont (en mission) peuvent envisager leur rôle spirituel de deux manières: ou bien ne faire ni procès ni disputes, être soumis à toute créature humaine à cause de Dieu et confesser simplement qu'ils sont chrétiens» (1 Règle 16, 5-6).

Ainsi François envisage clairement comme «annonce de l'Evangile» ce prolongement direct du mystère de l'Incarnation de Jésus. Cette «mission de Nazareth» sera redécouverte par un Charles de Foucauld qui, comme il le reconnaît lui-même, doit beaucoup à saint François.

Le comportement du Christ est une Bonne Nouvelle en actes, aussi décisive que son enseignement. Lui qui a dit: «Je suis venu apporter le feu sur la terre et comme je voudrais que déjà il fût allumé» (Lc 12,49) commence donc par passer trente ans sur trente-quatre ans de sa vie terrestre en vivant dans le silence du quotidien de l'homme. C'est ainsi que Dieu se hâte! Son époque ne manquait pourtant pas de menuisier! C'est le mystère de la proximité étonnante de Dieu qui s'infiltre en douceur dans la trame des gestes simples et des relations humaines: visites aux voisins, présence aux fêtes, aux événements de la famille et du village, participation aux prières à la synagogue, pèlerinage annuel de Jérusalem... Cette proximité est si grande que le jour où Jésus manifestera sa divinité, son entourage en sera profondément choqué (Mc 6,3s). Jésus est bien une révélation étonnante du mystère de l'annonce missionnaire de l'Evangile. François lui-même – au moins les premières années – et beaucoup de ses frères voudront vivre cette forme de vie. Servir dans les léproseries, travailler chez l'habitant comme saisonnier est une dimension si importante pour cette jeune fraternité que la Règle revient très

souvent sur ces questions du «travail» des frères. «Que nul des frères, placé ici ou là pour un service ou un travail chez autrui, ne soit jamais trésorier, chancelier ou intendant dans la maison où il sert... mais il se fera petit et soumis à tous ceux qui habitent la même maison. Les frères qui savent travailler, travailleront et exerceront le métier qu'ils connaissent» (1 Rg 7,1-3). Cette «vie évangélique» des frères était la Bonne Nouvelle en actes... Temps de l'amitié partagée, du grain enfoui, de l'amour semé. François a saisi que le Royaume de Jésus n'est pas une réalité qui se démontre mais qui se montre, se dévoile à travers des vivants. Il ne s'agit pas tant de «parler» du Royaume que d'en vivre. Faire pressentir par une vie les secrets de ce monde nouveau inauguré par Jésus.

b) une manifestation publique en signes et en paroles

«Les frères qui s'en vont ainsi peuvent envisager leur rôle spirituel de deux manières: ...ou bien, s'ils croient que telle est la volonté de Dieu, annoncer la Parole de Dieu, afin que les païens croient au Dieu tout puissant, Père, Fils et Saint-Esprit... se fassent baptiser et deviennent chrétiens» (1 Rg 16,7-9).

C'est donc l'annonce publique et explicite du Christ sur les routes de Palestine. De fait, François va privilégier pour lui-même cette modalité de la mission. Il ne travaillera plus guère de ses mains. Il partagera son temps, selon un rythme binaire original. Tantôt jeté sur les routes pour crier la Bonne Nouvelle, tantôt livré à la prière prolongée dans un ermitage perdu dans la nature. Il était capable de visiter quatre ou cinq bourgs en une seule journée. Il fit trois tentatives de mission à l'extérieur.

Pourquoi a-t-il privilégié cette itinérance apostolique? Si le contenu de cet appel missionnaire se précise peu à peu dans sa conscience, l'étape décisive eut lieu en février 1208. Ce jour-là, François entend l'évangile de l'envoi en mission: *Un jour qu'on lisait dans l'église de la Portioncule l'évangile de l'envoi des disciples en prédication, François, qui était présent, comprit le sens global du passage et s'en fut, après la messe, demander au prêtre de le lui expliquer. Le prêtre lui en fit le commentaire point par point: et quand François entendit que les disciples du Christ ne doivent posséder ni or ni argent ni monnaie, qu'ils ne doivent emporter pour la route ni bourse ni besace ni pain ni bâton, qu'ils ne doivent avoir ni chaussures ni deux tuniques, qu'ils doivent prêcher le Royaume de Dieu et la pénitence, transporté de joie dans l'Esprit-Saint, il s'écria: Voilà ce que je veux, voilà ce que je*

2/ *1 Cel. p. 24*: Th. de CELANO est le premier biographe officiel de saint François; il écrira une première vie (vita prima) pour la canonisation en 1228; vingt ans plus tard, il en écrira une seconde (vita secunda) enrichie par les «mémoires» des premiers compagnons. Les biographies sont présentées dans le livre *Documents* cité dans la note 1.
3/ Anonyme de Pérouse, *op. cit.*, p. 15.
4/ *Op. cit.*, p. 18.

cherche, ce que, du plus profond de mon cœur, je brûle d'accomplir![2]. Cette charte du missionnaire associé au destin du Maître, est un choc pour François. Ce qui le touche, c'est avant tout une manière évangélique de vivre, un type d'existence missionnaire. Ce n'est donc pas d'abord la prédication explicite des apôtres qui le séduit mais leur manière de vivre ce message. Il pressent que la vie même de l'apôtre est la première parole vivante du Royaume. Il réalise soudain qu'être envoyé, c'est revivre l'existence missionnaire de Jésus, s'identifier à sa mission. Dès lors, la mission sera liée à l'histoire de la fraternité franciscaine.

Quelques mois après cet événement, avec ses premiers compagnons, il organise plusieurs «sorties» missionnaires. *En ce temps-là, l'homme de Dieu ne prêchait pas encore au peuple. Cependant, en traversant villes et villages, il exhortait hommes et femmes à la crainte et à l'amour du créateur du ciel et de la terre, ainsi qu'à faire pénitence de leurs péchés. Quant au frère Gilles, il lui donnait la réplique par cette rengaine: Fort bien dit! Vous pouvez l'en croire!*[3] Dès la fin de cette année 1208, François a déjà envoyé ses frères deux par deux sur les routes d'Italie. *Dans le bois voisin de la chapelle de Ste-Marie de la Portioncule, où ils avaient accoutumé de se retirer pour faire oraison, il réunit les six frères qu'il avait alors et leur dit: Frères très chers, comprenons bien notre vocation: dans sa miséricorde, Dieu ne nous a pas seulement appelés pour notre propre profit, mais aussi pour le service et même le salut de beaucoup d'autres. Allons donc par le monde; exhortons et montrons aux hommes et aux femmes, par notre parole et notre exemple, à faire pénitence de leurs péchés et à se remettre en mémoire les paroles de Dieu qu'ils ont si longtemps tenues dans l'oubli. Puis il ajouta: Soyez sans crainte, petit troupeau, mais faites confiance au Seigneur. Ne vous demandez pas l'un à l'autre: «Et comment allons-nous prêcher, ignorants et illettrés comme nous sommes?» Rappelez-vous plutôt les paroles du Seigneur à ses disciples: «En fait, ce n'est pas vous qui parlez mais l'Esprit de votre Père qui parle en vous»*[4]. Tout ceci est bien un écho direct de l'envoi en mission (Lc 10).

Plus tard, fort de l'approbation pontificale, cet envoi se fera au nom de l'Eglise du Christ. Les chapitres annuels des frères vont rythmer ces vagues successives d'envoi et retour de mission. *Le Seigneur Pape lui permit alors de suivre sa Règle, comme aussi à tous les frères présents et à venir. Il l'autorisa également à prêcher en tous lieux, selon la grâce que lui en donnerait l'Esprit-Saint, et il accorda la même licence aux autres frères à qui François confierait le ministère de la prédication. Ce fut dès lors que François se mit à prêcher au peuple, dans les villes et les villages, selon l'inspiration de l'Esprit du Seigneur... Le chapitre terminé, il bénissait tous les frères présents et signalait à chacun la contrée à laquelle il le destinait. A ceux que l'Esprit du Seigneur et leur facilité de parole rendaient aptes à la prédication, fussent-ils clercs ou laïcs, il leur donnait licence et mission de prêcher.*

Quant aux frères, ils recevaient sa bénédiction avec une immense joie et une grande allégresse dans le Seigneur Jésus Christ. Puis ils s'en allaient par le

monde, comme des étrangers et des pèlerins, n'emportant rien sur les chemins si ce n'est les livres dont ils avaient besoin pour réciter leurs offices [5]. Et onze ans plus tard, en 1217, François met en place une véritable structure missionnaire devant atteindre toutes les régions de la terre [6]. Ainsi l'histoire de cette jeune fraternité est l'histoire même de la mission en expansion.

c) revivre la passion du seigneur qui se livre pour ses frères

«Tous les frères, où qu'ils soient, se rappelleront qu'ils ont livré leur corps à Notre Seigneur Jésus Christ et que pour son amour, ils doivent affronter les ennemis tant visibles qu'invisibles» (1 Rg 16,10-19).

Saint François termine ce chapitre sur la mission par douze citations évangéliques dont le lien est la persévérance et la patience dans les persécutions et les épreuves. Il sait, lui le futur stigmatisé, identifié à son Seigneur, que la mission est aussi un immense labeur de rédemption. Selon lui, tous les envoyés doivent participer à la Pâque du Christ. Les difficultés et les épreuves inhérentes à la mission n'en sont pas un regrettable obstacle mais en constituent un élément important. Il a d'ailleurs toujours considéré ses propres départs en mission comme le chemin du martyre. Car être missionnaire c'est partager l'amour du Christ qui se livre pour ses frères, c'est revivre tous les actes sauveurs du Christ, c'est s'engager dans sa Pâque. C'est ce don d'amour qui fait l'unité de la mission. Jésus aime et sauve le monde aussi bien à Nazareth, sur les routes de Palestine que sur la croix. Seul l'amour est missionnaire. La mission est une participation à cet amour du Christ qui sauve en aimant. Est-ce que je vis pour aimer?

De fait, on est frappé en lisant les biographies de constater combien la dimension pascale est présente au cœur de la mission des premiers frères. Leur vie missionnaire est un passage permanent de la mort à la vie, du dénuement à la joie. Ils sont démunis de tout, souvent méprisés, rejetés comme fous ou insensés, persécutés, maltraités, volés, accablés comme des malfaiteurs ou des hypocrites, souffrant la faim et le froid. Et pourtant, ils rayonnaient de joie. Ils vérifiaient dans leur vie missionnaire la vérité paradoxale des béatitudes du Christ.

