



Édito: Issus de la terre

Actualité missionnaire

L'Église qui est au Sénégal Passé – présent – futur L'auteur, missionnaire au Sénégal depuis 35 ans, brosse un tableau de l'Église catholique dans ce pays de l'Afrique Occidentale. À l'occasion de la célébration du centenaire de la cathédrale de Dakar, il évoque brièvement l'époque de la fondation de cette Église locale, pour esquisser ensuite la situation actuelle et suggérer finalement quelques pistes d'avenir.	135
Christophe Roucou Bouleversements dans certains pays arabes Présentation de réflexions proposées par des évêques du Maghreb et d'Égypte et inspirées de séjours récents en Égypte et en Tunisie.	142
Théodore Adrien cardinal Sarr Le pouvoir pour servir les autres Déclaration du président de la RECOWA-CERAO Déclaration adressée à tous les habitants de l'Afrique de l'Ouest concernant les événements de la Côte d'Ivoire.	149

Dossier : Mission et conscience écologique

Une seule Terre, une seule humanité, un seul Sauveur
Partant de la surprise créée par le lancement du premier *spoutnik*, l'auteur évoque la prise de conscience toujours croissante que l'humanité est indissolublement liée à l'unique Terre : nous appartenons « à une seule humanité qui partage d'uniques ressources naturelles, énergétiques, environnementales, en même temps qu'un unique avenir ». Les techniques spatiales ont conduit à l'élaboration de la notion juridique d'« envoyé de l'humanité ». Voilà ce qui invite à une nouvelle réflexion sur le Christ cosmique, sauveur non seulement de l'humanité mais de l'univers tout entier. Teilhard de Chardin et François d'Assise accompagnent le lecteur sur la route vers la découverte de l'espérance qui répond à toutes les craintes vis-

à-vis de l'avenir.

Clodomiro L. Siller Acuña

Les autochtones, le monde et l'écologie, aujourd'hui

162

Cet article présente une analyse de la façon dont les communautés indigènes amérindiennes s'épanouissent grâce à la préservation du milieu environnant. On y trouve également un plaidoyer pour que soit donnée à ces peuples la possibilité de partager avec d'autres leur façon de « collaborer » avec la terre, une pratique qui s'est révélée harmonieuse pendant des millénaires.

Roberto Tomichá Chapurá

Vers une nouvelle spiritualité de convivialité respectueuse. Mission et conscience écologique, un point de vue de l'Amérique latine

170

Partant de documents officiels de l'Église catholique, de déclarations œcuméniques et de réflexions théologiques, l'auteur présente la question de l'éveil de la conscience écologique en Amérique latine. Nouvelle conscience, certes encore en gestation, qui invite à repenser la mission à partir d'une perspective plus interactive, interrelative, interdépendante, interculturelle, interreligieuse et intercosmique. Elle sera avant tout dialogue contemplatif avec le mystère qui se révèle dans la totalité du cosmos.

Jose Thayil

Éco-théologie et spiritualité. Une perspective asiatique

187

L'auteur étudie les problèmes écologiques dans une perspective indienne. Il permet au lecteur de faire connaissance avec la sagesse développée par plusieurs religions, ethnies et cultures de l'Inde. Un dialogue entre ces différents groupes sur les questions d'écologie ne peut être qu'enrichissant car chaque tradition dispose de profondes intuitions et d'une expérience de la pratique de la spiritualité d'identité avec la nature. Avec les autres religions, le christianisme doit aider les gens à repenser et réorienter leur attitude et surtout à acquérir un sens aigu de leur responsabilité envers la nature.

Bede Ukwuije

Pour une approche doxologique de l'environnement

201

L'auteur part de la conviction que ce que l'on a l'habitude d'appeler « crise de l'environnement naturel » est en réalité une crise spirituelle des êtres humains eux-mêmes. Après avoir mesuré l'ampleur de cette crise spirituelle, il approfondit l'idée de la création comme œuvre de Dieu confiée à l'homme. Il propose ensuite une approche doxologique de l'environnement, c.-à-d. rendre gloire à Dieu à travers le respect et le soin de la création.

Varia

Christian de la Bretesche	
Pour une inculturation réussie de l'Évangile Un apport de l'ingénierie sociale Après une expérience de plus de vingt ans comme accompagnateur du Forum des Jeunes Entreprises du Congo (FJEC), l'auteur partage avec le lecteur son expérience et surtout quelques convictions profondes auxquelles elle a conduit. Constatant que la communication du message évangélique recouvre des enjeux d'ordre culturel, il n'hésite pas à affirmer qu'elle doit donc être gérée avec les outils conceptuels et analytiques de la sociologie de la culture. Partant de son expérience au sein de sociétés africaines dites en développement, il présente une analyse du processus de mutation culturelle, ce qui lui permet d'esquisser quelques lignes directrices d'une démarche apostolique créatrice, mettant en œuvre les conditions nécessaires à une inculturation féconde.	211
Chroniques	
Eric Manhaeghe La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne. Les lineamenta de la treizième Assemblée générale ordinaire du Synode des Évêques Présentation du document préparatoire au synode qui comprend une introduction, trois chapitres et une conclusion. Examen des questionnaires conçus comme instruments d'accompagnement des groupes de partage qui participent à la préparation du synode.	233
Spiritus La XXII ^e session de la Conférence du dialogue entre chrétiens et musulmans du Centre Al-Liqa à Bethlehem Aperçu des conférences et présentation des conclusions.	243
Livres	
Recensions	245
André Fossion, <i>Dieu désirable</i> . Henri Bourgeois, <i>Questions fondamentales de théologie pratique</i> . Jean-Claude Lavigne, <i>Pour qu'ils aient la vie en abondance</i> . Guy Lespinay, <i>L'obéissance revisitée</i> . Jean-Luc Garin et Gérard Hugot, <i>Petite vie du cardinal Decourtray</i> . Juliette Marneffe Lebréquier, <i>L'or</i> , <i>l'encens et la myrrhe</i> . Émile Jacquot, <i>Les Spiritains en Haïti (1843-2003)</i> . René Tabard, <i>La vie avec les morts</i> . Annie Wellens, <i>La lecture ou la louange des abeilles</i> .	

Inventer du nouveau

À propos du développement durable, il faut oser affirmer que vouloir durer, c'est vouloir ne pas se perdre. Il faut rompre avec cette logique et inventer un nouveau modèle social qui soit juste. Aménager l'existant ne suffira pas, il faut une solidarité radicale notamment entre les pays du nord et ceux du sud car l'équilibre du monde est en jeu.

Les événements tragiques du Japon ont montré que l'homme se heurte aux fragilités de ses constructions. La question qui se pose n'est pas de savoir s'il faut poursuivre la production d'énergie nucléaire mais plutôt pourquoi cette production, dans quel but ?

L'Église propose aux hommes et femmes d'aujourd'hui d'entrer dans l'espérance en inventant de nouveaux modèles de société au lieu de s'enfermer dans la culpabilité. Pour cela, il faut repartir des fondamentaux. La Bible est un trésor pour celui qui veut réfléchir aux relations entre l'homme et la création. Il faut aider l'homme à penser sa place dans le monde en prenant en compte les quatre liens qui l'unissent à la création : Dieu créateur, le monde, ses frères et sœurs, les autres hommes et femmes, les générations futures.

> D'après Mgr Marc Steiner, Président du groupe de travail (CEF) Environnement et écologie humaine



Issus de la terre

Nous connaissions déjà Hiroshima et Nagasaki, les deux villes dévastées par une bombe atomique en 1945. Il y a quelques années, nous nous sommes rendu compte de la réalité affreuse évoquée par le mot tsunami. Le 12 mars 2011 un tremblement de terre d'une force inouïe, suivi d'un tsunami gigantesque a projeté l'enfer sur des milliers de paisibles Japonais. Blessés, effrayés, déroutés, les survivants se sont soutenus, entraidés et ont fait l'objet de la solidarité de la nation nippone entière et d'une bonne partie du reste du monde. Ce genre de catastrophes fait partie de la vie dans ces régions du Japon. Les gens n'en souffrent pas moins que ceux d'autres pays, mais ils ont appris à penser en termes de rétablissement et agir en conséquence. La vie continuera... sauf à Fukushima où quatre réacteurs atomiques ont été détruits et personne ne réussit à maîtriser pour le moment les radiations mortelles...

La décision de construire une centrale nucléaire à Fukushima n'a jamais fait l'unanimité. Des scientifiques ont sonné l'alarme en évoquant le danger des tsunamis dans la région, et dénoncé l'orgueil de leurs collègues qui se prétendaient capables de protéger le site avec des moyens « modernes »... Les habitants avaient peur, ils savaient que les mangroves constituent la meilleure protection contre les indomptables tsunamis et on leur a donné des primes d'encouragement pour qu'ils ne protestent pas trop... La centrale a été réalisée et a fourni de l'électricité jusqu'à Tokyo. Rien ne se passait et quand on s'habitue à jouer avec le feu, on finit par croire qu'on peut le maîtriser en toute circonstance. À Fukushima on sait désormais que ce n'est pas vrai, l'homme y est écrasé par sa propre création. Fukushima restera une interpellation pour des siècles!

L'interpellation de Fukushima me fait penser à la chanson D'un arbre (Van nen boom) du chanteur flamand Willem Vermandere. Il y raconte comment il a répondu à une interpellation personnelle semblable mais moins tragique. Réponse qui a conduit à sa conversion à une nouvelle vision de la nature et de son rapport à celle-ci. Il évoque d'abord un jeune

arbre qu'il voit pousser dans son jardin. L'arbre ne lui plaît pas du tout. Laid comme un pou, constamment attaqué par des parasites, déjà déformé, cet arbre est vraiment moche! « Bien sur, dit le chanteur, Dieu donne la croissance, mais c'est l'homme qui décide! » Il prend donc sa hache pour donner le coup de grâce à cette créature indigne de son jardin. Ayant pris son élan, une douleur fulgurante le frappe dans le dos et la hache tombe par terre. « Sauvé au dernier moment comme Isaac par le pouvoir divin, l'arbre reste là où il est », continue la chanson. À partir de ce moment, l'homme prend soin de son arbre comme de ses enfants, il le soigne comme un jardinier japonais: feuille par feuille... Comblé, l'arbre pousse bien et devient imposant; l'homme et son arbre vivent heureux... Dans la dernière strophe, le chanteur demande qu'on plante deux branches de cet arbre sur sa tombe pour qu'il puisse se reposer pour toujours aux racines de ses propres arbres!

Le dossier de ce numéro s'inscrit dans cette prise de conscience écologique grandissante. Il ne s'agit pas tellement de rappeler que Dieu a confié sa création à l'homme pour qu'il en soit l'intendant. Dans cette vision, l'homme n'est bien sûr pas le propriétaire de la création, mais il est néanmoins considéré comme son couronnement, ce qui le rend supérieur aux autres créatures terrestres. Point de vue fortement contesté de nos jours par ceux qui voient l'homme comme étant partie intégrante de la terre: nous ne sommes pas descendus sur cette terre, nous en sommes issus! Il est par conséquent insensé d'agir en compétition avec, voire en opposition à, notre environnement naturel. L'homme est comme une cellule saine et spécifique d'un organisme vivant : la terre. Il ne peut en aucun cas dégénérer en une cellule cancéreuse, une cellule coupée de sa mémoire génétique et de la sagesse accumulée au cours de millions d'années. Une cellule qui se déploie comme séparée du corps en provoque la surpopulation et épuise l'organisme qui, en fait, la soutient. La cellule cancéreuse commet ainsi en quelque sorte un suicide en tuant l'organisme dont elle fait partie. Les auteurs de ce dossier réfléchissent sur la vie humaine en tant que cellule vivante et saine de la Terre-Mère. Rapport qui permet à l'homme de rencontrer et d'honorer Dieu, le Créateur de tout l'univers, présent et agissant dans ce même univers. Vision qui n'est pas sans conséquences pour la façon dont nous concevons et vivons la mission.

Eric Manhaeghe



L'Église qui est au Sénégal Passé – présent – futur

Enzo Abbatinali

Oblat de Marie Immaculée, Enzo Abbatinali est en mission au Sénégal depuis 35 ans. Expert en théologie pastorale, il enseigne au philosophat et théologat inter-congrégations de Dakar, le Centre St Augustin. Le P. Enzo Abbatinali est Vicaire épiscopal pour la vie consacrée dans l'Archidiocèse de Dakar.

ans ce bref article, je m'efforcerai de brosser un tableau de l'Église qui est au Sénégal. Partant d'un anniversaire important, j'évoquerai brièvement l'époque de la fondation, pour esquisser un peu plus longuement la situation actuelle et suggérer finalement quelques pistes d'avenir.

Il y a cent ans...

En 1911, Mgr Hyacinthe Jalabert, vicaire apostolique de la Sénégambie lançait l'idée de construire à Dakar une cathédrale, un monument du « Souvenir Africain ». Elle serait à la fois lieu de prière et « Panthéon Africain », dédié à la mémoire de tous les Français morts en Afrique et de tous les Sénégalais morts pour la France. L'Église de Dakar vient de célébrer le 100ème anniversaire de cette intuition de Mgr Jalabert (février 2011).

L'an 1911 se situe en pleine époque « missionnaire » (en ce qui nous concerne, cette époque a commencé vers les années 1845 avec le Vénérable Libermann et ses fils : les missionnaires du Saint-Esprit). Le projet de Mgr Jalabert ne pouvait être réalisé immédiatement. Il fallait attendre la fin de la première guerre mondiale. Dès que le monde eut retrouvé la paix, le vicaire apostolique confia la réalisation de son projet au P. Daniel Brottier, aumônier militaire « légendaire et exemplaire » pendant la guerre, après avoir rendu un mémorable service missionnaire à Saint-Louis du Sénégal de 1903 à 1911.

Le P. Brottier se raconte en ces termes : « Or, rencontrant en 1919 Mgr Jalabert, mon ancien Évêque du Sénégal, il me montra une image de Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus, en me disant : "Voici une image dans laquelle j'ai mis votre photographie, cher p. Brottier, dès que j'ai appris votre départ pour le front. Et regardez ce que j'ai écrit au dos : *Petite Sœur Thérèse*, *gardez-moi le p. Brottier !* Alors, si vous cherchez qui vous a protégé, n'hésitez plus, c'est elle... Elle qui a assuré le miracle permanent de votre protection." Ces paroles furent aussitôt pour moi une révélation permanente. Ainsi donc, l'œuvre que j'aurai à accomplir sera une œuvre désirée par la Petite Thérèse ».

Mgr Jalabert nomma le P. Brottier vicaire général de Dakar, résident à Paris, avec mission de lever des fonds pour édifier la cathédrale du Souvenir Africain, qui deviendra paroisse dédiée à Notre-Dame des Victoires en 1946. Elle fut consacrée le 2 février 1936 par le cardinal Verdier, archevêque de Paris. L'Eglise qui est à Dakar a célébré le 75ème anniversaire de la dédicace de la cathédrale le 27 février 2011 avec l'archevêque actuel, le cardinal Théodore-Adrien Sarr. Voici comment il a défini le but de cette célébration : « Il nous faut retrouver la vocation originelle de cette cathédrale, tant en direction des Français que des Africains!» Au Sénégal, nous croyons que les grandes choses ne se font jamais sans en payer le prix. Voilà que Mgr Jalabert, fondateur de cette cathédrale, faisant le voyage de retour au Sénégal, accompagné de 16 jeunes missionnaires du Saint-Esprit destinés aux missions de l'Afrique Occidentale, a trouvé la mort en 1920 dans le naufrage du paquebot *l'Afrique*. C'est l'histoire du grain de blé qui, pour porter du fruit,

est destiné à mourir, comme le dit si bien Jésus dans l'évangile selon Jean 12, 24.

Aujourd'hui : tableau institutionnel

Le fruit de tant de sacrifices est là, présent sous nos yeux, en ce 75ème anniversaire de la consécration de l'édifice religieux et de la mort du P. Daniel Brottier, qui fut béatifié par le Pape Jean-Paul II le 25 novembre 1984. Prenons donc en considération le présent et faisons-le d'une manière consciente et responsable, pour continuer sur le chemin qui s'ouvre sur l'avenir. Comment se présente l'Église qui est au Sénégal d'un point de vue institutionnel ?