Et ne parlons pas des innombrables privations et tourments que leur faisaient endurer la faim, la soif, le froid et le manque de vêtements. Tout cela, ils le supportaient avec constance et de bon gré...; ils se réjouissaient dans leurs tribulations... leur comportement donnait à penser: leurs épreuves les transportaient d'allégresse et, pour l'amour de Dieu, ils les supportaient sans broncher; ils vivaient en continuelle oraison; à l'encontre des autres pauvres, ils n'acceptaient

5/ *Op. cit.*, pp. 36 et 40.
6/ *Op. cit.*, p. 44.
7/ *Op. cit.*, pp. 23, 24, 29, 30.
8/ *Op. cit.*, pp. 19 et 25.

ni ne portaient jamais d'argent pour subvenir à leur indigence... Ils vivaient donc ainsi dans une joie perpétuelle puisqu'ils n'avaient rien qui pût leur créer des soucis. Et plus ils se détachaient du monde, plus aussi ils étaient voués à Dieu – Leurs pauvretés les transportaient d'allégresse car ils ne convoitaient d'autres richesses que celles du Royaume[7].

3. Caractéristiques de la mission de François et de ses frères

A partir des biographies primitives, nous pourrions tracer un profil du frère mineur en mission, discerner les grandes composantes de ce nouveau groupe évangélique et missionnaire.

a) leur mission est un fruit de l'adoration

Ce sont visiblement des hommes de prière: *Lorsque au hasard des chemins, ces serviteurs du Seigneur rencontraient soit une église, soit une croix à l'orée du chemin, ils s'inclinaient devant elle et récitaient cette prière: « Nous t'adorons, ô Christ, et nous te bénissons, comme aussi dans toutes les églises qui sont dans le monde entier car, par ta sainte croix, tu as racheté le monde». Ils étaient sûrs, en effet, d'y trouver le Seigneur et y ressentaient sa présence.* Pieux laïcs, souvent sans résidence fixe, ils disaient leur office et participaient à la messe dans les églises rencontrées au long de leur itinérance. *Chaque jour ils s'adonnaient avec zèle à la prière et au travail manuel... et chaque nuit, avec le même zèle, ils se levaient pour prier à minuit*[8].

D'ailleurs, un témoin extérieur à l'événement, un cardinal chroniqueur, Jacques de Vitry, les décrit en 1216: « Le jour, ils pénètrent dans les villes et les villages, s'adonnant à la vie active de l'apostolat; la nuit, ils regagnent leur ermitage ou se retirent dans la solitude pour mener la vie contemplative. » François et ses frères manifestent ainsi par leur vie ce que saint Jean écrivait à propos de la mission évangélique: « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé... nous vous l'annonçons» (1 Jn 1,1). L'itinérance de François et de ses frères est jalonnée de solitudes, d'adorations nocturnes. Il écrira même une Règle pour la vie en ermitage afin que les frères puissent, au moins temporairement et régulièrement, réenraciner leur mission dans la contemplation.

François a toujours subordonné l'activité de ses frères – manuelle, intellectuelle ou directement apostolique – à la vie de l'Esprit afin de ne jamais éteindre ce feu intérieur en dehors duquel la mission se dégrade vite en agitation ou occupation humaine. « Les frères auxquels le Seigneur a fait la grâce de travailler travailleront avec fidélité et dévotion, de telle sorte qu'ils n'éteignent point en eux l'esprit de prière dont toutes les valeurs temporelles ne doivent être que les servantes»

(2 Rg 5). Proches des petites gens dans le travail manuel, proches des exclus dans les léproseries, proches des foules dans la prédication itinérante, ils sont et se veulent cependant des hommes de prière. Ils se veulent religieux et disent l'office [9]. Proches ne signifie donc pas pour eux identiques. Leur présence évangélique et missionnaire est celle d'hommes de prière.

b) leur mission est un fruit de la pauvreté et de la minorité

Le frère missionnaire a visiblement toutes les apparences d'un «mineur». Les «minores» constituaient la dernière couche sociale de l'époque, opposée aux «majores» qui avaient l'argent et le pouvoir. Les frères font plutôt partie des marginaux et des exclus de la société que l'on méprise et dont on se méfie.

Leurs auditeurs se demandaient l'un à l'autre: « Mais qui sont ces gens? Et de quoi parlent-ils?» Certains répondaient qu'apparemment il s'agissait de fous ou d'ivrognes. Mais d'autres alléguaient: « Ce ne sont pas des propos d'insensés qu'ils tiennent là ! » Et l'un de trancher: « Ou bien ce sont des gens qui s'attachent à suivre le Seigneur ou bien ils sont fous à lier: c'est une vie infernale qu'ils mènent, allant nu-pieds, vêtus de guenilles et endurant la male faim ! » Tout compte fait, ils n'inspiraient guère confiance: du plus loin qu'elles les voyaient, les jouvencelles prenaient la fuite, affolées à l'idée d'une possible contagion à les suivre. Leur sainte façon de vivre ne laissait pas d'impressionner les gens... Certain jour que François était allé trouver l'évêque, celui-ci lui déclara: « Je trouve fort dur et bien scabreux le genre de vie que vous avez adopté à ne vouloir rien posséder ni avoir en ce monde». Mais l'homme de Dieu lui répondit: « Monseigneur, si nous avions des propriétés, il nous faudrait aussi des armes pour les défendre car elles sont source d'interminables querelles et procès. Et tout cela n'est qu'entrave à l'amour de Dieu et du prochain. Voilà pourquoi nous ne voulons d'aucun bien matériel en ce monde»... Tous ceux qui les voyaient en restaient ébahis: « Jamais, disaient-ils, nous n'avons vu religieux accoutrés de la sorte ! » Effectivement, ils ne ressemblaient en rien aux autres, ni par leur habit ni par leur genre de vie: ils avaient plutôt l'air d'hommes des bois ! Quand ils entraient dans une ville, un village ou une maison, ils proclamaient la paix. Et partout où ils rencontraient hommes ou femmes, dans les rues ou sur les places, ils les engageaient par de bonnes paroles à la crainte et à l'amour du Créateur du ciel et de la terre... Parmi ceux qui les voyaient et entendaient, beaucoup les tenaient pour des imposteurs ou des fous. Et chacun de déclarer: « Pas question de les recevoir chez moi; ils seraient bien capables de me vider la maison ! » Un peu partout on les traitait donc fort mal et bien souvent il leur fallait passer la nuit sous le porche des églises ou des maisons [10]...

9/ Testament de saint François (p. 18) écrit en 1226, quelques années avant sa mort.

10/ Anonyme de Pérouse, *op. cit.*, pp. 16, 17, 15 et 20.

Aussi, à l'origine, ces prédicateurs laïcs itinérants étaient différemment appréciés y compris par les autorités ecclésiastiques. Et pourtant leurs succès apostoliques et leur rayonnement seront immenses. Ils vont bouleverser la mission de l'époque. Car pour François et ses frères, cette pauvreté radicale et la minorité sont liées au mystère même de la mission. Leur comportement délivre déjà un message, il est un acte missionnaire. Il rend visible l'anéantissement du Christ venu offrir le salut aux hommes. Ils sont un acte de foi et d'espérance vivant. Leur vie est déjà un appel, une interrogation. Pauvres volontaires de tout, ils apparaissent riches de «biens nouveaux», du «trésor» et de la liberté de l'Evangile. François a bien saisi la mystérieuse parenté entre l'appel gratuit de Dieu, la pauvreté et la mission. «Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement.» Les biens du Royaume, l'amour sauveur du Christ, la liberté de l'Esprit, le salut de Dieu, tout est gratuit. Tout est don. Tout est grâce. La mission est une Alliance d'amour gratuite et partagée gratuitement. Les frères ont fait l'expérience savoureuse et jubilante de la gratuité de Dieu. Leur pauvreté évangélique le chante.

Leur vie signifie que le Royaume de Dieu n'est pas une conquête de l'homme mais un cadeau accueilli. Cette conviction va colorer toute la mission franciscaine. Les frères, quelle que soit leur activité, seront les témoins de la gratuité de Dieu, de son appel.

François a aussi saisi la disproportion radicale entre les moyens humains de l'apostolat et le but de la mission. Qu'est-ce que la mission? C'est ouvrir le cœur de l'homme au don de Dieu, à l'Esprit du Seigneur. Cela ne sera jamais à mesure humaine. François est convaincu de la fécondité missionnaire de la pauvreté, de l'humilité et de la minorité car c'est le chemin, le mouvement même du Fils de l'homme, de l'incarnation, de l'abaissement même de Dieu venu donner la vie.

«Vous connaissez la générosité de Notre Seigneur Jésus Christ: de riche qu'il était, il s'est fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir par sa pauvreté» (2 Co 8,9). La mission prophétique de François auprès du sultan illustre bien ses conceptions missionnaires. Il a été à contre-courant d'une époque – y compris la papauté – qui est encore imprégnée du désir de conquête et de guerre sainte.

Il a dû lui-même dépasser le rêve du chevalier conquérant qui berça sa jeunesse pour découvrir que l'on n'ouvre pas le cœur de l'homme à la gratuité, à la tendresse de Dieu par le prestige, la force ou la puissance des moyens humains mais par la puissance de l'amour pauvre, humble, offert gratuitement.

La mission de François et de ses frères c'est donc le refus de toute puissance. Leur mission est celle d'hommes aux mains nues, désarmées, qui ne cherchent pas à imposer mais à éveiller et à servir. Il refusera délibérément, vigoureusement, jusqu'à sa mort, les «moyens riches» pour la mission. Il refusera toutes les justifications classiques de leur emploi «pour le bien des âmes». Il n'a jamais nié l'utilité ou le bien-fondé de ces techniques d'apostolat. Il n'a jamais prêché,

comme certains hérétiques, la suppression des grandes églises ou de la hiérarchie mais ce n'est pas sa voie ni celle de ses frères. L'Esprit les a suscités pour un autre genre de mission nécessaire aux hommes et à l'Eglise elle-même. Leur attitude rappelle à tous le mystère de la mission d'une Eglise servante et pauvre.

Ces frères missionnaires, joyeux, hommes de paix, se refusent à juger quiconque, font confiance en tout homme et à l'action puissante de l'Esprit. *Il révérait les prélats et les prêtres de la sainte Eglise. Il manifestait également du respect aux seigneurs, aux nobles et aux riches. Quant aux pauvres, il avait pour eux un amour éperdu et faisait siennes leurs souffrances. En un mot, il se montrait le serviteur de tous... Il leur recommandait encore de ne juger ni mésestimer personne, même les plus raffinés dans le boire, le manger et la manière de s'habiller... Et il ajoutait ce commentaire: « Notre Seigneur est aussi leur Seigneur. Lui qui nous a appelés à la vie religieuse peut tout aussi bien les y appeler; et s'il a bien voulu nous pardonner nos péchés, rien ne l'empêche de leur pardonner de même* [11].

c) leur mission est un fruit de leur vie fraternelle

Dans un monde déjà conflictuel, dont les clivages sociaux avaient pénétré jusqu'à l'intérieur même des monastères, la fraternité nouvelle de François et de ses frères éclate comme une espérance nouvelle, comme une Bonne Nouvelle. Leur refus de tout pouvoir, de toute distinction d'origine sociale, de toute domination, rejoint profondément les aspirations de leur époque. «Sur aucun homme, mais surtout sur aucun frère, nul frère ne se prévaudra jamais d'aucun pouvoir de domination... Aucun frère ne doit dire ou faire aucun mal à un autre; au contraire, par esprit d'amour, qu'ils se rendent volontiers service et s'obéissent mutuellement: telle est la vraie et sainte obéissance de Notre Seigneur Jésus Christ... On ne donnera à aucun frère le titre de prieur, mais à tous indistinctement celui de frères mineurs. Ils se laveront les pieds les uns aux autres» (1 Rg 5 et 6).

Les biographies manifestent que la qualité des relations évangéliques des premiers frères fut un acte missionnaire décisif. La fraternité est leur premier lieu d'apprentissage de leur mission d'amour. Leur mission est le rayonnement de la fraternité vécue. François et ses frères ont perçu qu'on ne pouvait vivre et dire l'Evangile tout seul. Leur fraternité fut l'école de leur mission universelle. Si François envoie ses frères deux par deux, c'est sans doute pour un soutien mutuel mais surtout pour témoigner de l'amour fraternel vécu qu'ils annoncent.

11/ Anonyme de Pérouse, *op. cit.*, pp. 37, 38.
12/ *Op. cit.*, pp. 25, 26.

Ils s'aimaient mutuellement d'un indicible amour: chacun était aux petits soins pour son frère et pourvoyait à ses besoins tout comme une mère est aux petits soins pour son fils et le pourvoit du nécessaire. Ils brûlaient d'un tel feu de charité que ce leur semblait chose facile de faire don de leurs personnes non seulement pour l'amour de Notre Seigneur Jésus Christ, mais aussi pour celui de leurs frères. Et de le faire de grand cœur [12]...

Ces grandes composantes de la mission de François et de ses premiers frères demeurent pour l'Eglise d'aujourd'hui une interpellation permanente. Leurs intuitions et leur genre de vie missionnaire sont encore capables d'inspirer notre langage et nos audaces missionnaires au milieu des hommes de notre temps.

Orsay, Michel Hubaut ofm

Moyens de Communication Sociale en Afrique

■ *Une Table Ronde* organisée par le Centre d'Etudes des Sciences et Techniques de l'Information (CESTI) et l'UNESCO sur: « Les Moyens de Communication Sociale et le Racisme », s'est tenue à Dakar, du 7 au 12 décembre 1981 ; le compte rendu est disponible au Centre d'Information des Nations Unies, B.P. 154, Dakar, Sénégal.

■ *La Session UNDA* qui aura lieu du 1er au 14 août 1982 (lieu non encore fixé) s'adresse aux personnes ayant déjà une certaine expérience de l'EDUCOM (cours Educommunication de UNDA-UNESCO). S'inscrire: OCSS-UNDA Sénégal, B.P. 160, Saint-Louis, Sénégal.

■ *Unir-Cinéma* (B.P. 160, Saint-Louis, Sénégal): l'Afrique au Sud du Sahel ne dispose pas d'un bulletin spécialisé dans le cinéma qui ait une audience internationale; Unir-Cinéma, diffusé dans près de 70 pays, s'est toujours attaché à donner autant de publicité que possible aux productions africaines. Il devient de plus en plus une Revue du Cinéma Africain et ambitionne de créer à travers toute l'Afrique un réseau qui recueille et diffuse tout ce qui se passe en matière de cinéma africain.

CULTURES INDIENNES ET ÉVANGÉLISATION

pour une pastorale libératrice et inculturée

par Paulo Suess

La question indienne au Brésil apparaît souvent comme une question insignifiante, un cas perdu, voire romantique, celui de 200.000 hommes dont la capitulation serait simplement une question de temps. Entre *l'intégration la plus rapide possible* de la politique indigéniste officielle et *l'isolement en dehors de l'histoire* d'un certain populisme indigéniste, l'action pastorale hésite entre une catéchèse intégrationniste et un pragmatisme au jour le jour, entre un développement paternaliste et une évangélisation libératrice [1].

Jusqu'ici la théologie de la libération a peu réfléchi sur la question ethnique des peuples indiens. Une telle question, qui paraît celle d'une superstructure, a été oubliée ou subordonnée au conflit des classes sociales. Il est bien vrai que l'antagonisme principal de la réalité sociale se vit entre les classes (exploiteurs/exploités) et non entre les races ou les ethnies (indien/noir/blanc). Dans un projet politique purement ethnico-racial, réapparaissent toujours les stratifications sociales. Les tribus indiennes, avec leur économie de subsistance, ne seraient pas d'ailleurs «un élément révolutionnaire» pour changer le cours de leur histoire. Il est cependant étrange que, dans un continent où la question ethnique détermine généralement la position sociale, on réfléchisse si peu à la condition pré-colombienne et indigène de la libération. La question indienne, plutôt que de diviser la libération dans ce continent, la radicalise. Aussi, la pastorale indigéniste n'est-elle pas une branche de plus dans l'arbre pastoral de l'Eglise. La *question est fondamentale* et nous oblige à redimensionner la théologie de l'actualisation de l'Eglise. Ce qui arrive à ces minorités du territoire national ou continental est exemplaire et anticipe prophétiquement ce qui arrivera à toute la nation et au continent.

Les documents pastoraux de l'Amérique Latine répercutent le silence significatif de la théologie. Les *Conclusions de Medellin* ne parlent pas de ces 40 millions d'hommes environ qui, aujourd'hui, en presque 600 groupes linguistiques, constituent les peuples indigènes du continent amerindien. Puebla non plus, n'a pas assumé avec enthousiasme la cause de ces peuples [2]. Dans *l'Index systématique des discours du Pape au Brésil,* on ne trouve même pas le mot «indien» [3]. Ce qu'il y avait de fondamental dans le message du Pape aux peuples indiens du Bré-

sil, le fait de les reconnaître comme nations, tout a été expurgé «ad usum Delphini»[4] dans les éditions officielles. Pourtant, la «réception» des messages du Pape est un acte théologique qui reflète le «status quaestionis» d'une Eglise locale.

L'hypothèse historique du génocide des peuples indiens nous oblige à mettre en lumière sa cause, contre toute amnésie officielle, sous des angles divers. Aucun missionnaire, anthropologiquement responsable, ne pourra plus banaliser son action pastorale à partir d'un dossier uniquement biblique et dogmatique; il lui faut tenir compte d'un minimum de contributions de l'historien, de l'ethnologue et du sociologue. Nous cherchons donc, dans un dialogue interdisciplinaire, à délimiter le terrain pour un ample consensus dans l'action de l'Eglise auprès des peuples indigènes.

1/ Perspective historique

Dans la vision eschatologique de l'Apocalypse de saint Jean, le peuple de Dieu est décrit comme une «grande multitude» de toutes les «nations, tribus, peuples et langues». La «multitude», culturellement diversifiée, devient «peuple eschatologique», existentiellement uni pour traverser la «grande affliction» assumée dans une référence mystique en relation avec la Passion du Christ. Celui-ci, l'Agneau-Pasteur immolé, conduira les nations, tribus et peuples, le nouveau Peuple de Dieu «aux sources des eaux de la vie», où «Dieu essuiera toute larme de leurs yeux» (Ap 7,9.13.14.17).

Dans la pluralité culturelle des peuples, tribus et nations, le christianisme ne trouve ni unité ni identité sinon dans le fait de suivre Jésus Christ sur le *chemin de croix,* dans le témoignage de la souffrance, dans l'amour jusqu'aux dernières conséquences (Jn 13,35; 15,13). C'est la souffrance qui unit. Les particularités ethniques et la diversité culturelle convergent à l'horizon de la solidarité universelle. Elle ne permet pas l'antagonisme entre ceux qui souffrent et ceux qui sont les spectateurs de la souffrance, entre ceux qui exploitent et ceux qui participent à l'exploitation ou la permettent.

Le nouveau Peuple de Dieu, l'Eglise, ne supporte pas comme une concession la diversité des peuples, avec leurs systèmes distincts d'adaptation au milieu ambiant, avec leur organisation sociale, leurs langues et leurs expressions symboliques diverses, mais elle exige cette diversification à partir du moment où le christianisme est sorti à la rencontre des nations et des peuples dans une mission universelle de salut et de libération. Le salut en Jésus Christ ne se réalise plus pour les Juifs ou par les Juifs, mais à partir de l'expérience religieuse juive.

Pour saint Paul, la synagogue, où il commence sa prédication apostolique, n'est pas un lieu dogmatique mais historique et communautaire. La prédication évan-

gélique accueille les situations et les lieux de chaque peuple comme étant des situations concrètes de libération qui se réalisent dans une dialectique entre continuité et rupture historique. La rupture n'est pas destruction de la culture de ces peuples, et la continuité ne doit pas être comprise comme l'évolution de processus auto-réglementés ou prévus. L'histoire des peuples est toujours un processus surprenant et créatif. Aussi l'histoire du salut/libération, du «salut libérateur» [4a] ne se laisse-t-elle pas emprisonner dans la prévision de schémas préfabriqués. La Bonne Nouvelle est proclamée à l'intérieur des peuples, à partir de leurs souffrances, de leurs angoisses et de leurs espérances.

L'universalité du christianisme fut préparée par l'universalité progressive du judaïsme. A partir de la déportation et de l'exil d'Israël et de Juda (721/586-538), ce n'est plus exclusivement le Temple qui réunit les Juifs. Des synagogues surgissent à Jérusalem et dans la Diaspora. Plus tard, une traduction de l'Ecriture pour les Juifs de langue grecque s'avère nécessaire. La version des Septante naît à Alexandrie (285-246). Les auteurs du Nouveau Testament citent l'Ancien Testament dans cette version des LXX. Comme en toute traduction, il y aura des adaptations conceptuelles et une activité herméneutique dans la version des LXX. Elle traduit, par exemple, Yahwé par Kyrios/Seigneur. Nous assistons, dans cette traduction, à un processus d'hellénisation du monothéisme sémitique, ce qui n'a pas empêché les Pères de considérer cette version-là comme inspirée [5].