Disons d'emblée qu'elle est sans aucun doute l'œuvre de l'Esprit de Pentecôte. C'est lui qui a suscité et envoyé les missionnaires, hommes et femmes, pour l'annonce de l'Evangile. Ils se sont adressés à des gens qui ne connaissaient pas Jésus-Christ, ni son message de salut et qui vivaient dans un pays à majorité musulmane. A présent, la Famille de Dieu qui est au Sénégal compte sept diocèses, dirigés et animés par sept fils du pays. Ils ont comme collaborateurs 358 prêtres diocésains et 132 prêtres religieux (de 13 instituts). Ils peuvent en outre compter sur 129 frères enseignants-éducateurs (de 5 instituts) et 380 religieuses (de 37 instituts), engagés au niveau de l'enseignement, de la santé, de la promotion féminine et de la pastorale. La vie contemplative est vécue dans deux abbayes bénédictines de moines et de moniales de la Congrégation de Solesmes et dans un couvent de carmélites. L'Eglise qui est au Sénégal se porte bien, elle est en pleine forme, elle est appréciée pour ce qu'elle est, pour ce qu'elle vit. Dans les pages qui suivent, ma réflexion s'appuie sur un document de la Conférence des Evêques du Sénégal, Quel Sénégal pour le troisième millénaire?

Aujourd'hui : développements sociaux

Tout d'abord, il y a de quoi se réjouir et rendre grâces à Dieu, pour le sens du sacré et pour le respect de la dignité humaine enracinés

dans les traditions sénégalaises. Soyons également reconnaissants pour la vie commune quotidienne fantastique, pour le dialogue de vie caractérisé par les bonnes relations entre membres de différentes confessions religieuses, pour l'ouverture des autorités civiles à l'égard des autorités religieuses et traditionnelles. Rendons grâces à Dieu pour l'engagement de plus en plus prononcé des femmes dans la vie politique et dans les communautés ecclésiales de base; elles s'investissent en même temps généreusement dans l'animation de groupes qui prennent des initiatives économiques.

Mais on ne peut fermer les yeux devant les problèmes réels. La crise économique a conduit à une pauvreté grandissante. Cela signifie que les parents éprouvent de plus en plus de difficultés pour assurer une bonne éducation à leurs enfants (école, etc.), voire pour accompagner eux-mêmes la croissance physique et intellectuelle de leurs fils et filles. La même carence de moyens est, au moins en partie, responsable de la baisse du niveau intellectuel dans les écoles. Il faut absolument rétablir la stabilité et la vocation propre (éducation, transmission de connaissances et de valeurs, etc.) de l'école sénégalaise, sinon on risque de « sacrifier » plusieurs générations!

La santé constitue un autre défi gigantesque. Le paludisme est sans doute responsable du plus grand nombre de morts, immédiatement suivi par le sida. Le premier peut être maitrisé grâce à la lutte systématique contre l'insalubrité envahissante, le deuxième suppose l'éducation des jeunes à la maitrise de soi au plan de la vie sentimentale et sexuelle. Les nombreuses religieuses qui travaillent dans les dispensaires privés catholiques et le ministère de la santé qui gère les hôpitaux publics font leur possible pour combattre ces fléaux, mais ils ont manifestement besoin de renforts.

Au plan social, la raréfaction de *l'emploi* constitue un problème très grave. Le chômage généralisé n'est pas seulement à l'origine de la pauvreté grandissante, il prive également les jeunes de toute perspective d'avenir. Pas de travail veut dire pas d'argent, sans moyens on ne peut fonder une famille... Les adultes qui ont, malgré tout, réussi à en fonder une se trouvent de plus en plus dans l'impossibilité de nourrir convenablement tous ses membres, ne

parlons pas de l'école! Il faut y ajouter encore *l'exode rural* causé par un long cycle de sécheresse. Les gens qui habitaient la campagne ne voyaient plus la possibilité d'élever leurs animaux ni de récolter le nécessaire pour survivre. Ils se sont installés en ville, surtout les jeunes ruraux désœuvrés sont prêts à prendre d'énormes risques pour améliorer leur sort, ce qui a déjà conduit à pas mal de tragédies.

Aujourd'hui : vie ecclésiale

Le visiteur est souvent émerveillé de la ferveur religieuse des catholiques sénégalais. Les gens participent en masse et avec un grand enthousiasme aux célébrations. Il faut, bien sûr, s'en réjouir. Je me demande cependant si cette ferveur n'est pas trop superficielle. Trouve-t-elle sa source dans le cœur qui se laisse évangéliser chaque jour? Les gens se contentent souvent de l'expression externe tout en négligeant l'essentiel, c.-à-d. la formation et l'information sur l'identité chrétienne et sur la place que doit occuper Jésus-Christ dans la vie.

Les paroisses comptent un nombre impressionnant de laïcs engagés, mais il s'agit presque exclusivement de femmes et de jeunes. Il est donc urgent de sensibiliser les hommes adultes pour qu'ils prennent conscience de leur responsabilité avec et à coté des femmes et des jeunes. Les plans d'*Action Pastorale* sont certes valables, mais peut-être peu compréhensibles pour les gens sur le terrain, y compris les prêtres.

Il va de soi que les jeunes sont l'avenir, aussi dans l'Église. On ne peut se plaindre d'eux en ce qui concerne leur participation à toutes sortes d'événements : activités autour des *Journées Mondiales de la Jeunesse*, le pèlerinage marial annuel, les amicales, les chorales (une véritable institution dans la paroisse), les groupes de prière, surtout dans le cadre du Renouveau dans l'Esprit, les activités des mouvements d'action catholique, etc. Il faut cependant constater en même temps que ces jeunes sont largement absents de la vie quotidienne de la communauté chrétienne. Attitude qui correspond à une tendance également observée dans la société : on

donne beaucoup d'importance aux fêtes foraines, aux kermesses, aux nuits de bal, aux concerts, parfois en vue de ramasser de l'argent, dans un but qui n'est pas toujours clair et désintéressé. Le désir d'approfondissement, surtout au plan de la foi, est certes présent parmi les jeunes, mais la plupart sont peu persévérants.

Demain: pistes concrètes

Pour commencer, prenons connaissance des pistes concrètes suggérées par les évêques du pays. Ils demandent que les chrétiens réservent suffisamment de temps pour la lecture assidue de la Bible et du Catéchisme de l'Église catholique (documents dont on trouve facilement une édition en langue française à un prix abordable). Ils leur demandent ensuite de vivre avec courage les exigences de leur baptême, en devenant de plus en plus de vrais chrétiens et d'authentiques citoyens, soucieux de leur soutien mutuel et de leur réel enracinement dans la communauté. Les évêques insistent en outre sur la nécessité de s'engager activement dans la politique au nom de la charité chrétienne, qui demande aux citoyens de poursuivre le bien commun. Pour terminer, les évêques rappellent aux fidèles qu'ils ont le droit et le devoir d'exprimer avec franchise leur opinion sur les questions qui concernent la vie et l'avenir de la nation.

Je tiens à ajouter encore que le Sénégal a accueilli du 6 au 11 février 2011 le *Forum Social Mondial* à Dakar. Nous y voyons une invitation forte à répondre aux appels lancés par le *Forum Social Mondial*, selon l'esprit des Béatitudes, en faveur de la justice, de la paix et de la sauvegarde de la création. Ces objectifs ont d'ailleurs fait l'objet de la réflexion de l'Église depuis bientôt dix ans. L'archevêque de Dakar, le cardinal Théodore-Adrien Sarr a lancé le premier le Plan d'*Action Pastorale* avec quatre objectifs stratégiques, à savoir : la communion, la sanctification-liturgie, le témoignage et le service. « Nous baptisés, évêques, prêtres, consacrés et laïcs, tous appelés à la sainteté, laissons-nous transformer au plus intime de nous-mêmes, par le Christ Ressuscité, présent et agissant, et bâtissons l'Église, Famille de Dieu, lieu et sacrement de réconciliation, de

pardon et de paix, levain de transformation de nos vies, de nos cultures et sociétés et ferment du monde nouveau ».

N'est-ce pas là le grand défi que vit l'Église qui est au Sénégal à l'aube du troisième millénaire? Le défi de la sainteté à vivre dans et par la grâce du baptême, dans un monde qui semble avoir perdu le vrai sens à donner à la vie de chaque jour, reçue comme un don à faire fructifier et à partager avec les frères et sœurs en humanité.

Enzo Abbatinali

Abonnements 2011

Nous invitons tous nos lecteurs à renouveler leurs abonnements pour 2011 et nous sommes heureux d'annoncer que le prix n'a pas changé : 38 € pour la zone 1 et 28 € pour la zone 2.

Les moyens électroniques de communication permettent désormais une réaction plus rapide que par le passé. Par conséquent, tout abonnement qui ne sera pas renouvelé fin septembre de l'année en cours (donc fin septembre 2011 pour l'abonnement 2011) sera automatiquement suspendu.

L'administrateur insiste pour que tout moyen de liaison et toute correspondance d'un abonné ou d'un intermédiaire payeur indique impérativement le **numéro d'abonné** (de 1000 à 4500 pour les abonnés, de 5000 à 5999 pour les intermédiaires). Cf. « Référence » sur les factures.

Évitez d'envoyer des chèques bancaires de l'étranger, un virement international occasionne moins de frais et vous de permet de vous assurer que le montant exact arrive à Spiritus. Voici les codes nécessaires :

IBAN: FR 18 2004 1000 0116 5071 0F02 053

BIC: PSSTFRPPPAR

Au nom de : Association de la revue Spiritus

Bouleversements dans certains pays arabes

Christophe Roucou

L'auteur est prêtre de la Mission de France depuis 1980. Il a vécu 9 ans en Égypte, au Caire puis à Suez comme directeur de l'École pour la Mission. Depuis 2006, il est directeur du SRI, le Service pour les relations avec l'islam de la Conférence des évêques de France. Il enseigne la théologie de la mission à l'ISTR de Paris.

Purisie, en décembre 2010, puis la première grande manifestation de jeunes Égyptiens, le 25 janvier 2011, place Tahrir (libération) au Caire, des mouvements de révolte se sont propagés dans plusieurs pays arabes. Nous pouvons constater à la fois le nombre de pays arabes touchés par ces mouvements et en même temps l'histoire particulière de chacun et la différence de contexte entre le Maghreb et le Machreck (Proche-Orient). En Tunisie comme en Égypte, tout le monde dans les conversations dit : «avant la révolution » ou « après la révolution ». Un mouvement a commencé mais nul ne peut en prédire l'ampleur ni les débouchés, de même qu'en décembre nul ne pouvait imaginer que de jeunes Tunisiens ou Égyptiens puissent oser braver des régimes dictatoriaux en place depuis des années.

Il ne m'est pas possible de donner une vue synthétique d'autant plus qu'une guerre à dimension internationale se déroule en Lybie, que le régime syrien réprime dans le sang les contestataires... Dans ce bref article d'actualité, je voudrais faire place aux réflexions proposées par des évêques du Maghreb ou d'Égypte et conclure par quelques réflexions inspirées de séjours en Égypte et en Tunisie ces dernières semaines.

Des caractéristiques communes aux événements de la Tunisie à l'Égypte, et au-delà

Le 2 février, les évêques du Maghreb réunis en conférence épiscopale de la Région du Nord de l'Afrique – CERNA – déclaraient : « Les évêques de la CERNA reconnaissent dans les événements qui bouleversent actuellement la Tunisie, l'Égypte... une revendication de liberté et de dignité, notamment de la part des jeunes générations de la région, qui se traduit en volonté que tous soient reconnus comme citoyens, et citoyens responsables. [...] La liberté de conscience et la citoyenneté seront sans doute de plus en plus au cœur des dialogues entre croyants musulmans et chrétiens qui habitent au Maghreb ».

Ce sont des jeunes qui ont été à l'avant-garde de ce sursaut. Leur mobilisation a été étonnante. Premières victimes d'un avenir confisqué, ils ont su utiliser les moyens modernes qui permettent une communication rapide et qui ne peuvent être maîtrisés par aucun pouvoir : face-book et téléphone portable mis au service d'un véritable réseau de solidarité et de concertation. Mais aussi, plus largement, la révolution de l'information dans le monde arabe, initiée par la chaîne d'information Al-Jazira à partir du milieu des années 1990, a fragilisé les vérités officielles avec la multiplication de chaînes de télévision arabes pluralistes et concurrentielles. Ces mouvements ont fait preuve d'une étonnante maturité. Mis à part les inévitables débordements locaux et le cas plus particulier de la Libye, une sorte d'intelligence collective, de parti pris de non-violence accompagne cette protestation généralisée et exige des changements profonds dans la gouvernance et la justice sociale.

Mgr Maroun Lahham, archevêque de Tunis, écrit: « On disait volontiers que la jeunesse tunisienne était calme et plutôt résignée. Eh bien, elle a dominé la rue depuis plus d'un mois d'une manière soutenue et civique. Elle n'a rien cassé (sauf les tout premiers jours), elle a littéralement arraché des concessions du Gouvernement. Elle sait qu'elle peut manifester et réclamer, mais elle sait aussi qu'elle ne peut pas gouverner un pays, c'est pourquoi elle a accepté à la fin de "composer" avec un gouvernement de transi-

tion en attendant le grand mois des élections générales en juinjuillet. Il faut voir la joie sur les visages des jeunes qui crient : "enfin, libres!" » Même si ces révoltes ont lieu dans des pays arabes, la pression religieuse islamiste n'est pas à l'origine de cette explosion. Celle-ci semble surgir du plus profond de la conscience humaine, avide de dignité, de respect, de justice et de démocratie. Elle est aussi le fait d'une sorte de lucidité collective qui ne manque ni d'intelligence ni de sagesse. Nous avons vu, sur la place Tahrir au Caire, musulmans et chrétiens unis dans le même élan.

Mgr Youhanna Qolta, évêque copte catholique au Caire, écrit dans un article au journal *Al Ahram*

La révolution des jeunes a soudain ébranlé le silence et l'immobilisme de la société égyptienne sans violence, ni arme, à part l'arme du mot, de la solidarité et de l'obstination. Elle n'a ni idéologie, ni dogme politique. Les manifestants réalistes, avec un esprit pratique et pragmatique, ont résumé leur objectif en un seul mot : « Dégage ». Sans avoir recours à une idéologie religieuse ou proposer un programme pour l'après-le-départ (la suite). Leur objectif était clair et sans détour : le renversement du régime autoritaire et la mise à nu de la corruption qui sévissait dans le pays. Ils proclamaient la liberté, l'égalité, la justice et la démocratie. Ceci ne signifie pas qu'ils sont laïcs ou athées, mais au contraire, ils faisaient la prière et récitaient des invocations pour montrer leur respect des valeurs religieuses. Ils n'ont pas confondu le religieux et le politique et ont évité ainsi les conflits religieux. Leur révolution concernait aussi bien les aspects politiques que les aspects sociaux. Dès le début de leur mouvement, ils ont proclamé haut et fort : « Pacifique, pacifique ». Ils ont séparé le religieux du politique. Aussi leur mouvement a-t-il attiré la majorité du peuple égyptien. Ce mouvement pousse la société égyptienne à se transformer en une société où l'on n'entende guère ce qui se répétait auparavant du conflit confessionnel ou communautaire. Si l'on veut savoir pourquoi cette révolution ne prend pas un caractère religieux ou communautaire, la réponse est simple : les jeunes de cette génération ont bien compris l'échec flagrant du projet d'« Al-Qaïda ». Ces jeunes révolutionnaires ont évité de confondre le religieux et le politique, comme s'ils annonçaient ainsi le début d'une ère nouvelle typiquement égyptienne, loin des pièges du confessionnalisme, du tribalisme et du communautarisme. La révolution a mis

l'Égypte et le monde arabe sur le bon chemin, allons-nous donc lutter unis pour ne pas perdre ce chemin ?

Que dire d'une éventuelle menace islamiste qui préoccupe beaucoup les opinions publiques occidentales? « On en parle, puisque désormais tout le monde peut parler. Est-ce que la menace est réelle? Personne ne peut rien assurer, mais rien n'est à écarter. Le parti islamiste (Ennahda) existe et il tient, pour le moment, un discours rassurant et modéré. Il est vrai aussi que la Tunisie n'est pas la Somalie, comme il est vrai que le sud et l'intérieur du pays – les fameuses "zones d'ombres" – sont plus réceptifs au discours islamiste que le grand Tunis », selon Mgr Lahham (Tunis).