Quatre siècles plus tard, Origène († 254) met côte à côte le texte hébraïque et cinq traductions grecques ; ce sont les Hexaples (228-245). La Bible, arrivée en Europe dans sa version grecque, est traduite en latin. La traduction de la Bible et du christianisme fut un besoin et une pratique dès la première heure du christianisme. Nous n'avons à notre disposition aucune parabole, aucune question, aucune réponse de Jésus en langue araméenne. La diversité des langues, des peuples, des cultures n'a jamais été considérée comme «confusion de Babel», mais comme pluralité constitutive de l'Eglise qui naît dès la Pentecôte.

Historiquement, l'ouverture aux autres peuples a souffert de restrictions, du fait d'hégémonies culturelles et politiques qui ont conditionné et conditionnent encore aujourd'hui la catholicité de l'Eglise et de son travail missionnaire.

1/ Ce texte représente, en substance, une conférence donnée à la *Rencontre sur Evangélisation et Cultures,* organisée par la Ligne 2 du plan de pastorale de la CNBB, du 28 au 30/11/80, à Brasilia, et publiée dans: *Revista Ecclesiastica Brasileira.*
2/ Puebla fait de légères allusions à la question indigène dans les par. 201, 410, 422, 424, 428, 441 et 1164.
3/ Cf. *Communicado Mensal* de la CNBB nº 334 (juil. 80), 735-804. Le mot «espérance» manque aussi.
4/ L'*Osservatore Romano* (édit. portugaise), XI/30 (27/7/80), p. 9, reproduit le discours réel du Pape aux Indiens dans sa version authentique. Cf. une synopse des «versions» dans le *Bulletin du CIMI* nº 69 (janv.-fév. 81).
4a/ Puebla 201.
5/ G. BERTRAM. Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheiten in der griechischen Übersetzung der AT, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 54, 1936, 153-167.
6/ Lettre du P. ANCHIETA à son confrère Diego LAYNEZ, de Rome, datée du 16/4/1563, à Sao Vicente, où il cite Lc 14,23.

La *pensée grecque* et l'*empire romain* ont suscité et conditionné le pluralisme culturel de l'Eglise comme, plus tard, dans un sens plus fermé, la *civilisation occidentale* le ferait en créant des liens de dépendance dans les domaines économique, politique et idéologique. Le dénominateur universalisant que le christianisme trouva dans la civilisation occidentale devint dominateur; il conditionne très fort jusqu'à aujourd'hui son mode d'activité missionnaire.

Parler de l'évangélisation des Amériques oblige à commencer par l'activité missionnaire à partir de l'époque coloniale. Les tâches assumées par le missionnaire étaient *l'expansion du Royaume, l'implantation de l'Eglise* et *la conversion des sauvages* qui, parfois, fut accélérée par «l'épée et le bâton en fer»[6].Les tâches missionnaires étaient, en même temps, des tâches de politique coloniale:

– expansion et sécurité des frontières (contre l'Espagne, la France, la Hollande, l'Angleterre);

– réduction (aumônier des «troupes de rachat»), catéchèse et civilisation des Indiens (main-d'œuvre pour l'exportation des «drogues du sertao»);

– assistance religieuse (morale) et promotion (collèges) pour les colons.

La confusion de la catholicité avec le messianisme impérial et portugais fait du christianisme l'instrument d'une idéologie de conquête dont l'impératif est «le temps presse» (1 Co 7,29); dans le chemin ardu de la création religieuse à l'intérieur d'un peuple déterminé, on a justifié des raccourcis en privilégiant l'application de systèmes organisés, symbolico-culturels et dogmatico-éthiques. Cependant, aucun gain de temps dans la réalisation missionnaire n'a été réalisé, malgré des appels à des actions violentes, génocides et ethnocides.

La conversion du païen qui était le but visé fut justifiée par la proposition d'une alternative de vie, fondée, elle, exclusivement sur la Bonne Nouvelle. Mais les Indiens, regroupés en villages, n'ont pas trouvé «la bonne Voie» – tel était le nom que l'on donnait à la catéchèse. Les réductions étaient des camps de détribalisation, de travail forcé et des marchés de main-d'œuvre. Les Indiens, réunis en villages, étaient de nations et d'ethnies différentes, donc déjà des Indiens génériques et mélangés («tapuio»), qui furent obligés de parler la langue générale. Les premiers missionnaires au Brésil ne se sont pas opposés au principe de l'esclavage indigène. On estimait que le Brésil ne pourrait vivre sans esclaves. Les missionnaires ont suggéré des améliorations législatives, ont accompagné les troupes aux «entrées» et, comme des arbitres, ils ont cherché à faire passer le plus grand nombre d'Indiens captifs dans leurs villages. Un mois avant son expulsion de l'Amazonie, le P. Antonio Vieira expose, à la mairie de Belem, le 21 juin 1661, le résultat de son œuvre missionnaire. Par les «descentes» et la pacification missionnaire, on est arrivé à la *tranquille et perpétuelle subjection que l'on attend d'eux, fournissant chaque jour de nouvelles âmes à l'Eglise et de nouveaux vassaux à la*

Couronne [7]. La puissance missionnaire est la seule qui puisse garantir, affirme Vieira, la paix avec les redoutables Nheengaibas de Marajo, la sécurité de la mer et le commerce ouvert aux Portugais.

Sauf de rares exceptions, nous sommes devant un échec missionnaire, bien que l'on ait obtenu ici ou là quelques objectifs proposés, par exemple, des conversions individuelles de païens. Depuis toujours et jusqu'à aujourd'hui, les missionnaires sont venus *de l'extérieur* pour *convertir* les Indiens. Dans les tribus indiennes, les missionnaires brésiliens sont aussi des étrangers. L'Eglise n'a pas réussi à s'enraciner chez les peuples indigènes. Dans la mesure où les Indiens ont perdu leur identité ethnique, sont devenus «tapuio», «mameluco», «caboclo», et se sont rapprochés des modèles occidentaux blancs et de classe moyenne, l'Eglise a réussi à implanter son système doctrinal, éthique et organisationnel [8]. Par conséquent, seule une pastorale indigéniste persiste jusqu'à maintenant, une pastorale pour les Indiens et non une pastorale indigène: une pastorale qui aurait les Indiens eux-mêmes pour agents. Mission et peuples indigènes vivaient dans un antagonisme intrinsèque. Les Indiens étaient l'échec des Missions; par manque de vocations, elles n'ont jamais reproduit leurs agents dans leurs lieux d'action parmi les autochtones. Par contre, les Missions étaient la défaite des peuples indigènes: elles les ont réduits en Indiens génériques et chrétiens civilisés. Le passage de la vie tribale à la vie occidentale est une opération violente qui réduit un processus historique millénaire en moins d'une génération.

2/ Perspective ethnologique

les concepts

Lors des rencontres des agents de pastorale, souvent même parmi les anthropologues eux-mêmes, surgissent des discussions sans fin qui ont leurs racines, non seulement dans des divergences idéologiques, mais déjà dans la confusion du langage employé. Quand la société environnante traite les Indiens de «caboclos» et appelle leur langue «giria», il est évident qu'il y a là derrière une politique qui anticipe verbalement le processus d'acculturation. Afin de survivre, les Indiens eux-mêmes utilisent fréquemment ce langage idéologique, et disent qu'ils sont «caboclos» et qu'ils parlent «giria». Les caboclos ne menacent pas la société environnante parce qu'ils ne sont pas différents, mais simplement en retard. La

7/ Discours d'Antonio VIEIRA à Camara de Belem, dans B.P. de Berredo, *Annaes Historicos do Estado do Maranhao* nº 1044.

8/ Cf. J. VERISSIMO, As populaçoes indigenas et mestiças da Amazonia, dans RIGHB, t. L, fol. 2, 1887, 295-39. Cf. aussi Lourenço da SILVA: Araujo e Amazonas, *Diccionario Topografico, Historico, Descriptivo da Comarca do Alto-Amazonas*, Recife, 1832, pp. 31s.

9/ D. RIBEIRO, *Os indios e a civilizaçao*, Vozes, Petropolis, 1977, p. 434.

prétention à l'altérité menace la plausibilité du «bon sens» dominant. La société environnante sait employer les caboclos comme main-d'œuvre dans les fermes et comme producteurs d'aliments pour le marché. Les peuples tribaux contestent ces fonctions de travailleurs et de producteurs que la société veut leur imposer.

En plus des divergences idéologiques, les missionnaires et les anthropologues utilisent un verbiage flottant qui rend le dialogue difficile. Qui voit clairement la différence entre l'*ethnocide* qui décrit l'extinction culturelle d'un peuple, et le *génocide* qui nomme son extinction physique? Concrètement, il y a une différence entre les deux. Encore que généralement l'ethnocide s'accompagne indirectement d'un génocide: on n'utilise pas la mitrailleuse (comme dans l'acte du génocide), mais on détruit ce peuple par l'action bactériologique (les maladies des civilisés), par une guerre écologique (destruction du milieu ambiant), technologique (introduction de techniques qui créent la dépendance) et idéologique (ethnocentrisme, destruction de leur vision du monde, de sa morale), bref, à travers la déstructuration culturelle qui se produit quand la civilisation s'introduit dans l'organisation tribale, dans l'économie, dans son organisation sociale et familiale, dans sa vision du monde et sa religion.

Obscure est aussi la signification du mot *intégration.* Pour les uns, il décrit le but souhaité d'en finir avec l'identité ethnique des peuples indigènes. Ils les veulent ex-indiens; ils veulent leur *assimilation* dans le groupe, la fusion des groupes indigènes dans la société nationale. Le résultat de cette intégration, c'est l'Indien qui devient caboclo en brousse ou dans les «favellas» à la périphérie des villes. C'est cela l'intégration d'après la politique indigéniste officielle, appuyée parfois par des Missions traditionnelles qui considèrent l'extinction des peuples indigènes comme inévitable, comme une question de temps: fatalement, dans cinquante ans, il n'y aurait plus d'Indiens.