Pourquoi la différence algérienne ?

« L'Algérie a déjà connu ces soulèvements qui ont entraîné la terrible "décennie noire". Celle-ci reste inscrite dans les esprits, et l'on comprend la crainte de voir ressurgir le déchaînement de la violence. L'Algérie n'en est pas pour autant atteinte d'immobilisme. Mais ce qui la caractérise, ce n'est pas la suite ininterrompue de manifestations, de mouvements, de sit-in, mais plutôt des activités "organisées" par catégories (étudiants, médecins, chômeurs, professeurs...). Il faut insister sur cette "différence algérienne", dans la phase actuelle. Les Algériens estiment qu'ils ont déjà fait leur révolution (octobre 88) qui leur a coûté plus de 500 victimes, et a été suivie de la décennie noire que nous lui connaissons (150.000 victimes!). Les Algériens ont trop souffert pour vouloir une insurrection massive qui leur a tant couté. Ils veulent des changements profonds, mais pas avec des répressions sanglantes... Ils ont déjà connu. Ce qu'ils attendent, c'est que des institutions politiques et économiques, moins bureaucratiques et sans corruption, se mettent en route pour un changement de société, pour une démocratie qui ne sera pas nécessairement celle de la France... ».

Où sont les chrétiens dans ces événements ?

Il convient de distinguer la situation des Églises du Maghreb composées en majorité d'étrangers à ces pays et celle des Églises du Proche-Orient dont la majorité des fidèles sont arabes depuis toujours (bien avant l'arrivée de l'islam).

De Tunisie, Mgr Lahham écrit: « Nous avons tous suivi les événements de très près. Nous avons été témoins de scènes formidables de solidarité et de partage. Notre rôle dans ce qui est arrivé est zéro, mais nous avons porté tout cela dans nos prières et nous avons prié pour les victimes des premiers jours. Nous sommes conscients que le pays se dirige vers un avenir libre, digne et démocratique. Nous savons que le défi de la démocratie n'est pas anodin. [...] La "révolution du jasmin" nous invite à revoir certains aspects de la présence de l'Église, en tant qu'Église d'abord, ensuite dans la ligne de service et de témoignage qui la caractérise. Le principe est clair et il ne change pas. L'Église de Vatican II est dans le monde, pour le monde et au service du monde. Elle n'est pas parallèle au monde, encore moins contre le monde. Nous aussi. Nous aimons ce peuple, nous respectons ses choix, et nous sommes prêts à le servir ».

De son côté, Mgr Claude Rault, évêque de Laghouat-Ghardaïa, au Sahara algérien, dit : « Cela nous ramène, nous, chrétiens, à beaucoup d'humilité. Nous ne faisons pas l'Histoire, mais nous pouvons être des éveilleurs de sens! Si nous voulons être "ferment dans la pâte" et "sel de la terre", ce ne peut être que dans une faiblesse choisie et une résistance non violente aux forces du mal, à la manière de Jésus ».

En Égypte, les autorités des Églises coptes ont appelé à la prudence et souvent déconseillé aux chrétiens de participer aux manifestations. Malgré cela, sur la place Tahrir des religieux étaient présents chaque jour, des laïcs chrétiens ont pris leurs responsabilités aux cotés de leurs concitoyens musulmans. Lors des prières musulmanes, des chrétiens faisaient un service d'ordre de protection. Aujourd'hui, des partis politiques se créent sans distinction de religion.

Une interpellation aux chrétiens d'Europe

L'interpellation aux chrétiens d'Europe vient de Mgr Landel, archevêque de Rabat et président de la CERNA: « Ce qui préoccupe énormément, c'est la manière dont les immigrés venant de Tunisie, d'Égypte ou de Libye sont traités... la manière dont le Front National a gagné des voix, en France... C'est cela qui va nous faire plus de mal que tout le reste. Quand est-ce que l'Europe va efficacement aider le Maghreb et l'Afrique? ... sinon on est dans un tsunami de la migration. C'est cette distorsion entre ce que vous vivez en Europe et ce qui se vit en Afrique qui est la cause de tout ce qui se passe... la liberté, la justice, la dignité, vous connaissez tout cela, comment allez-vous nous aider à connaître tout cela? »

Un processus en cours : espoirs et incertitudes

Un processus de révolution est en cours, comment se poursuivrat-il? Je livre quelques réflexions venues de rencontres en Egypte et à Tunis à la fin du mois d'avril. La plupart des amis rencontrés disent : « rien ne sera plus comme avant » ; la sortie de la peur, la liberté d'expression, la possibilité qu'une démocratie existe dans des pays comme la Tunisie ou l'Égypte semblent des acquis. Mais deux mots reviennent sur les lèvres en Tunisie comme en Egypte : insécurité et incertitudes.

Insécurité car la police, honnie dans les deux pays pour ses contrôles et ses méthodes incluant la torture, a disparu. Que devient la vie au Caire, ville de près de 16 millions d'habitants, quand pendant plus de deux mois aucun policier n'est présent et que des prisons ont été ouvertes? Incertitudes: en Égypte que veut l'armée qui détient le pouvoir? Quel accord ou non avec les Frères musulmans, seule force organisée jusqu'à présent? En Tunisie comme en Égypte des groupes salafistes apparaissent au grand jour, font peur aux chrétiens mais aussi à des musulmans: comment l'opinion publique est-elle capable de rejeter leurs perspectives et leur comportement? Ces incertitudes viennent aussi de la situation économique de ces pays: le peuple attend une amélio-

ration de ses conditions de vie concrètes. Mais comment procéder à des augmentations de salaires quand des pans entiers de l'économie ne fonctionnent plus? Ainsi, en Tunisie comme en Égypte le tourisme, source de travail et de revenus pour un grand nombre d'habitants, est quasiment nul. Les monnaies ont perdu beaucoup de leur valeur, les investisseurs attendent, les produits de la vie courante augmentent.

Bref, une révolution est en route avec des aspects propres à chaque pays. Quelle sera l'attitude des citoyens, et parmi eux des chrétiens, des pays occidentaux ? Allons-nous nous contenter de rétablir nos frontières par peur des arrivées de jeunes qui cherchent un travail ? Alors que nous appelions ces pays à la démocratie, allons-nous les laisser seuls au moment où ils entrent, de manière non violente, dans un processus démocratique ? Sommes-nous capables de soutenir économiquement des pays qui se mettent en route sur ce chemin ? Il était facile de penser que « les Arabes » avaient besoin de dictateurs pour vivre, car ces dictateurs servaient les intérêts occidentaux et protégeaient les frontières de l'Europe... La situation change au sud et à l'est de la Méditerranée. C'est d'abord un défi pour ces peuples, c'est aussi un défi pour les Européens : comment vont-ils le relever avec eux ?

Christophe Roucou

Le pouvoir pour servir les autres Déclaration du président de la RECOWA-CERAO

Nous reproduisons ici la Déclaration signée par le cardinal Théodore Adrien Sarr, archevêque de Dakar et président de la Regional Episcopal Conference of West Africa (RECOWA) – Conférence Épiscopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest (CERAO). Le document est daté du Vendredi saint 22 avril 2011.

ans toutes leurs églises à travers le monde, les chrétiens catholiques ont célébré, hier jeudi 21 avril 2011, la scène si parlante du Lavement des pieds de ses Apôtres par Jésus-Christ. Lui le Seigneur et le Maître, à genoux devant chaque disciple pour lui laver les pieds, nous a adressé un enseignement des plus éloquents sur le pouvoir, qui est et doit toujours être service des autres, et non service de soi. Méditant cette scène évangélique, nous n'avons pu nous empêcher de repenser aux récents et bien tristes évènements de la Côte d'Ivoire, et à toutes les dérives de la soif démesurée du pouvoir en Afrique et ailleurs dans le monde. En communion avec les Evêques membres de la Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest, j'adresse la présente Déclaration aux chrétiens et aux citoyens des pays de notre Afrique de l'Ouest, à leurs dirigeants, ainsi qu'à ceux du monde. Devant l'effroyable gâchis humain, auquel nous avons tous assisté, à travers les évènements de la Côte d'Ivoire et de la région, l'Eglise manquerait à sa mission prophétique, si sa voix se taisait par timidité, par lâcheté, ou par compromission.

Nous condamnons fermement et sans réserve toutes les dictatures et tous les impérialismes, quelles que soient leurs couleurs. L'Église protestera toujours contre tous ceux qui abusent d'un pouvoir, qui leur est confié. Elle protestera toujours contre toutes les dictatures et les impérialismes; elle protestera toujours contre tous les pouvoirs absolus et corrompus. Elle protestera toujours contre la soif démesurée du pouvoir, qui amène les dérives de

toutes sortes. Elle désapprouvera toujours les chefs d'État, qui s'installent présidents à vie, et organisent des élections souvent frauduleuses, pour se maintenir au pouvoir. Fidèles à l'enseignement de Jésus-Christ, nous proclamons haut et fort: « Pas de pouvoir pour soi, mais le pouvoir pour son peuple! Pas de pouvoir pour se servir, se faire servir ou être servi, mais le pouvoir pour servir les autres! » Nous rappelons aux hommes politiques qu'ils ne peuvent détenir un pouvoir absolu, mais un pouvoir régulé par des valeurs et des règles supérieures, telles la paix du pays, le devoir de prévenir et soulager les souffrances des populations, le respect absolu de la vérité des urnes... Nous sommes pour le respect absolu des lois démocratiques et de la volonté du peuple, qui s'exprime à travers les urnes électorales.

Le cinquantième anniversaire de l'indépendance de plusieurs pays africains à peine célébré, nous venons d'être témoins des bien tristes événements de la Côte d'Ivoire et d'ailleurs, parmi lesquels le piétinement et même la destruction des symboles de la dignité et de la souveraineté d'une Nation... De tels événements doivent amener tout un chacun à s'interroger sur le droit d'ingérence, ou le droit d'intervention humanitaire au nom de la Communauté internationale. Au nom de notre mission prophétique, nous rappelons à l'Union Africaine et à l'Organisation des Nations Unies l'urgence d'élaborer des normes admises par tous, pour préciser les conditions acceptables de toute ingérence politique ou intervention humanitaire dans un pays souverain, afin que soient évitées à tout prix l'application de la loi des plus forts, ou de la loi des deux poids deux mesures, ou encore la promotion camouflée d'intérêts particuliers sous couvert de la Communauté des Nations.

Et maintenant, au nom de Dieu qui « nous a donné pour ministère de travailler à la réconciliation » (cf. 2 Co 5, 16-21), et dans le sillage du deuxième Synode Africain, qui a eu pour thème « l'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix », nous lançons un appel pressant à tous les responsables politiques et religieux. Qu'ils mettent en œuvre sans délai toutes les ressources éthiques de leur capital social et religieux, pour la tâche de longue haleine, que sera la construction de la paix véritable, par la promotion de la justice et de la réconciliation; cette paix

dont le siège reste le cœur de chaque homme et de chaque femme. Nous souhaitons que ces responsables soient les premiers acteurs de la *Commission Vérité et Réconciliation*, qui ne devrait pas tarder à être créée. Nous affirmons, avec le Pape Benoît XVI, que « la violence et la haine sont toujours un échec », et constituent « un chemin sans avenir ».

Méditant aujourd'hui, vendredi 22 avril 2011, la Passion et la Mort de Jésus-Christ, l'Innocent arrêté, condamné, maltraité et exécuté injustement, nous prions et appelons à la prière pour toutes ces populations de la Côte d'Ivoire, victimes d'exécutions absurdes, ou de pillages honteux, forcées pour beaucoup à l'exil, hors de leur région ou de leur pays. La guerre est une injure à la sainteté de Dieu. Nous implorons sa miséricorde, tant sur les victimes que sur les bourreaux. Nous lui demandons d'accorder à tous la transformation des cœurs, qui rend possibles la reconnaissance des fautes, le pardon, la réconciliation et la paix.

Enfin, nous en appelons vivement à la solidarité active de tous les chrétiens, de toutes les communautés chrétiennes, et de toutes les populations de l'Afrique de l'Ouest! Nous recommandons en particulier, aux responsables religieux, l'organisation urgente de collectes, dont les produits seront envoyés immédiatement aux structures appropriées de la Côte d'Ivoire, pour le soulagement de tant de souffrances humaines.

Les évènements que nous venons d'évoquer et beaucoup d'autres, en Afrique et dans le monde, pourraient conduire à désespérer, à pleurer sur notre condition humaine, parfois si mesquine et si misérable. Nous chrétiens, nous nous préparons à célébrer Pâques, fête de la Résurrection de Jésus-Christ. Accueillant et laissant grandir en nous l'amour de Celui qui nous a aimés jusqu'au bout, en donnant sa vie pour nous sauver, laissons-nous pousser par son Esprit sur les chemins de la réconciliation, de la solidarité, de l'amour fraternel et de la paix, pour construire l'Afrique nouvelle, que nous attendons de tous nos vœux. « Afrique, lève-toi, prends ton destin en mains, et marche !» (Message de la deuxième Assemblée spéciale du Synode des Évêques – octobre 2009).

Théodore Adrien cardinal Sarr

Session de formation sur l'islam

Le Service des relations avec l'Islam (SRI) de la Conférence des évêques de France propose une session de formation destinée aux chrétiens désireux de mieux connaître l'islam, de porter un regard chrétien sur cette tradition, de réfléchir à la rencontre et au dialogue entre chrétiens et musulmans en France, aujourd'hui,

> du dimanche 3 (17 h) au dimanche 10 juillet 2011 (14 h) à la Clarté-Dieu à Orsay (91)

Cette session est animée par l'équipe du SRI avec la participation de spécialistes et de personnes engagées dans les relations islamo-chrétiennes. La session comporte des apports doctrinaux sur l'islam, des travaux pratiques en ateliers, des échanges sur notre vécu et des témoignages de musulmans. La participation à l'ensemble de la session est exigée. En effet, le but visé n'est pas un simple enrichissement de savoir théorique mais un mûrissement de notre identité chrétienne sous le regard de Dieu.

Pour tout contact ou inscription : SRI, 71 rue de Grenelle, 75007 Paris, tél 01 42 22 03 23 – courriel : sri@le-sri.com site : www.relations-catholiquesmusulmans.cef.fr

> (coût de la session de 7 jours : frais de session individu 130 € frais de session entreprise/société 260 € frais d'hébergement : 345 €)



Une seule Terre, une seule humanité, un seul Sauveur

Jacques Arnould

Docteur en histoire des sciences et docteur en théologie, l'auteur travaille comme chargé de mission au Centre national d'études spatiales sur la dimension éthique, sociale et culturelle des activités spatiales. Parmi ses publications, signalons Requiem pour Darwin, La vie estelle sacrée ? et Choisir l'humain, courtiser la Terre (éditions Salvator).

e 4 octobre 1957, les habitants de la Terre eurent la surprise, joyeuse et fière pour certains d'entre eux, effrayée et désappointée pour d'autres, de faire la connaissance avec une machine d'un genre jusqu'alors inconnu, un satellite capable de passer au-dessus d'eux et de tourner autour de la Terre. *Spoutnik*: le nom choisi par les autorités et les ingénieurs soviétiques pour désigner le premier de ces engins n'était pas anodin; le terme, en russe, signifie compagnon de voyage. Depuis cette date, des milliers de *spoutnik*, de satellites ont été envoyés dans l'espace pour prendre la relève de leur ancêtre, pour devenir à leur tour des « sentinelles de la Terre ».

La Terre tout entière

Cette révolution (je ne crois pas le mot trop fort) ne doit pas être réduite au seul domaine technologique; sans que nous nous en rendions nécessairement compte, l'avènement de l'ère spatiale a effectivement, voire profondément, marqué notre humanité, nos sociétés, nos communautés, voire nos personnes. Dès 1948, l'astronome Fred Hoyle l'avait pressenti : « Quand une photographie de la Terre, prise de l'espace, sera disponible, une nouvelle idée, plus puissante qu'aucune autre dans l'histoire, s'en dégagera. » De quelle idée s'agit-il ? Avant tout, me semble-t-il, celle que, pour longtemps encore, l'humanité appartiendra à cette Terre et à elle seule. Autrement dit, au moment même où ils se proclament citoyens du ciel, les hommes découvrent que leur planète, dont ils aiment dire qu'elle est leur berceau, est aussi pour l'heure leur seul lieu de vie possible. « Nous n'avons qu'une Terre » : tel est le titre que Barbara Ward et René Dubos donnent en 1972 au rapport sur l'état de l'environnement terrestre qui leur a été demandé pour préparer la première conférence des Nations unies sur l'environnement, réunie la même année à Stockholm.

Nous n'avons effectivement qu'une Terre et le développement des techniques spatiales qui a suivi l'extraordinaire odyssée des missions Apollo a montré que l'heure n'est pas encore à imaginer une migration massive ou même limitée de l'espèce humaine en direction d'une planète aux conditions plus favorables ou davantage préservées que celles de notre Terre, soumise aux fléaux des pollutions diverses et répétées, aux changements globaux climatiques et environnementaux. Nous n'avons qu'une Terre mais, tout de même, la Terre tout entière. Car Spoutnik et ses frères, satellites d'observation, de télécommunications ou encore de positionnement, ont permis à l'humanité de dépasser le stade de la mondialisation dans lequel elle était entrée avec les Temps modernes (j'entends par mondialisation l'établissement de réseaux de transport, de commercialisation, etc.) et d'entrer dans le processus de la globalisation, autrement dit, de la prise de conscience d'appartenir à une seule humanité qui partage d'uniques ressources naturelles, énergétiques, environnementales, en même temps qu'un unique avenir.

Envoyés de l'humanité

L'ouverture de cette nouvelle ère, spatiale et plus encore globale, marque et entraîne la fin de celle du nomadisme humain. Quoi qu'il en soit de la facilité, certes relative à bien des égards, avec laquelle il est aujourd'hui possible de se déplacer à la surface du globe, de voyager, de migrer, il n'est plus guère permis de parler aujourd'hui de nomadisme ni de l'esprit qui lui est associé; la Terre, osons-le dire, est devenue une sorte de prison pour l'humanité dont chaque mur, chaque recoin est désormais connu, exploré et bientôt exploité. Il n'est plus question de rêver trouver ailleurs de nouvelles ressources minières, énergétiques, voire végétales et animales, pour la simple raison, je le répète, qu'il n'y a pas d'ailleurs possible, du moins à court et à moyen termes. Ce constat peut paraître paradoxal, au moment même où l'univers qui nous entoure prend, sous l'œil des télescopes et dans les formules des astrophysiciens, des dimensions sinon infinies du moins illimitées; mais les fossés spatiotemporels qui nous entourent restent pour l'heure infranchissables et les conquistadors, colons et missionnaires devront encore patientés quelque temps avant de s'y élancer.

Pour quelle raison cet « enfermement planétaire » (André Lebeau), cette clôture terrestre auraient-ils la moindre influence sur l'esprit missionnaire qui fonde les communautés chrétiennes et continue à souffler sur elles, en même temps qu'au cœur de ses membres? Serait-il possible, voire nécessaire, d'envisager et de tracer les contours d'un nouvel esprit missionnaire, plus d'un demi-siècle après Spoutnik et à cause de lui? Devrions-nous aller jusqu'à concevoir une Eglise de l'ère spatiale en même temps qu'un spatiopithecus religiosus (j'emprunte à l'artiste Pierre Comte le terme de spatiopithèque pour désigner l'homme de l'espace)? Nous n'en sommes évidemment pas encore là ; pour autant, il serait dommage, voire erroné, d'ignorer les bouleversements sociaux et culturels consécutifs à l'émergence des technologies spatiales ou de celles qui, pour prendre pied dans nos sociétés et s'y développer, s'appuient sur les descendants de *Spoutnik*. L'un de ces changements est précisément la globalisation, la « prise en masse » de l'humanité, j'oserais dire sa « catholicisation » au sens étymologique du terme, autrement dit son universalisation. Bref, comment comprendre la mission au sein d'un monde qui devient de plus en plus catholique?

Il ne suffit évidemment pas (mais le geste mérite une vraie attention et un juste respect) de publier, comme l'a fait la Compagnie

de Jésus, une affiche à l'occasion du 500° anniversaire de sa fondation en 1991, une affiche mettant en scène Ignace de Loyola et la Terre, prise en photo lors d'une mission Apollo, avec la devise : *In tutto amare e servire*.

Les techniques spatiales n'offrent pas seulement des moyens plus efficaces aux entreprises missionnaires, tant pour le déplacement des personnes que pour la diffusion des messages; autrement dit, il n'est pas seulement plus aisé de s'adresser à la terre tout entière. Grâce à l'espace, l'humanité, tout en restant malheureusement déchirée par les conflits guerriers et les mouvements terroristes, les revendications nationales et communautaires, les haines dites raciales et les discriminations, n'en a pas moins été capable d'inventer une notion juridique jusqu'alors inconnue, voire impensable, celle d'« envoyé de l'humanité ». Lors de l'élaboration du premier traité de l'espace, à la fin des années 1960, il a en effet été proposé de doter les astronautes et les cosmonautes de ce titre d'envoyé de l'humanité ; le texte signé le 27 janvier 1967 précise en effet dans son cinquième article: «Les États parties au Traité considéreront les astronautes comme des envoyés de l'humanité dans l'espace extra-atmosphérique et leur prêteront toute l'assistance possible en cas d'accident, de détresse ou d'atterrissage forcé sur le territoire d'un autre Etat partie au Traité ou d'amerrissage en haute mer... ». Cette mission, nouvelle et singulière, est assortie d'une dimension morale explicite : « L'exploration et l'utilisation de l'espace extra-atmosphérique, y compris la Lune et les autres corps célestes, doivent se faire pour le bien et dans l'intérêt de tous les pays, quel que soit le stade de leur développement économique ou scientifique ; elles sont l'apanage de l'humanité tout entière ».

Il y a là, me semble-t-il, quelques idées à tirer pour une réflexion sur le lien que doit désormais entretenir l'esprit missionnaire avec la conscience écologique.

Davantage que le salut de l'âme des Indiens...

L'entreprise missionnaire chrétienne a souvent emprunté, par le passé, non seulement les voies, les moyens des explorations et des conquêtes humaines, mais aussi un peu de leur esprit. Ainsi, à côté de motivations économiques, politiques et patriotiques, les nations

conquérantes et colonisatrices ont souvent prétendu œuvrer pour des raisons humanistes. Dans son Précis de législation et d'économie coloniales (1882), Alexandre Mérignac explique que le colonisateur doit « apporter aux peuplades primitives qui en sont privées les avantages de la culture intellectuelle, sociale, scientifique, morale, artistique, littéraire, commerciale et industrielle, apanage des races supérieures ». La manière d'approcher le primitif, l'indigène, le barbare, le païen ou l'idolâtre est analogue à celle qui a longtemps prévalu dans les rapports de l'humanité à la nature : un face-à-face dont il s'agit de sortir vainqueur. Dans tous les cas, il s'agit bel et bien de se rendre maîtres et possesseurs de peuplades et de la nature, quelle que soit d'ailleurs leur attitude à l'égard de l'arrivant, de l'intrus, de l'explorateur, du conquérant, du missionnaire : l'affrontement, l'hostilité ou simplement le cercle de curieux, « l'environnement » pour user d'un terme couramment appliqué à la nature.

Ces manières de penser et d'agir sont aujourd'hui mises en cause, en même temps que l'esprit de colonisation: il est davantage question de co-opération, de col-laboration. Pour user d'une terminologie germanique, au *Umwelt* (littéralement, le monde-autour, l'environnement) est préféré ou doit l'être le *Mitwelt* (le monde-avec). C'est vrai des êtres humains comme de la nature et ce devrait être vrai des deux ensemble. Le fondement missionnaire ne saurait être réduit au salut de l'âme des Indiens (puisqu'ils en ont en fin de compte une), mais au salut de la création tout entière: les Pères de l'Eglise l'avaient pressenti, l'Occident chrétien le redécouvre aujourd'hui.

Le Christ cosmique

La tradition biblique, patristique puis théologique du Christ cosmique énonce, élabore et confesse l'idée d'un Christ qui récapitule en Lui la création tout entière pour la sauver et l'achever. « Dieu s'est plu à faire habiter en Lui toute la Plénitude, lit-on dans l'Épître aux Colossiens, et par Lui à réconcilier tous les êtres pour Lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (1, 19-20). Cette œuvre de réconciliation

s'inscrit dans un monde et une histoire où la mort et le péché existent encore, mais qui pourtant sont déjà sauvés par le Christ, dans la foi en l'œuvre créatrice et salvifique d'un Dieu fidèle.

Celui qui a redécouvert l'intérêt de cet héritage théologique pour notre époque, c'est Pierre Teilhard de Chardin. Ses connaissances scientifiques, ses intuitions mystiques, son expérience de globetrotter, enfin et surtout sa foi profondément christologique, christique l'ont conduit à réfléchir à la dimension cosmique du Christ et de son action. « À partir d'un Oméga évolutif où on le suppose placé, écrit-il dans le Christique (1955), non seulement il devient concevable que le Christ rayonne physiquement sur la totalité effarante des choses, mais encore il est inévitable que ce rayonnement atteigne un maximum de pénétration et d'activation. Erigé en Moteur Premier du mouvement évolutif de complexité-conscience, le Christ cosmique devient cosmiquement possible. Et en même temps, ipso facto, il acquiert et développe, en toute plénitude, une véritable omniprésence de transformation. Toute énergie, tout événement, pour chacun de nous, se suranime de son influence et de son attrait. [...] Et alors, voici que, au regard émerveillé du croyant, c'est le mystère eucharistique lui-même qui se prolonge à l'infini dans une véritable « transsubstantiation » universelle, où ce n'est plus seulement sur le pain et le vin sacrificiels, mais bien sur la totalité des joies et des peines engendrées, dans ses progrès, par la Convergence du Monde que tombent les paroles de la Consécration. » Teilhard de Chardin le sait : penser ainsi le Christ conduit à revisiter la christologie dans son ensemble, de même que les idées de rédemption et de parousie qui doivent intégrer les idées d'évolution et de maturation; si « notre nature requiert absolument en ce moment de l'Histoire un Christ universalisable et universalisé, c'est-à-dire un Dieu (le Dieu attendu) de l'Evolution », alors « certaines représentations ou attitudes qui nous paraissent définitivement fixées dans le dogme chrétien » (L'Etoffe de l'Univers, 1953) doivent être remaniées. Cette redécouverte de la notion de Christ cosmique par les chrétiens, sa confrontation à l'appréhension d'un monde en évolution constituent, j'en suis persuadé, l'un des principaux apports de Teilhard de Chardin à la théologie chrétienne des XX^e et du XXI^e siècles.

Aussi difficile à aborder et parfois peu aisée à comprendre que puisse être la pensée de Teilhard de Chardin, elle apporte ici une contribution majeure au thème qui nous intéresse. Pour le dire un peu brutalement : un esprit missionnaire qui tient compte de la conscience écologique contemporaine doit nécessairement, impérativement s'enraciner dans le terreau d'une christologie cosmique qui, aussi incomplète et maladroite qu'elle soit encore aujourd'hui, n'en propose pas moins une tentative de synthèse entre l'œuvre créatrice et rédemptrice du Christ, la condition humaine marquée par la finitude et le péché, la nature fragile, hostile parfois, mais indispensable à la survie de notre espèce.

L'homme-qui-parlait-aux oiseaux... et aux hommes

L'intérêt pour la question dite aujourd'hui écologique était modéré au sein de la tradition et des communautés chrétiennes lorsque la crise environnementale est née dans les pays occidentaux, au cours des années 1960; il était alors plutôt question de l'homme, un peu moins de son âme que par le passé et davantage de la société, mais toujours de leur salut. La création avait encore les allures d'un décor pour le drame humain et se limitait bien souvent à un article du *Credo*, trop vite récité. La critique de l'attitude chrétienne, élaborée par Lynn White et publiée dans la revue américaine Science en 1967, sous le titre « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis » (Les racines historiques de notre crise écologique). ne pouvait donc que faire mouche. L'historien proposait de situer les racines de la crise écologique au sein de la tradition chrétienne ; il estimait que « le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait jamais vue » ; il accusait le christianisme occidental, l'arrogance humaine qu'il encourage, la prééminence qu'il confère à l'esprit scientifique sur celui des arts, la place accordée à l'idée de progrès, bref l'anthropocentrisme chrétien d'être le principal responsable de l'état dramatique de notre planète. Et il trouvait, dans la figure de François d'Assise, une preuve a contrario de l'exactitude de son analyse ; en effet, le *poverello*, chantre illuminé de la beauté de la création et protecteur invétéré de tous les êtres vivants, n'avait-il pas été soupçonné d'hérésie par les autorités romaines? Il ne lui

en fallait pas davantage pour proposer d'en faire le saint patron des écologistes.

Provocateur, l'article de White ne manqua pas de susciter des réactions pour en soutenir l'accusation ou au contraire la récuser; quoi qu'il en soit de leur culpabilité, les chrétiens ont du moins été contraints de s'intéresser à la question écologique, de revenir aux fondements de leur foi en un Dieu créateur et sauveur, de s'interroger sur leur responsabilité humaine et chrétienne à l'égard de la nature, d'admettre que White n'avait pas peur de leur proposer François d'Assise comme modèle. Plus connu et populaire que le savant jésuite, l'homme-qui-parlait-aux-oiseaux-et-auxloups propose en effet une posture chrétienne bien plus solide et une pensée théologique bien plus riche que ne le laisse supposer l'imagerie d'Épinal attachée à sa figure ; en plus de sa relation singulière aux animaux et à la nature en général, François possédait un ardent esprit missionnaire (lors de son voyage en Egypte, en 1219, il rencontre le sultan Al-Kamel). La source de sa foi, de son engagement est aisée à trouver : le Christ pour lequel il a un attachement dont ses stigmates offrent l'illustration et la mesure les plus nettes.

La création en attente

Teilhard de Chardin, François d'Assise: pourquoi ne pas remonter encore davantage aux sources de la tradition chrétienne pour découvrir que Paul lui-même avait déjà posé les fondements théologiques de notre questionnement. « La création en attente, écrit-il, aspire à la révélation des fils de Dieu: si elle fut assujettie à la vanité, – non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise, – c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons, en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement » (Rm 8, 18-22). L'apôtre des Gentils, aussi engagé soit-il dans sa mission, n'en oublie donc pas la création qui l'entoure et affirme que l'œuvre de rédemption, entreprise par le Christ, transmise par le soin des missionnaires chrétiens, la concerne aussi. Comme si, à la place du Macédonien

apparu en songe à Paul lors de son séjour à Troas, c'était la création elle-même qui s'adressait à Paul et à ses successeurs : « Viens à notre secours ! » (Ac 16, 9)...

Il ne s'agit donc pas de « brader » l'esprit missionnaire au nom d'une conscience écologique envahissante ; il faut plutôt les intégrer l'un à l'autre, découvrir et admettre que les hommes et les femmes auxquels les chrétiens s'adressent sont d'ores et déjà nos frères et nos sœurs en humanité : nous appartenons à la même espèce et nous vivons, plus que jamais, sur la même et unique Terre. Missionnaires, les chrétiens le sont dans la perspective d'une trans-mission. Celle d'une tradition sans laquelle ils ne sauraient vivre mais qui ne leur appartiendra jamais ; ils ne sont que des vases d'argile. Celle aussi d'une Terre dont Antoine de Saint-Exupéry disait joliment que nous n'en héritons pas de nos ancêtres, mais l'empruntons à nos enfants ; ils doivent donc agir « de façon que les effets de [leur] action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une vie authentiquement humaine sur Terre » (Hans Jonas, dans son *Principe Responsabilité*).