Des anthropologues désignent par *intégration* le résultat du passage de l'*Indien spécifique* – disons, du Tukuna ou du Guarani – à l'*Indien générique* qui *concilie une identification ethnique particulière avec une croissante participation à la vie économique et dans les sphères du comportement institutionnalisé de la société nationale*[9]. Cette intégration marche mieux dans les pays à majorité indigène qu'au Brésil, où, rien que pendant ce siècle, plus de soixante groupes indigènes ont été exterminés. Le mot «intégration» est sémantiquement pollué et il est ethnocentrique. Le passage se fait toujours dans ce qui nous appartient, dans «notre» civilisation, dans «notre» manière de vivre, dans «notre» organisation sociale. L'«intégration» qui se réalise dans le fait qu'elle est l'œuvre de l'*autre,* s'oppose à l'*incarnation/inculturation.*

Un premier pas vers cette intégration officielle, c'est l'*émancipation* des peuples indigènes. Comment pouvons-nous lutter pour l'émancipation des femmes et des esclaves, si nous combattons encore pour la non-émancipation des peuples indi-

gènes? Les peuples indigènes au Brésil vivent sous le régime de tutelle, réglementé par la loi n° 6001, le Statut de l'Indien. Le régime de tutelle garantit aux peuples indigènes la possession inaliénable de leurs terres, indépendamment de la «démarcation». L'émancipation des peuples indigènes consisterait dans l'abolition de cette loi n° 6001, au plus, à l'émancipation des terres indigènes. L'Indien émancipé recevrait individuellement son lot de terre et, avec celui-ci, il «s'intégrerait» plus facilement dans le régime de propriété capitaliste de la société environnante.

Avant de s'intégrer ou non dans la société nationale – ce qui pour les peuples tribaux représente une «deuxième nationalité» – chaque individu a besoin de s'intégrer dans son propre peuple pour ne pas sembler «anormal». Cela se réalise pour les Indiens par l'éducation tribale. Ce processus d'*enculturation* (ou endo-culturation) peut être appelé aussi *socialisation:* se familiariser avec les valeurs, les coutumes et croyances de son groupe, cela constitue son *identité ethnique et culturelle.* L'éducation qui introduit des valeurs étrangères dans la vie des peuples indigènes par le biais de cursus stéréotypés de la société nationale, *des valeurs reproductrices d'une idéologie de domination* [10], est une arme puissante de destruction de cette identité ethnique et culturelle.

Tandis que l'enculturation décrit le processus d'assomption de sa propre culture, l'*acculturation* désigne l'apprentissage du contact avec une autre culture. Par le contact entre groupes de cultures différentes s'introduisent continuellement des changements culturels. Il y a une acculturation inter-tribale (intra-systémique), – par exemple, entre les différents peuples indigènes dans le Haut-Xingu (culture xinguane) – et acculturation des Indiens avec la société nationale (inter-systémique). Le processus d'acculturation entre les peuples indigènes pourrait emprunter deux voies différentes: la brasilianisation des peuples indigènes ou l'indigénisation des brésiliens. En réalité, le processus d'acculturation a toujours lieu en faveur de la culture dominante. D. Ribeiro appelle l'acculturation des peuples indigènes à la société nationale: *transfiguration ethnique,* dans laquelle les Indiens maintiennent *les éléments de l'ancienne culture qui sont compatibles avec leurs conditions d'Indiens intégrés, bien que non assimilés* [11]. R. Cardoso met en évidence la situation de contact entre Indiens et Blancs avec l'expression: *friction inter-ethnique* [12].

Sur le plan religieux, l'acculturation comme premier pas, correspond à une incarnation à mi-chemin, superficielle et ethnocentrique, parce que, partant de la culture dominante du missionnaire, avant d'accueillir la culture de l'*autre,* elle

10/ *Document final de la IIIe Assemblée Générale du CIMI,* n° 18, 1979, dans Paulo Suess, *Em defesa dos povos indigenas,* Loyola, Sao Paulo, 1980, p. 94.
11/ D. Ribeiro, *o.c.,* 444.
12/ R. Cardoso de Oliveira, *O indio e o mundo dos brancos,* Pioneira, Sao Paulo, 1972, p. 17.
13/ Puebla, n° 400, cite comme principe d'incarnation un texte de saint Irénée: «Ce qui n'est pas assumé, n'est pas racheté».

vise à sa modification, à sa «purification», à son adaptation aux modèles culturels du missionnaire. De son côté, en compensation, le missionnaire fait des concessions secondaires et folkloriques, qui n'affectent pas le style de vie.

Toute *intervention missionnaire* qui veut légitimement arriver à l'annonce explicite de Jésus Christ, remue la culture indigène. Voilà la grande responsabilité des agents de pastorale qui, par profession, touchent à la pierre angulaire de cette culture, à sa vision du monde et à sa religion qui représentent l'ancrage de tout le reste de l'architecture sociale. Le missionnaire, tout comme le médecin, partagent entre eux les tâches du «pajé» et représentent des facteurs de rationalisation et de sécularisation, parce qu'ils remplacent les explications surnaturelles et sociales – la maladie, par exemple, comme châtiment de Dieu ou vengeance de l'ennemi – par des explications scientifiques ou théologiques. Le vaccin contre la variole est une intervention aussi importante que l'annonce d'un Dieu-Amour en face d'un diable vengeur. Dans les conditions de développement et d'expansion de la société nationale, nous ne trouvons ni viable ni souhaitable une totale non-intervention, comme le propose le projet populiste-romantique. Nous devons discuter une intervention responsable. Qui intervient? Comment et au bénéfice de qui intervenir? Cette intervention, en termes théologiques, c'est ce que nous appelons traditionnellement incarnation.

Dans la pastorale indigéniste, on parle dans un sens identique d'incarnation ou d'*inculturation,* qui décrit la tentative du missionnaire d'entrer dans la culture indigène, d'assumer cette culture comme terrain où la «semence du Verbe» pousse déjà [13]. Il y a des limites à l'inculturation du missionnaire: son origine ethnique et son histoire vécue au-dehors et avant le processus d'inculturation. Aussi, le missionnaire est-il toujours en voie d'inculturation; il ne sera jamais inculturé; il ne sera jamais indien, et même, il ne doit pas vouloir devenir indien. Cela signifierait confondre *la solidarité missionnaire* qui, parfois, va jusqu'à la mort, avec *l'identité missionnaire.* Si le missionnaire perd son identité, il devient un cas psychiatrique.

Des malentendus surviennent aussi quand on a une vision partielle ou élitiste de la culture, quand on oppose culture à la «barbarie» des gens de la forêt. Nous distinguons en toute culture trois systèmes: le système *adaptatif,* le système *associatif* et le système *interprétatif.* Dans la culture tribale, ces trois systèmes ne sont pas encore séparés.

Le système adaptatif comprend l'ensemble des outils et des techniques avec lequel le peuple s'adapte à la nature pour garantir ses conditions d'existence et sa survie matérielle.

Le système associatif comprend les relations standardisées entre les individus et l'organisation sociale. Dans la culture tribale, ce niveau socio-politique est organisé par la parenté.

Le troisième système, l'interprétatif ou idéologique, comprend l'interprétation des relations des hommes entre eux, avec la nature et avec les êtres supérieurs, toutes les formes de communication symbolique comme les croyances, mythes, langage, valeurs et toutes les explications qui justifient une manière de vivre et une conduite déterminée.

En ce sens global, chaque peuple a une culture et toutes les manifestations de la vie, aussi bien que des individus, sont culturellement déterminées.

cultures tribales et civilisation

Avant tout, il faut en finir avec un mythe: il n'existe pas *une* culture indigène, pas plus qu'il n'existe *une* culture brésilienne. *Presque toujours, la réduction des phénomènes culturels à une culture nationale finit par être simplement un instrument d'escamotage de la réalité, de camouflage des différences de classe, de race et de région, de camouflage de l'exercice hégémonique de la culture dominante à travers l'artifice du mythe qui transforme les causes d'une classe en causes collectives* [14]... Ainsi les cultures indigènes n'existent qu'au pluriel. La thèse du «laboratoire racial» qui devrait créer une culture nationale, est un postulat de l'idéologie dominante, qui, pour le moment, fonctionne comme cornue de la société de classes et du racisme ouvert ou camouflé.

Nous cherchons aussi à éviter de parler de «cultures indigènes *du* Brésil» ou de «l'Indien brésilien»; ce sont des expressions ethnocentriques qui ne prennent pas au sérieux la réalité des nations indigènes, et le fait que beaucoup d'entre elles dépassent les frontières du Brésil comme les Guaranis, les Tükuna, les Yanomani et d'autres. Quand nous parlons de «cultures indigènes» *au* Brésil, nous parlons de *cultures tribales* et non pas de civilisations indigènes, comme les Incas ou Mayas qui dominaient de grandes parties de ce continent avant l'arrivée des conquérants ibériques [15]. Historiquement, nous situons les cultures tribales entre

14/ C.E. LINS da SILVA, Industria Cultural et cultura brasileira: pela utilizaçao do conceito de hegemonia cultural, dans *Encontros com a Civilizaçao Brasileira*, nº 25 (juil. 80), 178.
15/ Il ne manque pas, de fait, d'Indiens détribalisés qui, dans le cours de deux générations, perdent leur être indien parce que, dans une société raciste où ils représentent une «minorité insignifiante», ils perdent leur langue en même temps que leur territoire national et la volonté de demeurer Indiens.
16/ Cf. D. RIBEIRO, *O processo civilizatorio. Etapas da evoluçao socio-cultural*, Vozes, Petropolis, 1978, pp. 65s.
17/ Cf. B.J. MEGGERS, *America pre-historica*, Paz e Terra, Rio, 1980, p. 49.
18/ Souvent dans les «entrées» ou dans les «descentes», on jouait des Indiens contre des Indiens. C'est encore aujourd'hui la pratique de la FUNAI pour «pacifier» les peuples indigènes par des fonctionnaires indiens engagés pour cette tâche. Ainsi, par exemple, ont été utilisés les Munduruku du Rio Madeira pour attirer les Waimiri-Atroari. Même les fonctionnaires indigènes, au sein de la FUNAI, sont plus des soutiens de la politique indigéniste officielle que la voix authentique de l'Indien, ou son organe tutélaire.
19/ Cf. Rüdiger SCHOTT, Das Geschichtsbewusstsein schriftloser Völker, dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, 12, 1968, 166-205, Bonn.

les chasseurs et les gens de la cueillette paléolithiques (600.000 – 10.000 A.C.) et les civilisations.

Quel est l'essentiel, la structure commune de ces cultures tribales qui les distingue des civilisations, ou la civilisation occidentale d'où vient le missionnaire qui se porte à leur rencontre?

Au moment du passage du paléolithique (600.000 – 10.000 A.C.) au néolithique (10.000 – 3.500 A.C.), les chasseurs et les hommes de la cueillette plus ou moins isolés ont disparu. Avec la révolution agricole qui caractérise le néolithique, survient la culture tribale soutenue par une agriculture de subsistance et par le pâturage [16]. Cette culture tribale a su parfaitement s'adapter à la forêt tropicale, où, jusqu'à nos jours, elle entretient la vie dans le village agricole non stratifié, avec un semi-nomadisme, des gens pour la cueillette, des chasseurs et des pêcheurs, et parfois, un peu d'élevage [17].