Dès lors, l'Évangile, la Bonne Nouvelle dont les chrétiens sont les porteurs n'est pas la promesse d'un paradis artificiel, hors-sol, comme le sont aujourd'hui les cultures vivrières les plus modernes, mais l'espérance qui répond à toutes les craintes (et elles sont nombreuses) vis-à-vis de l'avenir de notre humanité et de notre planète. Si celui qu'ils confessent est vraiment le Fils de Dieu, le Christ cosmique, alors ceux qui suivent ses pas, se nourrissent de sa Parole et de son Pain ne peuvent être des prophètes de malheur qui cherchent seulement à faire l'autruche devant les catastrophes à venir, ni de doux rêveurs, ni d'implacables conservateurs écologiques et idéologiques. Ils veulent seulement partager avec tous la foi, l'espérance et la charité qu'ils ont placées et qu'ils trouvent dans un Dieu qui dit de sa création qu'elle est bonne.

Jacques Arnould

Les autochtones, le monde et l'écologie, aujourd'hui

Clodomiro L. Siller Acuña

Clodomiro Siller, du Centre national des Missions Indigènes (CENAMI), Mexico, a une grande expérience dans tout ce qui touche au monde indigène, tant au niveau philosophico-théologique qu'au niveau anthropologico-culturel. Parmi ses domaines de recherches, on peut signaler les cultures indigènes contemporaines, la mythologie centraméricaine, la Bible et les traditions indigènes, la pastorale des migrants. Auteur de nombreuses publications, il exerce dans les domaines académiques et pastoraux tant au Mexique qu'aux États-Unis.

ans la civilisation occidentale où nous baignons actuellement, dans ce que nous appelons la mondialisation ou le système mondial multipolaire, tout a été converti en marchandise, en entreprises, en commercialisation, actions en bourse et manœuvres bancaires. Ainsi par exemple la terre : elle s'obtient par un procédé d'achat-vente ou par concession gouvernementale, on l'urbanise, on la cultive industriellement, et elle fait partie des marchandises vendables. Il en est de même de l'eau, des forêts, des richesses naturelles et énergétiques, de l'air. La religion ellemême – et quand elle s'y attend le moins – se retrouve souvent prise dans ce système. Tout cela pourrait nous mener au bout du compte à une disparition comme planète vivante, comme humanité appelée à oser une parole et mener des actions enracinées dans la transcendance et porteuses de dynamisme pour l'histoire et pour l'avenir.

Avec les peuples indigènes d'origine qui, pendant cinq cents ans, ont conservé de multiples pratiques et des éléments vitaux du sens de la vie, la situation se perçoit et s'assume d'une autre manière. Nous allons réfléchir brièvement à la vision et à la perspective que

ces peuples ont du monde, de la terre, de la communauté, du cosmos et de l'humanité; vision et perspective qu'ils comprennent comme coresponsabilité avec l'être et l'agir de Dieu.

Pour ce qui est, dirions-nous, de la pensée indigène, il nous faut avoir à l'esprit ses manuscrits, quelques-unes de ses chroniques, les chroniques que nous ont laissées les missionnaires et également les monuments et bas-reliefs. Par ailleurs, nous nous référerons surtout aux cultures d'Amérique centrale, en particulier celles des peuples nahuas et mayas. Ces visions, ils se les communiquent dans leurs diverses écoles appelées calmécas. Ces écoles sont des institutions extrêmement diversifiées dont la complexité est clairement exprimée dans la signification de leur nom Cuerdas de casas (Cordes de maisons). N'oublions pas que du Rio Colorado, au sud des États-Unis actuels, jusqu'au Nicaragua, les peuples partagent fondamentalement non seulement quelques traits de culture, mais la même culture du sens que ces peuples donnaient à leur vie. Sans doute trouvera-t-on des variantes dans les noms, les moments, les formes, mais le fond est le même et il est articulé de façon semblable chez tous.

L'univers, l'humanité et la terre

C'est une chose acquise chez les indigènes que l'origine de tout se trouve en Dieu, Mère et Père, Aïeule et Aïeul, les Formateurs. Dieu avait le désir de faire l'univers et les êtres humains pour se communiquer et entrer en relation avec eux. Dès lors, en tant que Quetzalcóatl, Dieu pénétra le chaos du côté de l'orient tandis qu'il le faisait du couchant en tant que Tezcatlipóca. Ils se rencontrèrent au centre, se donnèrent beaucoup de mal et firent des essais, mais ne parvinrent pas à faire l'univers. C'est pourquoi ils se réunirent, discutèrent et décidèrent de faire quatre êtres humains afin qu'ils collaborent avec eux. Alors Quetzalcóatl et Tezcatlipóca sont à nouveau entrés depuis l'orient et l'occident pendant que deux des êtres humains entraient par le sud, et les deux autres par le nord. Quand ils sont tous arrivés au centre, chacun s'y est mis de tout son cœur : ils ont poussé, fait des efforts, se sont levés, et le ciel et la terre sont restés comme ils le sont encore. Tout ce qui existe s'est

achevé autour d'un centre d'équilibre et d'harmonie, fruit du travail divin et du travail humain.

Cette perspective est stupéfiante. Pour les peuples originaires d'Amérique centrale, ce que nous appelons *création* ou *principe* est une tâche, une œuvre, un effort, un processus, un faire ensemble de Dieu avec l'humanité, ce qui suppose participation et collaboration pour arriver à un *résultat équilibré et harmonieux*. De plus, Dieu pose des gardes, gardiens et gardiennes, en tous les lieux vitaux du monde. Ainsi, lorsqu'ils s'approchent de leur parcelle, d'une grotte, d'une montagne, de la forêt, d'une source, d'un fleuve, ou quand la pluie et le vent arrivent, les humains peuventils dialoguer avec Dieu, lui parler et lui dire ce qu'ils veulent entreprendre en ce lieu vital. Et ils tiendront alors compte de la permission de Dieu pour semer et irriguer, moissonner et s'alimenter, vivre et vénérer.

Ceci, ils le célèbrent symboliquement avec une croix, faite de fleurs, de semences de maïs, d'eau et des bougies qu'ils posent sur le sol, à l'intérieur d'un cercle où ils disposent des épis, des escargots, des branches et des fruits. Chaque direction a une couleur : rouge pour l'est (vie de Dieu), noir pour l'ouest (lutte de Dieu pour vaincre le mal), jaune au sud (vie humaine, faite de maïs), blanc au nord (service et sacrifice humain jusqu'à la mort), bleu et vert enfin au centre comme symboles du ciel et de la terre. Ils agissent ainsi quand ils s'apprêtent à semer leur parcelle, à construire une maison, entreprendre un travail communautaire, ou quand ils vont commencer une assemblée ou débuter une réunion qu'ils prévoient d'importance, ou quand ils vont prendre des décisions communautaires. Ils utilisent aussi cette croix dans les cérémonies religieuses en lien avec la foi chrétienne. De plus, ils allument des bougies pour chaque participant qu'ils effleurent avec des ramilles et qu'ils encensent, présence et action transparentes et fécondes comme sont féconds les nuages qui annoncent la pluie.

Pratiques actuelles avec lesquelles les indigènes considèrent/protègent l'écologie

Au Mexique, les zones qui ont été déclarées réserves écologiques se trouvent aujourd'hui précisément en territoires indigènes et qui

s'avèrent riches de toutes sortes de ressources. Or, les ayant intégrées au système mercantiliste, nous ne disposons plus nous-mêmes de telles ressources, ni dans les zones urbaines ni ailleurs. Les territoires que les indigènes habitent leur ont appartenu durant des millénaires et ils les ont utilisés pour toutes sortes de travaux selon cette vision d'équilibre et d'harmonie qui leur est propre. Ils ont su conserver la diversité géophysique, végétale, animale et environnementale. Ces régions, en elles-mêmes et grâce à l'entretien dont elles ont bénéficié, sont des composantes essentielles de l'histoire et de l'organisation sociale de ces peuples. Mais elles sont aussi à la base du sens culturel qu'ils donnent à leur vie et à leur expérience religieuse. Elles font partie de leur être même. Aujourd'hui cependant, ces régions sont convoitées par des entreprises transnationales ou locales, et il ne manque pas de gouvernements pour accéder à leurs demandes sous le label de « réserves écologiques » ou de « zones écologiques protégées ». Mais en fait, ces entreprises les utilisent pour en profiter, les exploiter industriellement et commercialement, sans mesure ni respect pour l'environnement. Et c'est pourquoi elles finissent presque toujours par en faire partir les communautés indigènes.

Nous connaissons des cas de territoires appelés par euphémisme concession écologique dans le jargon officiel. Face à de telles situations, les indigènes réagissent et luttent avec succès pour conserver ces territoires qui garantissent leur vie et celle de leurs enfants et par lesquels ils collaborent à la subsistance de toute l'humanité. Le système de connaissances agricoles et naturelles qu'ils ont développé afin de survivre biologiquement et de se reproduire socialement, est vraiment stupéfiant. Ils savent ainsi travailler et semer ensemble, dans une même terre, des plantes d'une grande diversité génétique : maïs, haricots, calebasse, chili... Ils préparent la terre en alternance, pour pratiquer l'agriculture sur brûlis, une façon de rendre la terre fertile pour semer et cultiver. Après avoir utilisé un terrain pendant un certain temps, ils changent de lieu, laissant à la terre le temps de se régénérer dans sa propre diversité. Aujourd'hui cette façon de faire, productive et variée, scientifiquement reconnue comme agro-écosystème d'Amérique centrale, permet une production diversifiée qui assure l'alimentation des paysans et dégage des excédents pour les échanges et la commercialisation. C'est aussi une façon de collaborer de manière efficace à la conservation du milieu naturel.

En plusieurs endroits, ils construisent leur habitat rural avec des éléments naturels, aménageant autour ou sur les côtés des bâtiments, des parcelles de culture, avec de la volaille et des animaux pour leur propre usage, sans oublier des plantes ornementales pour la décoration. En plus de garantir l'équilibre de la biosphère, cet habitat constitue un petit écosystème simple qui contribue à maintenir, à un bon niveau, la santé de qui l'occupe de façon humaine pour y vivre.

Menaces actuelles qui pèsent sur les indigènes et l'écologie

Depuis que le monde européen a rencontré le monde indigène, l'expérience de ces peuples a toujours été menacée. En témoignent non seulement les chroniques indigènes comme celle qui se trouve au chapitre XII de Sahagún dans son *Historia de las Cosas de Nueva España*, mais encore de manière incroyablement accusatrice, ce que nous transmet Bartolomé de Las Casas dans son *Historia de la Destrucción de Las Indias*. On a ainsi détruit des villes, des structures sociales et politiques, des formes de commerce local, régional et international, des territoires et des frontières. On a changé les habits et les coiffures; cent vingt sur cent quatre-vingts groupes culturels ont disparu. On a changé les noms de beaucoup de lieux; on a interdit des aliments et des boissons. Les indigènes ont été critiqués, agressés, marginalisés et exclus, certaines pratiques et coutumes culturelles enfin ont été proscrites.

Aujourd'hui, les pratiques appartenant en propre aux indigènes, sont plus menacées que jamais. Leur agriculture ne peut pas compter sur des subsides comme c'est le cas pour les agricultures d'autres pays. Leurs produits ne peuvent donc pas soutenir la concurrence du marché et sont par conséquent bien souvent laissés pour compte. On introduit des plantes génétiquement modifiées qui sont des produits sous brevet, ce qui prive les indigènes de la propriété d'origine de beaucoup de graines et de plantes. Les

entreprises de type mondialisé que l'on trouve aujourd'hui sont très sophistiquées. Prenons l'exemple des grandes firmes industrielles, les mines, ou autres : afin de produire leur propre énergie électrique, ces compagnies obtiennent des concessions officielles et même des subsides pour construire des petits barrages dits à usage privé. Pour cela elles utilisent les rivières des communautés indigènes. Mais ensuite, elles produisent le plus possible d'électricité qui est alors redistribuée vers l'entreprise centrale, faisant ainsi des millions de bénéfices dont l'origine est sociale et avant tout indigène. Afin d'obtenir toute l'énergie exigée de ces barrages, ces mêmes compagnies effectuent des aménagements en divers endroits. Elles assèchent ainsi des rivières, endommagent l'écologie et nuisent aux indigènes qui s'en servaient pour l'agriculture et leur vie domestique. Les animaux domestiques ne disposent plus d'alimentation naturelle. Les zones limitrophes s'épuisent et sont réservées pour conserver les eaux qui alimenteront les rivières attribuées, par concession, aux compagnies. De plus, pour construire ces barrages, on inonde les maisons d'habitation, les champs cultivables, et même des édifices coloniaux de plus de 400 ans et destinés au social ou au religieux. Tout cela coûte énormément à la population du pays, et ne sert qu'au bénéfice exclusif des grandes entreprises.

Pour illustrer l'agression du dehors que nous avons mentionnée, voici encore quelques éléments: les indigènes s'affaiblissent, ils émigrent vers les villes ou à l'étranger à la recherche de travail et de meilleurs salaires; les familles se désagrègent, l'organisation sociocommunautaire se décompose; les indigènes ne sont plus sûrs d'eux-mêmes ou perdent leur identité culturelle et religieuse; pire encore, dans les lieux où ils arrivent, on ne les accepte ni comme membres de la société d'arrivée, ni comme sujets culturels ou religieux. Ils entrent alors dans une situation de non-droit. La non appartenance à un groupe et le fait de n'avoir ni la culture d'origine ni celle du lieu d'arrivée créent une situation extrêmement dangereuse qui les rend victimes et même auteurs de la criminalité occasionnelle ou organisée.

Traditions culturelles et religieuses indigènes qui conservent aujourd'hui encore une dynamique écologique

Malgré tout ce qui s'est passé, depuis le début de la colonisation jusqu'à nos jours, beaucoup de peuples indigènes ont su maintenir leurs traditions. Ils continuent à semer leurs parcelles comme ils le faisaient auparavant, gérant l'eau de façon très économique. Ils savent encore se procurer le nécessaire pour vivre, en conservant d'anciennes plantes et des animaux qui leur permettent de compléter leur régime alimentaire. Ils échangent ou vendent leurs excédents à d'autres communautés dans une logique de régionalisation, gardant ainsi la même organisation traditionnelle, celle qu'ils défendent. Ils entretiennent les bois, la jungle, les rivières, les sources, la flore et la faune que parfois ils doivent défendre, affrontant les complications juridiques y compris par le biais d'organisations et de manifestations extrêmement revendicatrices. Ils se soignent avec les traitements de leur médecine ancestrale.

Depuis toujours, les indigènes ont donné à leurs organisations sociales les noms qu'utilisaient les péninsulaires (espagnols de souche). Ils conservent ainsi les services, les autorités, les charges, le gouvernement, les assemblées, les accords qui leur étaient propres. Dans ce sens nous trouvons des majordomes, des procureurs, des huissiers, des policiers et beaucoup d'autres charges encore. Ils conservent leur langue et leurs traditions culturelles ; ils maintiennent leurs fêtes liées au travail, aux saisons, à la vie sociale et religieuse, comme celles qu'ils font à l'occasion des semailles et des moissons. Ils ont également maintenu les coutumes d'initiation et les rites de passage au moment des naissances, de la construction des maisons, des mariages, des enterrements, des commémorations sociales, ou bien pour souhaiter la bienvenue à diverses autorités. Et de manière spéciale, ils gardent leurs coutumes pour les fêtes religieuses du saint patron de la communauté. En certains endroits, à l'occasion de leurs fêtes propres ou des fêtes importées, ils reprennent leurs costumes et utilisent en outre des masques afin de maintenir une attitude critique vis-à-vis de la société et du système qui les a dominés. En plus de l'école et de la propagande officielle, ils écoutent la parole des anciennes et des anciens de la communauté.

Ils gardent leurs traditions indigènes selon lesquelles Dieu et le peuple sont coresponsables et agissent comme tels dans le monde, dans l'histoire et ses combats. Ils agissent ainsi afin que la terre, le cosmos et l'humanité se réalisent solidairement, humainement et divinement, et qu'ils puissent réaliser l'équilibre et l'harmonie qui leur sera en tout profitable. Cela est renforcé par d'innombrables symboles et rites, saturés de signification, de contenu, de sens. Le plus étonnant de tout est que chaque parole, chaque conseil, chaque symbole, chaque maison, chaque communauté et chaque célébration comportent toujours des éléments qui font référence au soleil, à la lune, à la terre, à l'eau, au bois, à la vie, au service, et à la cohérence nécessaire entre la pensée et l'action.

Conclusion

Comme nous le signalions ci-dessus, les communautés indigènes se réalisent dans un contexte qui préserve le milieu environnant, qui demande de l'attention à une écologie extrêmement pratique et simple. C'est une situation d'ensemble qui les conserve ellesmêmes et garde en vie notre planète, cette vie qu'elles-mêmes et l'humanité ont développée au cœur d'un système solaire et cosmique qui mérite de durer à l'avenir.

La situation dramatique actuelle à laquelle nous avons fait référence exige urgemment notre analyse, notre compréhension et notre engagement responsable. Il nous faut être solidaires et œuvrer ensemble afin de récupérer et de renforcer une pratique qui depuis des millénaires s'est révélée harmonieuse. Cela permettra aux indigènes de partager leurs expériences et leurs réalisations avec d'autres peuples. Cette expérience des peuples indigènes a représenté et représente, dans le contexte global actuel, une forme de collaboration avec la terre, l'histoire, la société, le milieu, la culture, la religion et l'humanité.

Clodomiro L. Siller A.

Vers une nouvelle spiritualité de convivialité respectueuse

Mission et conscience écologique, un point de vue de l'Amérique latine

Roberto Tomichá Chapurá

Roberto Tomichá Chapurá est bolivien, franciscain et théologien. Docteur en missiologie de l'Université Grégorienne (Rome), il est directeur de l'Institut latino-américain de Missiologie de l'Université Catholique Bolivienne de Cochabamba. Auteur de nombreux livres et articles, R. Tomichá est membre de l'Association Internationale des Missiologues Catholiques (AIMC) et de l'Académie Bolivienne d'Histoire Ecclésiastique.

Tous présentons brièvement dans ces quelques pages la réalité et le processus éco-missionnaire vécus par les chrétiens et chrétiennes en Amérique latine. Cette présentation s'effectuera à partir de certaines déclarations œcuméniques, des documents officiels de l'Église catholique et des réflexions théologiques les plus significatives, sur la question de l'éveil de la conscience écologique dans la région.

« La Terre Mère pourra vivre sans nous, mais nous ne pourrons pas vivre sans elle »

Lors de la Conférence mondiale des peuples sur le changement climatique et les droits de la Terre Mère, tenue à Cochabamba, Bolivie, du19 au 22 avril 2010, les peuples, les nations et les organisations indigènes de diverses parties du monde ont reconnu la terre comme un «être vivant, faisant partie de l'univers, qui concentre énergie et vie, abrite et donne vie à tous, sans rien demander en échange; elle est le passé, le présent et l'avenir ». Les

indigènes vivent ainsi depuis des milliers d'années s'appuyant sur leurs sagesses et leurs spiritualités cosmiques intimement liées à la nature. Cette relation ancestrale avec la Terre Mère souffre cependant des effets d'un modèle économique promu et imposé par les pays industrialisés; un modèle qui favorise l'exploitation minière et l'accumulation des richesses et dont les conséquences sont manifestes dans le problème climatique actuel. Pour diminuer les effets d'une vie suivant cette logique irrationnelle et regagner l'équilibre dans le cosmos, et à partir de là construire une nouvelle société, les peuples indigènes offrent au monde le meilleur de leurs identités, traditions, cosmovisions et spiritualités. Elles sont fondées sur les connaissances et les sagesses ancestrales qui pourraient se résumer dans la proposition-projet du vivre bien. Cela ne signifie pas mieux vivre dans un sens quantitatif, mais vivre selon les principes et les mécanismes de respect, d'harmonie et d'équilibre des humains avec la nature, dans une relation indissoluble et interdépendante avec la Terre Mère. Les peuples indigènes l'expriment bien en disant : « La Terre Mère pourra vivre sans nous, mais nous ne pouvons pas vivre sans elle. »

D'accord avec la proposition des peuples indigènes, les communautés chrétiennes de diverses appartenances, présentes à la Conférence, se sont engagées à « écouter la clameur de la Terre Mère », pour avancer vers une « nouvelle spiritualité de cohabitation respectueuse ». Les chrétiens et les chrétiennes comprennent le changement climatique comme « produit d'une mentalité humaine qui considère la nature comme objet de domination, d'exploitation et de manipulation, et l'être humain comme son patron et sa mesure ; la terre crie de douleur parce que la vie s'éteint ». En ce sens, et pratiquant l'autocritique, ils se reconnaissent responsables d'une conception partielle, voire erronée du christianisme. « La tradition judéo-chrétienne a contribué, au cours de l'histoire, à fomenter ce type d'anthropocentrisme et l'exploitation sans miséricorde de la nature, interprétant mal la responsabilité de jardinier et d'avocat de la création, recommandée par le Créateur ». Face à une création subissant les changements climatiques, – douleurs d'enfantement selon Rm 8, 22 – qui affectent en particulier les plus pauvres et les plus vulnérables en maintes parties du monde, les communautés chrétiennes sont appelées à relire et à revisiter leurs sources spirituelles. Elles peuvent ainsi offrir à toute la société de nouvelles spiritualités plus harmonieuses, relationnelles, intégratrices et écologiques, pouvant contribuer à sauver la vie des peuples tout en respectant le cosmos. Elles prennent ainsi l'engagement d'accomplir dans les institutions chrétiennes et dans la vie des personnes, un processus de conscientisation partant d'un changement de mentalité (conversion) pour les amener à forger et à vivre une *spiritualité éco-centrique*.

En lien avec les populations d'origine et leurs sagesses ancestrales, avec les religions et les spiritualités des peuples, nous, chrétiens, sommes donc appelés « à une conversion profonde de nos mentalités, de nos attitudes et de nos modes de vie, afin d'orienter notre vie en syntonie avec la nature, le cosmos et le grand mystère de la vie ». Voilà le défi du dialogue entre tous et toutes afin de vivre et de proposer à la société une vie en harmonie avec le milieu ambiant, les générations futures et le cosmos. Interpellé aujourd'hui par le scénario écologique, il est essentiel que le christianisme puisse offrir à la société le meilleur de son héritage millénaire, sa vie chrétienne et sa réflexion théologique. Dans ce grand scénario écologique, nous sommes appelés à diverses tâches: offrir la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, communiquer et repenser la réalité du mystère trinitaire, promouvoir des relations anthropocosmiques profondes. En définitive, nous sommes invités à vivre notre mission chrétienne en syntonie avec les signes des temps suscités tout au long de l'histoire par l'Esprit Saint lui-même.

Cette présence missionnaire dans le scénario cosmique n'en est qu'à ses débuts en Amérique latine. De manière générale, la conscience écologique des chrétiens est en cours de formation et de consolidation. Mais pour accélérer ce mouvement, le christianisme latino-américain devra se défaire de certaines pratiques discriminatoires, individualistes, légalistes, de certains schémas, moules et paradigmes théologiques transmis durant des siècles – paradigmes occidentaux excessivement doctrinaux, abstraits, formels... –, schémas qui n'ont pas toujours favorisé une vie saine entre les personnes, et encore moins une relation harmonique avec le cosmos-création. Cette situation s'explique par le modèle de mission importé dans la région.

Prise de conscience ecclésiale

En Amérique latine, le réveil de la conscience écologique s'inscrit dans le réveil général de l'Église depuis la IIe Conférence de l'Episcopat latino-américain de Medellín (26 août - 6 septembre 1968). A partir de là une identité chrétienne particulière commence à s'affirmer, caractérisée par un plus grand engagement en faveur de la justice et de la libération des pauvres et des opprimés. C'est précisément dans le cadre de cette prise de conscience ecclésiale vécue par les communautés chrétiennes et articulée par la réflexion théologique, que surgira peu à peu la conscience écologique comme expression d'un vécu chrétien plus en correspondance avec l'Evangile de Jésus-Christ et son projet du Royaume de Dieu. Parmi les quelques caractéristiques de cette singulière expérience chrétienne, il faut signaler l'accent mis sur le processus de « déseuropéisation » de l'Eglise, la libération du continent, la « décolonisation » et la « désoccidentalisation » des pratiques et réflexions théologiques héritées du passé. Cet effort ouvrira la voie à la recherche de nouvelles formes de vécu chrétien qui répondent mieux aux racines évangéliques et aux interpellations urgentes dans les domaines sociaux, politiques, économiques, religieux et cosmiques que l'Esprit Saint lui-même suscite parmi les croyants.

le Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain

Cette prise de conscience ecclésiale prend ses racines dans la Ie Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain, tenue à Rio de Janeiro (1955) et convoquée par le Pape Pie XII. Ce dernier invitait les évêques à mettre en route un processus de rénovation et de « dés-européisation » de l'Église catholique, dont les résultats seraient une théologie et une pastorale renouvelées et l'active participation des laïcs dans la vie socio-ecclésiale. Devant les symptômes clairs d'une pratique de la vie chrétienne en diminution, face au processus accentué de déchristianisation, de l'ignorance en matière religieuse, du manque d'intégration et d'échange dans les Églises particulières, le Pontife exhortait les participants à coordonner rapidement, avec générosité et vigueur, toutes les énergies possibles. Je cite sa lettre apostolique *Ad Ecclesiam Christi* (29 juin

1955): « ayant recours, quand c'est le cas, à de nouvelles formes et à de nouvelles méthodes d'apostolat » afin de « mieux répondre aux exigences du temps » (n.3) et devant les problèmes, de chercher « les moyens les plus aptes pour les résoudre promptement et parfaitement » (n.4). Il est certain que le point d'application de la mission est territorial et juridique, *ad intra*, sous le leadership du clergé et particulièrement des évêques. Ceux-ci sont appelés entre autres tâches, à promouvoir un clergé natif et à défendre les droits des indigènes (cf. DR, Titulo IX, « Misiones, Indios y Gente de color »).

La rencontre de Melgar

Le dialogue avec le monde lancé par le concile Vatican II et, spécialement, la nouvelle conception de la mission, ont trouvé une réalisation concrète en Amérique latine dans le Département des Missions du Conseil épiscopal latino-américain (CELAM). Créé en 1996, cet organisme a stimulé la formation, la diffusion et la réflexion de thématiques en relation avec la conscience missionnaire universelle. Durant ses premières années d'activité, ce Département a favorisé les situations missionnaires internes en mettant l'accent sur la pastorale indigène et sur l'évangélisation des cultures. Dans ce processus, la rencontre de Melgar en Colombie (20-27 avril 1968), quatre mois avant la Conférence de Medellin, est d'une importance particulière. Dix-huit évêques et prélats missionnaires s'y rencontrèrent avec plus de quarante spécialistes en théologie et anthropologie culturelle. À l'horizon d'une pastorale missionnaire renouvelée, cette réunion a sans doute représenté la première aventure de l'Eglise institutionnelle dans la découverte et l'accueil de la diversité culturelle multiple et complexe d'Amérique latine. En effet, Melgar reconnaît l'existence d'un « concept trop restreint de "mission" qui ne correspond plus pleinement ni aux exigences sociales et pastorales du moment, ni à la vision théologique inaugurée par le concile » (AG, 6; Melgar, 2). Nous avons cependant un urgent besoin d'ouverture pour vivre la condition missionnaire de toute l'Église (cf. AG, 2) et la responsabilité collégiale de tous les baptisés pour la mission de l'Eglise (cf. AG, 35; LG, 23). En d'autres mots, il s'agit de surmonter l'uniformité d'une Église réduite à des schémas philosophiques et mentaux gréco-latins. Elle devrait se libérer du « poids de l'héritage socioculturel de l'Occident, tant dans l'expression de ses dogmes, que dans sa discipline et ses institutions » (Melgar, 4).

D'accord avec le concile Vatican II, Melgar reconnaît l'existence d'une unique mission, la mission trinitaire qui se réalise dans la variété des circonstances ; une mission qui exige des modalités distinctes d'action missionnaire, « évitant de toute manière, de tomber dans le paternalisme » (Melgar 22). Elle anticipe la Ve Conférence d'Aparecida: «l'Eglise pèlerine est en état permanant de mission, jusqu'à sa plénitude eschatologique » (Melgar 13). Par rapport à la conscience écologique, Melgar se réfère au Christ comme au « Seigneur de l'histoire et du cosmos » (Actes 2, 36) : « tout le dynamisme du cosmos et de l'histoire humaine, le mouvement en vue de la création d'un monde plus juste et plus fraternel, grâce au dépassement des inégalités sociales entre les hommes [...] tirent leur origine, sont transformés et atteignent leur perfection » dans l'œuvre salvifique du Christ; « tout l'univers et toute l'histoire humaine sont pénétrés de la présence active du Seigneur et de son Esprit » (Melgar, 7.10). Même si elle n'est pas approfondie plus avant, on trouve ici la vision du Christ, Seigneur du cosmos, qui transforme et perfectionne toute la création. C'est une perspective théologique qui sera par contre absente des conclusions de la II^e Conférence à Medellín (1968), comme nous le verrons plus bas.

Medellín et Puebla

Il y a lieu de se poser des questions quand on voit que dans aucun des seize chapitres du document de Medellín il n'est fait référence au thème « mission » ou « activité missionnaire ». Cela est probablement dû à diverses raisons : raisons d'organisation ou d'accent – l'intérêt se portait davantage sur le social; question d'angle pastoral car le problème missionnaire n'était pas le plus urgent; ou à cause d'une dispersion du thème, la mission étant pratiquement présente dans tout le document. Néanmoins, il y a une *orientation missionnaire* claire qui s'exprime dans la relation étroite entre

évangélisation, réalité sociale et pluralité culturelle, cette dernière étant considérée comme point de départ pour l'évangélisation. Cependant, la vocation missionnaire universelle des Eglises particulières dans le continent n'est pas mise en valeur. Quant à la conscience écologique, c'est un thème pratiquement absent. Le document n'utilise pas les termes spécifiques de cosmos ou d'écologie, et dans les contenus théologiques aucune mention par exemple du Christ comme Seigneur du cosmos. A première vue, la vision libératrice de Medellín, dont le souci majeur est la transformation socioéconomique, manque de sensibilité écologique dans le sens où elle sera comprise des années plus tard. Si l'individu est bien appelé à une personnalisation profonde dans la cohésion fraternelle et la rencontre avec Dieu, sa relation dynamique avec la nature consiste à la dominer et à jouir de ses biens (cf. DM, Introduction 4; Conclusions 13, 11). Cette vision changera notablement dans les conclusions de la III^e Conférence de Puebla (1979).

En effet, le document de Puebla affronte les situations nouvelles qui sont en même temps des défis pour l'évangélisation, à savoir : la famille, la jeunesse, les pauvres et la culture. Il dépasse la problématique qui identifie mission et territoire en introduisant le concept de « situations missionnaires » des divers peuples ou groupes humains. De plus, les évêques insistent sur la dimension missionnaire ad gentes, dans un texte très éloquent, proposé par le Département des missions du CELAM: «L'heure a sonné pour l'Amérique latine d'intensifier les services mutuels entre Eglises particulières et de se projeter au-delà de ses propres frontières, ad gentes. Il est vrai que nous avons nous-mêmes besoin de missionnaires. Mais nous devons donner de notre pauvreté ». C'est pourquoi l'Église est appelée à offrir au monde « quelque chose d'original et d'important : son sens du salut et de la libération, la richesse de sa religiosité populaire, l'expérience des Communautés Ecclésiales de Base (CEB), la floraison de ses ministères, son espérance et la joie de sa foi » (DP, 368). C'est une déclaration explicite et « de grande signification historique » sur la responsabilité missionnaire universelle de l'Église en Amérique latine1.

-

¹ Cf. F. Juan Gorski, *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina*. Orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del CELAM (1966-1979), La Paz, 1985, p. 299 et VII.

En relation à la conscience écologique, Puebla se réfère explicitement à la détérioration de la relation de la personne humaine avec la nature « par l'exploitation irrationnelle de ses ressources et la pollution du milieu, l'augmentation des nuisances graves pour l'homme et pour l'équilibre écologique (DP, 139). Face à une telle situation, la communauté chrétienne, appelée à vivre la communion et la participation véritables, proclame la dignité et la liberté de la personne humaine. Celles-ci s'expriment dans une seigneurie juste et fraternelle sur le monde, en maîtrise, usage et transformation des biens de la terre, « tenant compte du respect de l'écologie » (DP, 327). Ce témoignage écologique a pour fondement la vie et l'enseignement de Jésus lui-même qui « exige une suite radicale, entraîne tout l'homme et tous les hommes et englobe le monde entier et tout le cosmos » (DP, 193).