La culture tribale n'est pas nécessairement liée aux techniques néolithiques de «l'âge de pierre». La vie tribale qui survint déjà au temps paléolithique, quand la nature offrait une certaine abondance, peut persister avec des techniques modernes. Ce qui détruit la culture tribale, c'est tout un ensemble d'innovations civilisatrices: la centralisation du pouvoir de l'Etat, la stratification sociale qui apparaît dans les grands centres urbains, qui se servent des paysans comme producteurs d'alimentation.

A partir de 3.500 A.C. naissent les premières civilisations, en premier au Proche-Orient, puis dans la vallée de l'Indus (2.500 A.C.), dans la vallée du Fleuve Jaune en Chine (1.500 A.C.) et, aux environs de 500 A.C., en Amérique centrale et au Pérou. Dès avant l'arrivée des conquérants, les cultures tribales des Amériques furent sérieusement mutilées par les empires des civilisations indigènes. Ce n'est pas arrivé sur le territoire national du Brésil actuel. Les Portugais se trouvèrent devant des peuples qui, parfois, se détruisaient entre eux, et certains furent utilisés contre d'autres [18].

Si nous affirmons que les peuples tribaux occupent une position intermédiaire entre les chasseurs paléolithiques et les civilisations modernes, c'est simplement pour pouvoir analyser la comparaison et les différences entre les divers modes de vie, sans pour autant dire que la culture tribale s'achemine nécessairement vers l'intégration dans une civilisation environnante. Autrement, ce serait tomber dans un darwinisme social et un fatalisme historique. Nous ne pouvons supputer l'organisation sociale des autochtones dans l'avenir selon un «continuum» calculable. On viderait ainsi le temps historique de ces peuples tribaux de leur potentiel de créativité et de grâce historique [19].

La culture tribale est caractérisée par la non-différenciation des systèmes autonomes et par la non-stratification en classes. En l'absence d'institutions spécialisées

et d'autonomie (marchés, entreprises), dans l'ordre social et politique (associations, Etat) et en idéologie (religions, école, législation), les tribus requièrent leurs institutions générales d'économie de subsistance, de parenté et leurs rituels. Dans la structure tribale primitive, il n'existe pas un secteur économique indépendant, un mécanisme politique spécialisé, une ou plusieurs religions ou croyances autonomes. Les *institutions différenciées* des civilisations ne sont, dans la structure tribale, que des *fonctions différentes.*

La société tribale n'est pas une société pluraliste où pourraient coexister des religions différentes, ou encore, la religion avec l'athéisme. De la même façon, il n'y a pas de place pour la coexistence ou l'alternance de modèles économiques et socio-politiques différents. Cependant, il existe une certaine différenciation, même un certain dualisme, dans les tâches, dans la notion de temps et d'espace, qui se retrouvent dans la vision du monde et l'organisation sociale de la tribu. Mais ce dualisme tribal est réductible à la polarité et à la complémentarité des sexes et, parfois, des âges; elle ne débouche jamais sur un antagonisme de classes ou sur la coexistence de systèmes parallèles ou alternatifs à l'intérieur d'une même tribu [20]. Si le Xama est lié au soleil, alors le cacique signifie la lune, par exemple chez les Xukuru. Soleil et lune se complètent; ils ne s'excluent pas, comme d'ailleurs d'autres paires de la structure tribale: descendre/monter le fleuve, gauche/droite, au-dessus/au-dessous, nord/sud, mâle/femelle, les frères mythologiques des Bororo et des Tükuna. Cette polarité est archétype et se manifeste dans la conscience humaine et dans l'organisation sociale par la différenciation de groupes de symboles opposés ou par des «moitiés» de personnes (frères mythiques) qui forment une unité, la totalité de la vie et de la réalité sociale [21].

La polarité tribale qui vise à la symbiose est très différente des antagonismes de classes qui caractérisent notre société et qui cherchent leur propre victoire et la déroute de l'autre. Si la polarité tribale devient antagonisme – par exemple dans la revendication du pouvoir par des «moitiés» opposées – une coupure se fait dans la tribu.

La civilisation occidentale qui s'est imposée aux cultures tribales et qui est en compétition avec celles qui restent, non seulement admet des systèmes concurrents, mais présente une différenciation et une spécialisation extrêmement poussées dans les trois systèmes culturels, dans les relations sociales, dans les secteurs économique et idéologique. Le christianisme sous son «vêtement» de civilisation occidentale, présente une différenciation dichotomique dans ses ministères spécialisés (prêtre/laïc), dans sa notion du temps (jours fériés/jours ouvrables), et dans

20/ Cf. O. Zerries, Dualorganisation und Weltbild bei brasilianischen Indianern, dans *Staden-Jahrbuch* 11/12, 1963-64, 61-92, Sao Paulo.
21/ Cf. E. Neumann, Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit, dans *Eranos-Jahrbuch* XXII, 1954, 11-56, Zurich.
22/ Cf. M.D. Sahlins, *Sociedades tribais,* Zahar, Rio, 1974, 30s.

la division de l'espace (lieu profane de travail/église). Dans une société pluraliste, une de ces «moitiés» idéologiques peut devenir autonome et coexister avec des «alternatives». L'athéisme, par exemple, est une conséquence et l'alternative extrême de l'autonomie religieuse de cette société pluraliste. Même, c'est la brèche de l'alternative, c'est l'alternative du christianisme qui ouvre ainsi un espace pour l'athéisme dans le monde tribal. Il en est ainsi pour les sous-systèmes, la morale par exemple. Le christianisme qui remplace la polygamie par l'alternative de la monogamie, introduit très souvent, par là même, une alternative extrême, la prostitution.

Les unités, habitations/territoires, constitutives de la structure tribale indigène sont les «malocas», des maisons communautaires où peuvent habiter entre 20 et 200 personnes (Yanomani). Les malocas ont toujours été l'objet de l'intervention missionnaire/civilisatrice qui les qualifiait de «maisons du diable». De ce fait, les malocas n'ont guère survécu que loin de la présence missionnaire. Plusieurs malocas forment un village, différents villages forment la tribu ou une sous-tribu. Les familles qui se réunissent en lignages, habitent une maloca; les lignages locaux se réunissent en communautés de villages; les villages, avec un chef propre, liés peu ou prou entre eux, forment le peuple.

Parfois surgissent des alliances inter-tribales, des confédérations, pour faire face à un ennemi commun. L'histoire nous parle de la «Confédération des Tamoios» qui déclara la guerre aux Portugais, dont la «pacification» fut l'œuvre des Pères Nobrega et Anchieta. Sur le Rio Negro au XVIIIe siècle, la «Confédération de Ajuricaba» réunit les tuxaua de la nation Manao avec ceux de Mayapena pour résister aux «troupes de rachat» des Portugais, durant quatre ans (1723-1727). En septembre 1727, le Conseil des Missions déclara officiellement la mort d'Ajuricaba et d'autres chefs indigènes, et décida que les survivants des Manao et des autres tribus impliquées dans la Confédération, devaient être déportés au Maranhao et vendus comme esclaves...

Les confédérations sont généralement des alliances temporaires. En effet, il n'existe pas d'institutions publiques (autorité souveraine) qui maintiennent la cohésion des relations inter-tribales. De même, chaque sphère, la maloca, le village, la tribu, sont des niveaux d'organisation sociale qui perdent de leur force dans la mesure où l'on s'éloigne du groupe de parenté de la maloca. La force de la tribu se trouve dans la maloca et dans le village [22]. Face à la civilisation mondiale et au capitalisme multinational, les peuples autochtones cherchent aussi à surmonter leur «tribalisme» par des alliances. Les assemblées de chefs locaux qui sont un événement de la dernière décennie, deviennent de plus en plus des instruments de solidarité et d'autodéfense au niveau national et continental, une réponse des Indiens au défi de l'intégration génocide. Le processus de solidarité inter-tribale en est encore à ses débuts. La cohésion la plus forte qui n'existe, en ce moment, qu'au niveau de la maloca/village ne permet qu'une division du travail restreinte (par sexe et par âge) et de «basse productivité». Etant une écono-

mie de subsistance, elle respecte à l'extrême les conditions écologiques et n'appauvrit jamais une région.

La religion tribale est organisée à des niveaux segmentaires. Les esprits ont leur hiérarchie propre, à commencer par les esprits des morts récents (niveau de la parenté/maloca), ensuite à un niveau intermédiaire, celui des ancêtres tutélaires du clan ou du lignage. Au-dessus de tout, le Dieu suprême, Tupa, qui est lié au «bien commun» de la tribu.

De la même manière, le comportement politique et le schéma moral sont gradués, en une progression antagoniste, selon la distance du noyau familial. N'importe quelle action pratiquée contre une autre tribu peut être cause de mérite et signe de vaillance; mais, si elle est pratiquée à l'intérieur de la tribu, elle peut être considérée comme un crime.

Le postulat d'une morale universaliste et d'un salut/libération intégral («tous les hommes et tout l'homme») sont des exigences ou des propositions de société étatistes civilisées et de religions messianiques et universalistes. Ce qui distingue rigoureusement la société tribale de la civilisation, c'est l'apparition de l'Etat. En toute société civilisée, aussi bien que dans les civilisations autochtones, il existe une autorité publique officielle, avec des services spécialisés, une autorité exerçant sa souveraineté sur un territoire défini et sur les sujets du souverain. La propriété collective n'est pas spécifiquement liée à la culture tribale, bien que la structure familiale et clanique la favorise. Dans les civilisations, la propriété collective des moyens de production et des terres est viable. *(A suivre.)*

Brasilia, Paulo Suess

Nous nous excusons de ne pouvoir publier ici l'intégralité de cet article de Paulo Suess. La fin de ce document traduit du brésilien, paraîtra dans notre prochain cahier n° 88. n.d.l.r.

Un Evangile à découvrir.
La lecture de la Bible hier et aujourd'hui

par Alain Marchadour

SPIRITUS est confus de présenter si tardivement cet ouvrage simple et de qualité. Une nouvelle Ecriture (N.T.) est née de l'interprétation des Ecritures (A.T.) par Jésus et de la lecture chrétienne du fait «Jésus» par les premières communautés. L'Eglise des premiers siècles aura alors la difficile tâche de fixer le canon de ces écritures. Qu'il en soit fait une lecture littérale ou plus souvent allégorique, l'important est qu'elle soit reconnue comme ecclésiale. Face à des utilisations hérétiques, l'Eglise en devient l'autorité interprétative.