Santo Domingo

Des années plus tard, la IVe Conférence de Santo Domingo (1992) aborde le thème de la « nouvelle évangélisation » qui, selon le Pape Jean Paul II, devrait être nouvelle en son ardeur, en ses méthodes et en ses expressions (DSD, 23-30). Selon lui, on aurait besoin d'une vision nouvelle quant aux sujets, aux destinataires, aux contenus et aux modalités de l'évangélisation. Etant donné la conscience missionnaire ad gentes « encore insuffisante et faible » (DSD, 125), les pasteurs doivent « impulser un esprit missionnaire qui réveille dans les religieux le désir de servir au-delà "de nos frontières" » (DSD, 92). De plus, selon les orientations de l'encyclique *Redemptoris missio*, chaque chrétien est appelé à vivre sa vocation universelle à la mission dans les divers milieux : famille, paroisse, travail, service social, éducatif ou œcuménique. D'où l'urgence de promouvoir avec acharnement un programme explicite de formation et d'animation missionnaires pour tout le Peuple de Dieu, le clergé, les consacrés et les laïcs. Santo Domingo insiste sur une mission vécue à partir de l'inculturation de l'Evangile, en particulier parmi les peuples indigènes et afro-américains qui devraient assumer un rôle moteur réel, dans les Eglises locales.

Parlant de la conscience écologique, Santo Domingo classe l'écologie parmi les nouveaux signes des temps, dans la catégorie de la promotion humaine. Du point de vue biblique et théologique, la création est vue comme œuvre de la Parole du Seigneur et de la présence de l'Esprit qui, depuis le début, couvait tout ce qui existe (cf. Gn 1-2). La création est ainsi la première alliance de Dieu avec l'humanité dans laquelle toute personne humaine est appelée à entrer. Devant la gravité de la crise écologique, Santo Domingo propose le concept - très critiqué aujourd'hui - de « développement durable » qui conjugue croissance économique et limites écologiques. Pour accompagner cette transition, il nous faut une « éthique écologique » qui abandonne tout type d'utilitarisme et d'individualisme. Il s'agit en effet de promouvoir « le principe de la destination universelle des biens de la création et la promotion de la justice et de la solidarité, comme valeurs indispensables » (DSD, 169). Au service de la « défense de la création et de l'équilibre écologique » (DSD, 138), la communauté chrétienne cherchera à travailler avec les autres religions. Elle se souviendra aussi que l'« écologie humaine » se construit en partant d'une « nouvelle plateforme de dialogue » où les chrétiens écoutent et apprennent des pauvres, des autres peuples et de leurs cultures. Il lui faudra « apprendre des pauvres à vivre avec sobriété et à partager, apprendre à valoriser la sagesse des peuples indigènes, quant à la préservation de la nature, comme milieu vital pour tous » (DSD, 169). Dans cette perspective, l'apport des cosmovisions indigènes s'avère très important, surtout ce qui concerne leur relation à la nature que l'on préfère désigner aujourd'hui par milieu culturel humain, environnement vital, écosystème, biosphère, maison commune. Apport particulièrement important si nous parlons de la terre considérée comme mère qui alimente ses fils, comme lieu saint, centre intégrateur de la vie communautaire, expression de communion et d'harmonie avec les ancêtres et avec Dieu. C'est ainsi en effet qu'elle mérite révérence, attention, délicatesse... (DSD, 172).

Conscientisation éco-théologique

Pour l'Église en Amérique latine et aux Caraïbes, le concile Vatican II a marqué le début d'un processus très significatif et prometteur de maturation ecclésiale et théologique. Depuis Medellin (1968), presque 500 ans après son arrivée, le christianisme commençait à vivre sa maturité dans la région par la réponse à des thèmes communs : recherche d'identité ; lutte pour la justice et la solidarité avec les pauvres ; organisation des CEB; martyre de beaucoup de chrétiens sous les dictatures militaires ; gestation enfin d'une théologie particulière qui situait la libération des pauvres au centre de la réflexion de la foi. En effet, depuis ses commencements, la théologie de la libération – unique cas de systématisation postconciliaire – a toujours cherché à répondre aux problématiques concrètes que la société latino-américaine traversait à un moment particulier de son histoire.

Émergence du thème de l'écologie

C'est ainsi qu'au siècle dernier, dans les années 90, le nouveau scénario mondial oblige la théologie de la libération à introduire dans sa réflexion théologique des caractéristiques nouvelles, tout en ne perdant pas le point de départ original, à savoir l'oppression des pauvres. Devant l'émergence et le pouvoir des nouveaux mouvements sociaux (indigènes, descendants africains, femmes, migrants, nouvelles générations, homosexuels...) la théologie de la libération a dû se repenser et se reprogrammer. Dans ce contexte, un nouveau thème toujours plus brûlant est apparu dans le discours sociopolitique, celui de l'écologie. À la question du positionnement de la religion et de la théologie face à une telle problématique, certains théologiens, comme Hugo Assmann, insistaient sur la recherche de dialogue concernant les « préoccupations vraiment communes » des gens².

-

² Hugo Assmann, « Ecoteología e Eco-Espiritualidade : Amazonia e Eco-92 como desafíos para los cristianos », dans Hugo Assmann (dir.), *Desafíos e Falacias : ensayos sobre la coyuntura actual*, São Paulo, 1991, p. 45-46.

Il reviendra cependant à Leonardo Boff d'initier une réflexion théologique sérieuse et profonde sur la problématique écologique à partir de la perspective latino-américaine de libération. Dès ses premières études (1993 et 1996), il pose les bases d'une réflexion théologique en syntonie avec le paradigme écologique. Dans un premier livre, il inscrit la problématique écologique dans le cadre de l'interdépendance de tous les êtres de la planète, puisque tout ce qui existe coexiste et qu'il y a interrelation entre tous et chacun des points. La perspective éco-théologique latino-américaine est claire : on ne peut éviter la problématique des pauvres et des exclus, car ce sont eux qui ont à subir la plus grande menace d'extinction ; c'est donc à partir d'eux qu'il sera possible de penser le nouvel équilibre universel et le nouvel ordre écologique! Il existe en effet une relation étroite entre injustice sociale et injustice écologique. Il s'agit donc de travailler pour mettre en place une véritable démocratie socio-écologique où les êtres humains puissent cohabiter avec la terre, une terre avec laquelle ils partagent une destinée commune. Tout cela sera rendu possible à partir d'une profonde spiritualité et mystique qui dépasse la vision dualiste corps-âme. Ce qui s'oppose à l'esprit n'est pas le corps mais la mort, il faudra donc rejoindre la totalité de l'être humain qui parie pour la vie en ayant comme modèle Jésus engagé avec les plus pauvres.

Fils, fille de la Terre

Dans un deuxième livre, L. Boff considère l'écologie comme « un savoir portant sur les relations, interconnexions, interdépendances et échanges de tout avec tout, en tous les points et à tous moments »³. Il insiste sur le passage de la logique de la *domination* anthropocentrique du cosmos (terre, écosystème...), propre de la civilisation occidentale en crise, au paradigme de la *fraternité* universelle avec le cosmos-création, propre aux coutumes ancestrales des peuples indigènes. Il s'agit en définitive d'un changement radical de mentalité et de comportement ; changement qui ne sera possible qu'à partir d'une authentique *conversion* aux intuitions

³ Leonardo Boff, *Ecología*: grito de la tierra, grito de los pobres, Buenos Aires, 1996, p. 15.

originelles du projet évangélique de Jésus-Christ. Le chemin pour y arriver réside avant tout dans une nouvelle mystique-spiritualité chrétienne qui soit en accord avec la transformation permanente d'un cosmos en mouvement constant et en auto-recréation : « le cosmos comme l'humanité vivent un immense processus de gestation, pas encore terminé »⁴. En effet, ni le cosmos ni les humains que nous sommes n'ont déjà atteint ce à quoi ils sont appelés à être. Du point de vue théologique, « Dieu n'a pas créé l'univers comme quelque chose de déjà achevé, une fois pour toutes, un événement du passé, parfaitement complet et fini à jamais. Au contraire, Dieu a déclenché un processus ouvert, une trajectoire qui fait route vers des façons toujours plus organisées, subtiles et parfaites d'être, de vie et de conscience »5. Ayant à l'esprit cette réalité, les chrétiens vivent leur mission quotidienne et favorisent une meilleure conscience écologique dans tous les milieux : « l'être humain n'est pas au-dessus de la Terre. Il n'est pas un pèlerin errant, un passager provenant d'ailleurs et appartenant à d'autres mondes. Non, il est fils et fille de la Terre. Il est la Terre même dans son expression de conscience, de liberté et d'amour » ; c'est pourquoi « notre destin est indissociablement lié au destin de la Terre et du cosmos au sein duquel elle s'insère »6.

Il est important de se réapproprier cette vision unifiée: être humain-terre-cosmos; le cosmos non pas à l'extérieur, mais bien à l'intérieur de chaque personne, en son être, en ses expressions et en ses relations. La terre, selon la cosmovision des peuples andins d'origine, est *Pacha Mama* (la Terre Mère), un être vivant que l'on regarde avec respect et attention. Et c'est pourquoi toute agression à la terre signifie une agression envers ses fils et ses filles. Dans ce contexte, il incombe à la mission chrétienne de travailler à la prise de conscience de cette profonde interrelation et harmonie entre les êtres humains, la terre et le cosmos, sans oublier la profonde intercompénétration entre engagement écologique et engagement social, particulièrement avec les plus pauvres. En pratique, le chemin de sensibilisation écologique à parcourir comprend divers domaines qui se combinent mutuellement: la technique (écotechnolo-

٠

⁴ *Ibidem*, p. 217.

⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁶ *Ibidem*, p. 25.

gie); la politique (éco-politique); la société (écologie sociale); l'éthique (éthique écologique); le mental (écologie mentale); la spiritualité (éco-spiritualité, mystique cosmique).

La Trinité, « une des représentations les plus adéquates du mystère de l'univers »

En lien avec la spiritualité et la mystique, comment la problématique écologique entre-t-elle en relation avec le Dieu chrétien? Dans une certaine mesure, la version occidentale du christianisme est coresponsable de la crise écologique actuelle, car elle a offert une vision sinon déformée du moins partiellement incorrecte du projet de vie harmonieux annoncé et vécu par Jésus-Christ. À cause de cela, il nous faut retrouver et relire la théologie chrétienne de la création comme « jeu d'expression divin », « danse cosmique de son amour » où chaque être humain est messager de Dieu, son représentant, sacrement et symbole. En effet, le monde appartient à Dieu, son créateur, et il est donné à l'être humain comme un jardin qu'il doit cultiver et soigner. L'être humain n'est donc pas au-dessus, mais à l'intérieur et dans les limites de la création.

Dans cette vision de la création, il n'y a pas de hiérarchies ni de représentants exclusifs car tout vient du même amour de Dieu Trinité, un et trine, tri-un, Dieu-communion, Dieu-relation, Dieu-amour qui fonde la complexité, la diversité et l'interconnexion du monde. C'est la Trinité qui pointe en tout être et apparaît en toute relation, fait irruption en tout écosystème et se sacramentalise en la vie de chaque personne humaine. Ainsi la Trinité se présente comme « une des représentations les plus adéquates du mystère de l'univers, tel que nous l'interprétons actuellement (nœud de relations, scénario d'interdépendances, danse cosmique), un mystère déchiffré comme Dieu »7. De plus, si le cosmos est constitué d'énergies en intégration permanente prenant une forme sans cesse plus dense dans le système de la vie, alors il vaut la peine de considérer théologiquement l'action de l'Esprit Saint, Seigneur et donneur de vie remplissant l'univers et rénovant constamment la

⁷ *Ibidem*, p. 195.

structure du cosmos. L'Esprit habite sa création de façon semblable au fils qui s'est incarné en l'humanité de Jésus. Il a fait du cosmos son temple, le lieu de son action et de sa manifestation, tout comme la présence cosmique du Christ ressuscité est présente dans le processus de l'évolution (Teilhard de Chardin).

Vers une mission anthropocosmique

La réflexion éco-théologique latino-américaine a aidé, bien que très lentement, les communautés chrétiennes à se doter d'une conscience critique qui dépasse le paradigme occidental décadent. Elle leur a permis d'accéder à une attitude nouvelle d'ouverture, de rencontre, d'écoute, d'apprentissage et de dialogue interactif avec la terre et le cosmos. Dans les milieux catholiques, les derniers congrès missionnaires américains (Guatemala 2003, Quito 2008) et la Ve Conférence de l'Épiscopat latino-américain et des Caraïbes (Aparecida, Brésil 2007) ont d'une certaine manière assumé la dimension écologique comme faisant partie de la pastorale missionnaire. Parmi quelques-unes de ces considérations et propositions, notons ce qui suit.

Respecter le rôle des peuples indigènes

Selon Aparecida « l'Amérique latine est le continent qui possède l'une des principales biodiversités de la planète et une riche socio diversité, représentée par ses peuples et ses cultures » (DA, 83). Néanmoins, que voit-on? La terre est pillée, ses forêts et sa biodiversité sont dévastées, ses eaux sont traitées comme de la marchandise par les individus, les institutions et les entreprises transnationales, tous parties prenantes du « modèle économique actuel qui vise à satisfaire la soif démesurée de la richesse, par delà la vie des personnes et des populations et du respect rationnel de la nature » (DA, 273, 84). En effet, « très souvent on subordonne la destruction de la nature au développement économique, endommageant la biodiversité, épuisant les réserves d'eau et autres ressources naturelles, polluant l'air et provoquant le changement climatique » ; ainsi la région souffre des effets du « réchauffement de la terre et

du changement de climat, lequel vient principalement du style de vie non durable des pays industrialisés » (DA, 66). Un exemple patent de cette situation peut se voir dans la dévastation de l'environnement de la région amazonienne, région dont la société est « pluriethnique, pluriculturelle et multireligieuse » (DA, 86).

Face à cette situation, il est urgent de réveiller la conscience pour reconnaître l'écosystème ou la « nature comme un héritage gratuit ». C'est un héritage qui « souvent se révèle fragile et sans défense devant les pouvoirs économiques et technologiques, mais que les communautés chrétiennes se doivent de protéger, comme espace précieux du vivre ensemble et comme vigilance responsable » envers le bien commun (DA 271). Dans ce processus de conscientisation écologique et d'attention à la terre et au cosmos, les peuples indigènes acquièrent un rôle moteur comme sujets émergents. Etroitement liés par leur culture et leurs traditions à la terre et au cosmos, ces peuples sont appelés à offrir leurs sagesses ancestrales, inspiratrices de vie communautaire, sagesses durables, pacifiques en harmonie avec l'écosystème (bon vivre, bien vivre). Mais, dans la pratique, les peuples indigènes sont généralement exclus de la prise de décision portant sur les richesses de la biodiversité et de l'écosystème de leurs propres territoires. Malgré cela, les peuples amérindiens, de même que les peuples afro-américains, les femmes, les migrants, les jeunes et les autres sujets traditionnellement marginalisés, émergent aujourd'hui dans la société et dans l'Église. Ils apparaissent comme de véritables protagonistes qui cherchent « à être pris au sérieux dans la catholicité, avec leur cosmovision, leurs valeurs et leurs identités particulières, afin de vivre une nouvelle Pentecôte ecclésiale » (DA, 91).

« Écouter les gémissements de la création »

Voyant cela, on peut dire qu'en Amérique latine et dans les Caraïbes, la mission et la conscientisation écologique progressent en même temps que l'urgence de la prise de conscience des anciens et nouveaux scénarios qui s'ouvrent à la mission. De même, l'inévitable apport créatif des sujets émergents va-t-il croissant, sujets autrefois rendus invisibles mais appelés aujourd'hui à être les

protagonistes de la gestation d'un nouveau christianisme. Ce nouveau christianisme apparaîtra très probablement moins occidental, moins mono-culturel et anthropocentrique. Il sera davantage pluriel, interculturel et cosmocentrique, et les visages des croyants, leurs cœurs et leurs mentalités seront plus attentifs à écouter les gémissements et la clameur du cosmos-création (cf. Rm 8, 22). Cette conscience écologique en gestation nous porte à considérer la mission chrétienne à partir d'une perspective plus interactive, interrelative, interdépendante, interculturelle, interreligieuse, intercosmique. En d'autres termes, la mission, comme nous l'enseignent les chrétiens d'Asie, est avant tout dialogue contemplatif, mystique avec le mystère qui se révèle dans la totalité du cosmos.