L'opposition née au XIVe s., entre Tradition et Ecriture, provoquera un siècle plus tard la réaction de Luther et par contrecoup celle de l'Eglise catholique, pour aboutir progressivement à deux pratiques divergentes: – la Catholique, réservant à quelques-uns le pouvoir interprétatif pour éviter les lectures déviantes, le peuple n'ayant plus l'accès direct à la Bible: «C'est lire les Ecritures que d'écouter les pasteurs qui les expliquent» (Bossuet cité p. 107); – la Protestante démocratisant le livre, devenu seule référence – ce qui est illusoire et dispersant. La naissance et le développement de la critique scientifique soulèvent de nouvelles difficultés. Et c'est l'apparition récente des diverses approches des Ecritures: historico-critique, structuraliste, fondamentaliste, psychanalytique, matérialiste, clairement situées par l'auteur. L'ouvrage s'achève avec un excellent chapitre sur les critères pour une lecture chrétienne de la Bible, livre de vie que nous avons toujours à relire et à réécrire dans nos vies, l'Esprit étant toujours à l'œuvre.

Michel Lepage

Edit. Le Centurion, coll. Croire et Comprendre, Paris, 1978, 184 p.

L'Evangile d'abord

par François Francou

C'est le témoignage d'un prêtre français sur la naissance et la vie d'une «communauté ecclésiale de base», dans la banlieue de Santiago du Chili, de 1969 à 1979, donc entre les années qui séparent la Conférence de Puebla de celle de Medellin.

A ce point de vue, lecture extrêmement enrichissante. Cependant, l'auteur engage un débat contre les «théologiens de la libération». Le choix du titre exprime bien sa volonté d'accorder la priorité à l'évangélisation directe. Il s'oppose ainsi à la conception d'un ministère apostolique qui subordonne l'annonce de Jésus Christ à des préalables sociologiques. On peut donc regretter ce différend, à l'heure où la situation tragique de l'Amérique Latine demanderait une base d'accord entre ceux qui recherchent une véritable justice sociale, par la fidélité et l'annonce de l'Evangile tel qu'il est.

Sr Marcienne Fabre

Edit. Le Centurion, Paris, 1980, 228 p.

Un espace pour Dieu

par Claude Geffre

Voici un petit livre dépourvu de toute technicité, sans référence, avec un langage accessible à tous, rassemblant de courts textes qui semblent occasionnels comme le sont les homélies prononcées à la messe radiodiffu-

sée. Et pourtant on sent que ce livre repose sur une réflexion théologique rigoureusement menée.

Dans une période où l'on invoque le «retour de Dieu» ou le retour au spirituel, l'auteur tente d'esquisser dans quel espace d'interrogation peut retentir la Parole de Dieu. Le registre de la gratuité – qui demeure sous le signe de l'excès pascal – est celui qui permet le mieux de rassembler les aspects de cette vie chrétienne contrastée, diversifiée, déchirée même dans le monde d'aujourd'hui. Là est la colonne vertébrale du livre parce que «en christianisme, la réponse de Dieu dépasse totalement la question de l'homme».

Autour de ce thème majeur, s'agencent des chapitres courts mais incisifs qui sont des paroles que l'on peut laisser retentir en soi-même. Par ailleurs, ces textes rythment le parcours d'une année liturgique. Ce livre se recommande par son appel à rompre, par notre foi, le cercle monotone de nos vies placées sous le signe de la nécessité et du hasard.

J. Pierron

Edit. Le Cerf, coll. Epiphanie, Paris, 1980, 200 p.

Père et Fils dans l'Esprit.
Le mystère de Dieu

par Philippe Ferlay

«Dieu n'est pas la froide monotonie d'une solitude mais l'échange merveilleux d'amour du Père au Fils, et du Fils au Père. Cet échange réciproque est vécu dans la réalité de ce que nous appelons l'Esprit.» (17). Tout au long de son ouvrage, l'auteur nous aide à nous ouvrir davantage à cette communion, nous invite à être fils tournés vers le Père dans l'Esprit, à devenir de plus en plus capables de Dieu. Le livre se déroule ainsi: 1/ «Les enjeux théologiques de l'affirmation trinitaire» nous situent avec justesse devant le mystère de Dieu et de l'homme et ses implications dans la vie chrétienne (prière, foi, eucharistie), 2/ «La foi fondée» qui est une méditation de quelques textes de Paul, Luc et Jean, retourne aux sources bibliques du Mystère, 3/ «La foi réfléchie» par certains grands maîtres, d'Irénée de Lyon à Moltmann et K. Rahner, en passant par Augustin et Jean de la Croix et par les deux grands courants orientaux et occidentaux, a comme tâche de s'opposer aux déviances et d'approcher diversement et complémentairement l'unique Mystère, 4/ «Les perspectives et propositions» sont de brefs éclairages sur des éléments essentiels de notre foi et de notre vie chrétienne à la lumière de l'Amour Trinitaire.

Cette réflexion théologique, cordiale, priante, contemplative est alimentée par la fréquentation des Pères de l'Eglise. Ainsi présentée, la théologie trinitaire est «chemin de contemplation et aide discrète pour la prière silencieuse et le rayonnement par la charité d'une vie passionnée de Dieu» (105).

Sr Hélène Walter

Edit. Le Centurion, coll. Croire et Comprendre, Paris, 1979, 156 p.

La ville dans le roman africain

par Roger Chemain

La ville a toujours joué un rôle éminent dans les grandes mutations historiques et il en est de même en Afrique: métamorphoses imposées au paysage africain, rôle moteur dans l'évolution politique et sociale du continent, bouleversements imposés aux mentalités des citadins et des campagnards... Quels échos ces phénomènes ont-ils eus dans l'œuvre des romanciers africains? R. Chemain, professeur à Brazzaville, entreprend de répondre à cette question en analysant trente-trois romans (et quelques recueils de nouvelles) d'expression française, d'avant 1970, qui offrent une image de la ville particulièrement riche et élaborée.

Le premier chapitre consacré aux *villes anciennes* à partir de trois romans (*Doguicimi* de Paul Hazoumé, *Soundjata* de D.T. Niane et *Le devoir de violence* de

Y. Ouologuem) montre que la vision de ces villes s'organise en fonction d'une appréciation politique du passé que leur date de parution respective (1938, 1960, 1968) explique fort bien. Le *décor urbain* des villes modernes tel qu'il apparaît avec régularité dans presque tous les romans (avec l'opposition ville européenne/ville indigène, etc.) est planté par le chapitre deuxième (75-117). Mais le plus intéressant, sans aucun doute, est le suivant consacré à la *société urbaine*. Dans ce chapitre troisième (119-218), comme cela était déjà montré dans le premier chapitre à partir des villes anciennes, les romans ne se comprennent que replacés dans leur contexte socio-historique de parution. On retrouve donc la typologie classique mais essentielle des différentes époques de la production littéraire africaine:

1/ *Le roman de mœurs et la société urbaine d'avant 1950.* Exemple: les romans d'Ousmane Socé *(Karim)* et d'Abdoulaye Sadji *(Maïmouna)*. Ils nous décrivent une société relativement stable et accordant peu d'importance aux tensions et conflits dus à la colonisation. Ils nous restituent un tableau fidèle et complaisant de la petite bourgeoisie indigène des villes sénégalaises avant l'essor du mouvement nationaliste.

2/ *La génération de l'entre-deux-guerres et le procès de la société coloniale (1950-1960).* Le gros de la production romanesque de cette époque est composé d'ouvrages engagés, âpres, combattifs: les œuvres de Ferdinand Oyono, Mongo Beti, Sembène Ousmane, Malick Fall. Ces livres font le procès du colonialisme en racontant l'aventure souvent tragique d'un personnage venu en ville où s'affrontent une société blanche oppressive et une société noire dominée mais apparemment homogène.

3/ *La société urbaine après l'Indépendance (1960-1970).* Deux exemples: *Le mandat* de Sembéné Ousmane, *Les soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma. Effritement de l'apparente unité de la société noire, attention portée à ses divisions internes, désillusion et retombée des espoirs collectifs et épiques nés de l'accession à l'indépendance. Le luxe d'une minorité contraste avec la misère du plus grand nombre. Le triomphe sur la pauvreté et l'injustice apparaît lointain...

Quel type de héros voit-on évoluer dans les villes africaines qui nous sont présentées? Le chapitre quatrième: *Le héros et la ville* (219-272) répond: un homme déraciné, en rupture avec le milieu traditionnel... La cause profonde du départ en ville est toujours l'ébranlement du monde tribal de la brousse par l'intrusion brutale de l'Occident colonisateur. Mais les aventures urbaines se terminent généralement par un échec: les romans urbains ne sont pas des romans de la réussite. La plus grande partie de ce dernier chapitre est consacrée à un essai d'utilisation des concepts freudiens dans l'analyse des trois romans de Ferdinand Oyono. Un exemple intéressant d'Œdipe africain y est mis en lumière.

Que penser d'un pareil ouvrage? Nous avons souvent eu l'impression de lire des fiches de lecture. Pourtant, ce livre lu en entier nous a semblé utile par la perspective d'ensemble qu'il offre, par les liens incessants qu'il permet d'une œuvre à l'autre, d'un auteur à l'autre. C'est incontestablement une somme sur ce thème de la ville, dans les limites fixées par l'auteur. Mais ce livre nous a irrité par des défauts de détail (insuffisantes références bibliographiques, voire même des erreurs, etc.). On peut enfin regretter que l'auteur n'ait pas entrepris de compléter ce travail, datant de 1972, par un chapitre qui aurait rapidement montré ce que la ville devenait dans les ouvrages de la décennie 1970-1980.

Paul Coulon

Edit. L'Harmattan & Agence de Coopération Culturelle et Technique, Paris, 1981, 284 p.

Etudes Johanniques

par Donatien Mollat

L'ouvrage que nous présentons tardivement est un recueil posthume d'études du P. Mollat qui a consacré l'essentiel de sa vie d'exégète à l'Evangile de Jean, attentif à interpréter chaque point particulier à la lumière de l'ensemble de l'œuvre johannique, ne se prêtant guère aux démontages de

la méthode historico-critique ou aux grilles de l'analyse structurale. Ces études ont paru dans des revues ou des ouvrages collectifs entre 1973 et 1976. Les quatre premières nous font pénétrer dans l'esprit de saint Jean: le mystère du Fils de Dieu incarné invite à la conversion et provoque à la foi. Les deux études suivantes éclairent deux dimensions caractéristiques de cet Evangile: le signe (sémeion) et le vocabulaire spatial. Enfin, nous sont proposés les commentaires de cinq textes particuliers: – le Discours Eucharistique (Jn 6), – « Avant qu'Abraham fût, Je Suis » (Jn 8,45-59), – la découverte du tombeau vide (Jn 20,1-9), – l'apparition du Ressuscité et le don de l'Esprit (Jn 20,19-23), – la foi pascale selon le chap. 20 de Jean. Ces derniers nous conduisent encore plus avant dans la compréhension de l'« Evangile spirituel ».

Michel Lepage

Edit. Le Seuil, coll. Parole de Dieu, Paris, 1979, 190 p.

Liturgies d'Orient

par I.H. Dalmais

Nous avons là une réédition, complétée et corrigée, d'un excellent livre paru en 1959. On y retrouve toute l'érudition du spécialiste qu'est le Père Dalmais, ainsi que sa connaissance concrète, vivante des Eglises d'Orient parmi lesquelles il a fait de nombreux et longs séjours. Après avoir brossé un tableau – remarquable dans sa précision malgré sa brièveté – des diverses Eglises Orientales dans l'espace et dans le temps et avoir situé la diversité des « rites» dans la catholicité ecclésiale, l'auteur nous fait entrer dans l'histoire et les relations des grandes familles liturgiques d'Orient pour mieux en dégager le génie. Puis il nous initie aux rites orientaux, mettant en lumière les points communs et les particularités des diverses Eglises, depuis le baptême, la confirmation et la liturgie eucharistique, en passant par les rites d'ordination, du mariage, de la pénitence, de la maladie et de la mort, jusqu'à l'office divin et le cycle liturgique. Nous avons toute une mine dans un ouvrage très peu volumineux, avec le risque – inhérent à toute étude globale et comparative – pour celui qui chercherait une présentation simple d'une seule liturgie – byzantine par exemple – de ne pas s'y retrouver immédiatement. Ce survol des diverses liturgies d'Orient est une invitation pour les jeunes Eglises à trouver, dans la fidélité et la créativité, donc dans la durée, leur propre expression particulière de l'universel.

Michel Lepage

Edit. Le Cerf, coll. Rites et Symboles, Paris, 1980, 190 p.

Les Rites secrets des Primitifs de l'Oubangui

par A.M. Vergiat

Ce qui justifie la réédition de ce livre paru en 1936, c'est la description des rites secrets des cérémonies d'initiation (circoncision et excision) et de certaines sociétés secrètes. La description a été possible parce que l'auteur a été introduit par un féticheur. Sans doute pourrait-on trouver des interprétations plus profondes de ces rites; mais il est déjà fort intéressant qu'un livre de cette époque permette de connaître le développement des cérémonies. Ce livre rendra service à tous ceux qui sont intéressés par les cultures africaines. Il montre un peu ce que pouvait être le rite de passage entre l'enfant et l'être sexuellement déterminé.

J. Pierron

Edit. L'Harmattan, Paris, 1981, 212 p.

livres reçus à la rédaction

Pour lire le Nouveau Testament, *par Etienne Charpentier (Le Cerf, Paris, 1981, 128 p.).* – Fait le pendant du livre déjà paru: *Pour lire l'Ancien Testament.* Lui aussi vise surtout à aider le travail de groupes qui travaillent la Bible. Cet ouvrage permet d'acquérir une méthode grâce à laquelle le lecteur pourra se livrer par lui-même aux joies de la découverte.

La Messe dans l'histoire, *par Albert Rouet (Le Cerf, coll. Dossiers libres, Paris, 1979, 160 p.).* – L'histoire de la messe existe, elle a été faite. Mais il est un autre type d'histoire qui n'explique pas d'où viennent les rites, leur éventuelle disparition; une histoire qui essaie de voir quels sont les liens entre la liturgie et la culture d'un temps et d'un pays, entre le culte et la manière de comprendre le monde, les hommes et Dieu. Tel est le projet de ce livre: il procède par sondages en cinq moments de l'histoire du christianisme.

Un sacrement pour les malades, *par A. Alberton (Centurion, coll. Croire et comprendre, Paris, 1978, 176 p.).* – L'auteur commence par situer la condition du malade dans notre société. Puis, il se penche sur l'homme souffrant dans sa psychologie et sa foi. Enfin, il traite du sacrement de l'onction des malades à la lumière du mystère pascal et de la tradition pour terminer sur sa célébration.

L'attention au mystère, *par Y. Raguin (D.D.B., coll. Christus, Paris, 1979, 184 p.).* – Y. Raguin – bien connu des lecteurs de SPIRITUS et pour ses ouvrages antérieurs – entreprend ici une reprise fondamentale, plus pratique, du cheminement de la foi. C'est une entrée dans la vie spirituelle, marquée par la rencontre de l'auteur avec la pensée chinoise.

Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine: 1582-1610, *par M. Ricci et N. Trigault (D.D.B., coll. Christus, Paris, 1978, 740 p.).* – Ce livre, dont l'édition originale date de plus de 360 ans, est le récit passionnant de deux étonnants jésuites, rompus à la scientificité de l'époque, porteurs fervents et prudents du christianisme, à la rencontre de la Chine du XVIIe siècle.

In the world: God and I, *par Finbarr Conolly (Theological Publications in India, St Peter's Seminary, Bangalore 560055, India, 1977, 237 p.).* – L'auteur, rédemptoriste, professeur de longues années dans les séminaires rédemptoriste et franciscain de Bangalore, nous donne ici le plus clair de son enseignement. Sa visée est de présenter les aspects d'une spiritualité chrétienne moderne de manière ordonnée.

Jésus Christ and his Spirit, *par James Dupuis (Theological Publications in India, 1977, 260 p.).* – J. Dupuis, vice-directeur de la revue *Vidyayoti,* reprend le développement de la christologie dans les premiers siècles de l'Eglise. Il passe ensuite en revue certaines théologies modernes occidentales. Il peut alors montrer comment se pose le problème dans le monde culturel de l'Hindouisme.

Initiation to Christian worship, *par Paul Tuthanangady (Theological Publications in India, 1977, 267 p.).* – Durant la décennie qui a suivi le Concile Vatican II, le Centre National de Liturgie a multiplié les rencontres, les sessions, les recherches, les publications de documents liturgiques. Le présent livre comble pourtant une lacune: le cadre dans lequel les recherches doivent être situées; c'est donc une sorte de manuel que beaucoup auront intérêt à étudier.

Quand l'Eglise baptise un enfant, *ouvrage collectif du Centre Jean-Bart (Le Cerf, Dossiers Libres, Paris, 1980, 138 p.).* – Quand faut-il baptiser? Comment? Faut-il baptiser par étapes? Ce sont des questions vives dans la conscience chrétienne des prêtres et des parents. L'ouvrage tient simultanément à défendre deux adages théologiques: les sacrements sont pour les hommes, les sacrements font l'Eglise. Il analyse la situation actuelle et propose des orientations pastorales.

Le droit à la réflexion théologique. Manifeste pour une Eglise en formation continue, *par Cécile Dibout (Le Cerf, Paris, 1981, 168 p.).* – Ce livre pose la question de la place des laïcs en théologie. Il s'agit là d'un fait nouveau et important pour l'Eglise. L'Eglise réfléchit sur sa mission, s'interroge sur ses ministères. Dans cette évolution rapide, les laïcs prennent leur place et ne se contentent plus d'une position d'assistés. Les résistances sont certes nombreuses mais l'enjeu est important.

Le plaisir, *par le Centre Théologique de Meylan (Le Cerf, Dossiers libres, Paris, 1980, 112 p.).* – Le plaisir est un mot fascinant pour les uns, suspect pour les autres. Mais de quel plaisir s'agit-il? Quel plaisir pour quel corps? Quelle est la place du plaisir? On a souvent reproché au christianisme d'avoir empoisonné, voire tari la source de nos plaisirs. Qu'en dit l'histoire? La Bible parle-t-elle du plaisir? Quel est l'enjeu spirituel d'un véritable accueil du plaisir?

publications

■ **Guide chrétien de la Bible. 1/ L'Ancien Testament.** Voici un très bel ouvrage d'Albert ROUET, responsable du Centre Jean-Bart, qui peut être fort utile pour ceux qui pratiquent la catéchèse biblique: 540 pages grand format, couverture cartonnée, avec 30 cartes et de nombreux tableaux.

L'ouvrage se présente comme une *histoire du texte:* plus de 400 textes bibliques dans une traduction originale, largement introduits et annotés et mis constamment en liaison avec l'histoire d'Israël.

C'est aussi un *guide historique, géographique, ethnique et culturel* du Peuple de Dieu. La foi prend ainsi un poids dans le contexte social et religieux environnant.

Il est enfin conçu comme un *livre chrétien.* Sa lecture est toujours en référence avec le Nouveau Testament et la vie de l'Eglise. Il est destiné à l'éducation de la foi des adultes, les catéchistes d'abord mais aussi les catéchisés intéressés par la Parole de Dieu. C'est un large développement de la première partie de «Pierres Vivantes».

Edit. Desclée, 77 rue de Vaugirard, 75006 Paris.

■ Parmi les articles de son numéro 28 (décembre 1981), la revue **Telema** (réflexion et créativité chrétiennes en Afrique) présente:

– la vie et l'œuvre de Mgr COMBONI, fondateur des missionnaires Comboniens, à l'occasion du centenaire de sa mort, par le P. BONTINCK.

– le discours du Président de Tanzanie à la 8e Assemblée de la *«Coopération Internationale pour le Développement et la Solidarité».* Renvoyant dos à dos capitalisme et marxisme, le président J. NYERERE prône un socialisme inspiré des valeurs évangéliques.

– les conclusions d'un colloque sur *«les perspectives d'avenir pour la mission»,* qui s'est tenu à Rome en 1981, à l'initiative du SEDOS.

– le point de la situation de l'Eglise en Angola, au Mozambique et au Zimbabwe par K. KALONJI. Quel est l'avenir de l'Eglise au sein de ces jeunes nations qui ont opté pour le socialisme?

TELEMA, B.P. 3777, avenue P.-Boka 7, Kinshasa-Gombe, Zaïre.

sessions

Le Centre St-Dominique propose un ensemble de sessions, de juillet à septembre 1982, pour approfondir: vie de foi et vie d'Eglise, initiation et lecture bibliques, confrontations pour aujourd'hui, propositions pour un art de vivre, expérience spirituelle et liturgique. Nous retenons entre autres:

– *actualité de Jérémie* du 14 au 19 juillet;

– *les Eglises africaines préparent-elles notre avenir?* du 30 juillet au 3 août.

Pour tous renseignements, s'adresser: Centre St-Dominique, Eveux, B.P. 110, 69210 L'Arbresle.

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar le Duc – Dép. lég.: mai 1982 – ISSN 0038.7665 – N° 4-82-305
Commission Paritaire des Papiers de Presse. Certificat n° 60792