Comment avancer dans cette attitude missionnaire qui cherche à relire l'Évangile de Jésus à partir des sensibilités contemporaines ? Le III^e Congrès américain de Quito (2008) nous a montré un chemin : le disciple missionnaire est celui qui, dans sa vie quotidienne, « écoute, apprend et annonce » toujours. Il s'agit d'une écoute intégrale, spirituelle, cosmique ; une écoute qui interpelle et oblige à apprendre, à changer les schémas, les mentalités et les attitudes. C'est une écoute profonde qui conduit le disciple de Jésus à la *conversion permanente*. Sans cette expérience concrète de conversion quotidienne, il n'existe pas d'annonce, et on ne peut donc pas parler de mission.

À partir de quels présupposés vivre et réfléchir un christianisme en dialogue avec le cosmos ? Il est sans aucun doute important de se réapproprier la centralité et l'interdépendance ad intra et ad extra du mystère trinitaire. C'est lui en effet le fondement d'un nouveau christianisme en harmonie avec le cosmos-création. L'amour trinitaire entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint est le fondement théologique de la biodiversité, de la socio-diversité et de la prise de conscience d'un christianisme plus spirituel, mystique, cosmique. En fait, la référence à la Trinité et la référence à l'Esprit Saint dans la perspective écologique sont les deux grands absents du document d'Aparecida. Comme le signale un auteur, percevoir « l'action de l'Esprit Saint, non seulement dans le cœur des fidèles, mais également dans le cœur de l'évolution du cosmos et de l'ambi-

guïté de l'histoire humaine, est un bien précieux »8. À partir de ces fondements, les chrétiens pourront s'engager et être partout de vrais « prophètes de la vie » (DA ,471).

« Notre sœur la "Terre Mère" est notre maison commune »

Tout ce qui vient d'être dit jusqu'à maintenant autour de la mission et de la conscientisation écologique pourrait confluer dans une expression témoignant d'un projet de vie chrétienne : « Frères et sœurs universels dans une fraternité cosmique », et qui – comme le rappelait le Document de Santo Domingo – tient Saint François d'Assise comme icône toujours vivante de réconciliation avec les autres et avec la création, comme inspirateur et modèle d'amour envers les pauvres et le cosmos (cf. DSD, 170). Pour sa part, Aparecida rappelle également aux chrétiens l'urgence de considérer la Terre Mère (création, cosmos, écosystème...) comme notre « maison commune » :

Notre sœur la « Terre Mère » est notre maison commune et le lieu de l'alliance de Dieu avec les êtres humains et avec toute la création. Négliger les relations mutuelles et l'équilibre que Dieu luimême a établis entre les réalités créées est une offense au Créateur, un attentat contre la biodiversité et, en définitive, contre la vie. Le disciple missionnaire auquel Dieu a confié la création doit la contempler, en prendre soin, l'utiliser, en respectant toujours l'ordre que lui a donné le Créateur. (DA, 125)

Roberto Tomichá

⁸ Afonso Murad, « Ecología y misión : una mirada a partir del documento de Aparecida », dans Amerindia, *La misión en cuestión. Aportes a la luz de Aparecida*, Bogotá, 2009, p. 107.

Éco-théologie et spiritualité Une perspective asiatique

Jose Thayil

Jose Thayil est jésuite, de la province jésuite de Patna, Inde. Il est détenteur d'un doctorat en théologie morale (Innsbruck, Autriche) avec une thèse sur Le travail des enfants en Inde et l'enseignement social de l'Église. Enseignant à la faculté de théologie de Jnana-Deepa Vidyapeeth (JDV), à Pune (Inde), il y dirige actuellement le département de théologie morale et pastorale ainsi qu'un programme de « certificat en théologie en une année ». J. Thayil est aussi Recteur du Séminaire pontifical de Pune.

ans cet article, je considèrerai les problèmes écologiques d'aujourd'hui dans une perspective asiatique, et plus spécifiquement, indienne. L'Inde est le berceau de beaucoup de religions mondiales, et toutes expriment leur profond souci face à la dégradation écologique. Elles ont développé leurs propres théologies et spiritualités et quelques-unes parmi elles ont fait preuve d'une plus grande sensibilité écologique que le christianisme. Nous pouvons donc apprendre beaucoup de leur vision du monde et de leur spiritualité. Cet article vise à développer une théologie et une spiritualité au service d'un engagement pour l'harmonie écologique.

L'écologie n'est pas une question réservée à une élite. Tous, riches et pauvres, hommes et femmes, jeunes et vieux, citadins et villageois, tous ressentent l'aiguillon des problèmes écologiques dans leur vie quotidienne. Au cours de ce siècle se profile une crise écologique gigantesque qui met en danger la survie même de l'espèce humaine et de toutes les autres formes de vie. Les êtres humains sont confrontés aujourd'hui à la plus grande crise jamais apparue : celle de la survie. Le récent tremblement de terre, suivi

d'un tsunami, au Japon (le 11 mars 2011) est peut-être un exemple de ce que je viens d'énoncer. La destruction des centrales nucléaires par le tremblement de terre et surtout par le tsunami a ajouté aux misères de la population, au Japon et dans les pays environnants. Les effets des radiations de ces installations nucléaires ont été ressentis le long de la côté californienne, aux USA, quand des milliers de poissons morts ont été rejetés sur la plage. Par manque de place, je ne mentionnerai ici que quelques-unes des crises écologiques: pollution de l'air et de l'eau, nuisances sonores, explosion de la population, érosion des sols, risques pour la santé à cause des pesticides et des engrais, réchauffement, changement du climat, déforestation, appauvrissement de la biodiversité, consommation excessive, migration vers les villes, extinction d'espèces, développement destructeur, etc.

Ces crises écologiques demandent une action immédiate et concertée de la part de tous les acteurs concernés. La race humaine est intimement liée au destin de la Terre Mère dans le giron de laquelle nous vivons et menons notre existence. Nous mourons et devenons un avec la Terre Mère et c'est ainsi que la vie peut continuer, en devenant une avec le Corps de Dieu. C'est pourquoi la Terre est sacrée et sainte. Elle a donc besoin d'être traitée avec honneur et dignité. Pour restaurer la beauté et la gloire de notre Terre Mère, nous voulons adopter une spiritualité cosmothéandrique qui prenne en considération le lien intime entre le cosmos, le divin et les êtres humains. Ce qui émerge de cette spiritualité c'est la mission de respecter tout être créé comme appartenant à la famille de Dieu. Cette vision holistique nous invite à vivre une vie en harmonie avec nous-mêmes, les autres, le cosmos et le divin.

Nous nous trouvons aujourd'hui à un carrefour. Nous sommes conscients de la crise écologique que nous avons causée et continuons à causer. Nous ne pouvons pas évidemment arrêter tout développement, mais il est grand temps que nous pensions à des programmes de développement durable et éco-compatible. Notre mission urgente aujourd'hui est de promouvoir l'harmonie dans la diversité afin de sauvegarder toute forme de vie sur la terre. Il nous faut provoquer la conscience de l'humanité à une action ra-

dicale en faveur d'un environnement durable et harmonieux, au service de la survie de toutes les formes de vie sur cette planète.

Éco-théologie

Le premier chapitre de la Genèse insiste pour dire qu'après chaque étape de la création « Dieu vit que cela était bon » (Gn 1, 10.13.18.21.26). Enfin, après avoir créé les cieux, la mer, la terre et tout ce qu'ils contiennent, Dieu a créé l'homme et la femme ; et « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et le regarda, c'était très bon » (Gn 1, 31). Voyant que tout était bon, Dieu voulait évidemment que tout puisse continuer ainsi. Dans le livre de Sirac nous lisons : « Qu'elles sont belles, toutes les œuvres du Seigneur [...], toute chose a été créée pour son utilité » (Si 39, 16.21). Donc, à chaque créature est assignée une place dans le plan de Dieu et chaque créature lui est précieuse.

La spiritualité chrétienne a souvent postulé un « Dieu extérieur » qui vit au ciel, très loin de la Terre. Par voie de conséquence, le monde a été vu davantage comme un objet à éviter et non comme un sujet avec lequel entrer en relation. La matière est généralement considérée comme quelque chose de mauvais dont on devrait se garder, afin d'atteindre le salut. Pourtant, il n'en est pas ainsi dans une véritable compréhension biblique. L'univers est le sacrement visible du Dieu invisible. Le récit de la Genèse mentionne que l'univers est habité par l'Esprit de Dieu qui couvre la Terre (cf. Gn 1, 2). Dieu est le Créateur, le porteur et le Sauveur du cosmos qui pourrait être considéré comme son propre corps.

Ce concept est explicité dans la *Bhagavad-Gita*. Le Seigneur Krishna dit : « Je suis la naissance du cosmos. Je suis l'essence des eaux, l'éclat du soleil et la lumière de la lune, *Om* dans tous les Védas. C'est moi qui résonne dans l'éther et suis fort dans l'homme, je suis le parfum sacré de la terre, la vie de toute vie »¹.

¹ Christopher Ishwarwood, (trad.), *The Song of God*, New York, New American Library, 1972, p. 70.

Teilhard rencontre le Créateur dans les rochers et les fossiles et croit passionnément que le Divin pénètre et imprègne toutes choses. Il a trouvé le monde comme animé par Dieu et il était capable de sentir l'énergie divine dans toutes les choses matérielles autour de lui. C'est pourquoi il a dit : « Rien ici-bas n'est profane pour ceux qui savent comment voir »². Saint Antoine du désert croyait que même au désert, la nature est un livre dans lequel on peut lire la Parole de Dieu. Pour St François d'Assise, le monde était un don de Dieu à aimer, à partager et à soigner, car tout dans la création traduit la bonté, l'amour, la présence et l'action de Dieu. Il voyait toute la création comme sa famille. Le soleil était son frère et la lune, sa sœur. Les oiseaux de l'air étaient signes sacramentels de la présence de Dieu. Thomas Merton enfin pouvait embrasser le monde comme le lieu où il était possible de rencontrer intimement Dieu.

Les *Upanishads* parlent du Divin comme de la présence numineuse à l'intérieur de toute forme visible, comme cela est dit dans le proverbe isa vasyam idam sarvam, ce qui signifie que le monde entier est imprégné de Dieu. La compréhension de la réalité de Shankara est bien exprimée dans le proverbe Brahmo satyam Jagat mithya, Jiso Brahmaiva na para, ce qui signifie : Brahman est la seule réalité, le monde des phénomènes est illusion, le moi individuel et le Soi de Dieu ne sont pas différents. Le monde phénoménal est considéré comme maya ou illusion uniquement lorsqu'il est considéré comme séparé et indépendant du Brahman absolu. L'Advaita Vedanta insiste sur l'unité de toute la réalité : tout comme l'argile et le pot ne sont pas différents par essence, ainsi les humains et le divin ne diffèrent pas non plus. En ce sens, tout est divin selon sa nature réelle. Il n'y a pas de séparation stricte entre le sacré et le profane. Tout est saint et bon. L'un des postulats principaux de la Bhagavad-Gita est que l'Être suprême réside en tout (7.19). Elle parle ainsi de la présence de Dieu dans la création : « Tout repose sur moi, comme les perles sont enfilée sur le fil. Je suis le goût dans l'eau ; je suis la chaleur dans le feu et le son dans l'espace. Je suis la lumière du soleil et de la lune et la vie de tout ce qui vit. » (7.7.9).

² Ursula King, *Pierre Teilhard de Chardin : Selected Writings.* New York, Orbis Books, 1999, p. 35.

Le monde comme famille cosmothéandrique

La racine du mot « écologie » signifie « maison », ainsi l'environnement peut-il être vu comme la maison ou l'habitation des humains et de tout ce qui vit, avec Dieu, le Créateur, à la tête. Dans notre tradition indienne, nous parlons de *vasudhaiva kudumbakam*, ce qui signifie que le monde, dans sa totalité n'est qu'une seule famille. Ici, dans cette maison, chaque être vivant est de lui-même détenteur du droit, gardant sa propre place et maintenant l'ordre et l'harmonie dans la création. La terre est ainsi une maison où les membres dépendent les uns des autres pour leur existence même.

Dans beaucoup de traditions tribales, les animaux, les oiseaux, les moissons et les plantes médicinales sont toutes des réalités vivantes et doivent être traitées avec respect, si l'on veut qu'elles soient vraiment efficaces pour les gens. Les indigènes croient que l'harmonie existait quand Dieu a créé le monde. « Quand le grand mystère a créé la terre et toutes les choses vivantes à sa surface, les gens et les animaux vivaient en paix »3. Cet idéal d'harmonie demande de chacun le respect de tous les autres existants, en évitant la violence. Tous les êtres vivants sont vus comme mutuellement interdépendants. Et c'est de fait le désir et la volonté de Singbonga (l'Esprit suprême) que de maintenir une relation harmonieuse, dans l'égalité des droits et la coexistence pacifique. Pas plus qu'autres, les humains n'ont droit de posséder exclusivement la terre. Les tribus des Ho parlent même d'histoires et d'expériences d'animaux sauvages, éléphants et tigres, qui ont obéi aux humains et sont repartis sur leur ordre, sans leur faire aucun mal, tant était harmonieuse leur vie-ensemble. La vision du monde des tribus considère la terre comme un système unique de parties en relation entre elles. Selon leur compréhension, le pourquoi de l'existence des humains était de prendre soin de la création. Il n'y a absolument aucune supériorité d'une catégorie sur l'autre, sauf dans le cas de Singbonga (l'Être suprême)4. La Gita souligne que le postulant doit développer une vision intégrale de la réalité et entrer

³ Jace Weaver (dir.), Defending Mother Earth: Native Americans' Perspectives on Environmental Justice. New York, Orbis Books, 1996, p. 35.

⁴ Cf. ibidem, p. 183.

avec elle en relation, consciemment et avec amour, afin « de percevoir tous les êtres dans le Soi et le Soi dans tous les êtres » (6, 29), afin de « voir le divin Seigneur en tous les êtres et tous les êtres dans le Seigneur » (6, 30). La *Gita* met en lumière le *sarvabhutahiterataha* (cf. 12, 4; 5,25) qui a une signification profonde puisqu'il est la passion aimante (*ratah*), pour le bien-être de tous les êtres.

Rta (l'ordre cosmique) et yajna (le sacrifice par lequel l'ordre se maintient), sont deux symboles étroitement liés qu'utilisent les Védas. Ils contiennent le concept d'existence harmonieuse de toutes choses dans l'univers. Dans son sens cosmique, rta est l'ordre voulu par Dieu (tant moral que cosmique) et la symétrie. C'est ainsi que se maintient le fonctionnement propre des réalités cosmiques, c'est-à-dire que la nuit succède au jour et l'été succède à l'hiver, etc. Selon cet ordre, il n'y a rien dans ce monde qui soit créé sans but. Une feuille et un rocher, tous deux contribuent au maintien de cet ordre. Dans un certain sens, rta peut être mis en équivalence avec dharma qui inclut la responsabilité de chacun envers chaque être. Celui qui vit selon la loi morale est protégé par la nature, et la nature lui est bienveillante.

Dans la compréhension holistique hindoue, les humains ne sont pas considérés comme des êtres isolés, mais comme des êtres en relation avec Dieu et le cosmos tout entier. Dans la compréhension selon *l'Advaïda*, *c'*est l'unique et même esprit qui est présent dans les êtres humains et l'univers matériel. Les humains ne sont pas des êtres surnaturels, incarnés sur terre pour la conquérir, la dominer et l'exploiter. Ils sont bien au contraire intrinsèquement reliés à tous les êtres de cette terre par un lien inaltérable et inséparable. Ils sont collectivement responsables pour maintenir et promouvoir l'harmonie cosmique (*rta*). Bien évidemment « la texture de la vie a plusieurs niveaux et les êtres humains ont une place spéciale dans leur propre domaine, en vertu de leur caractère moral, mais cela ne les place pas en dehors ou au-dessus de la nature »⁵. L'être humain est un « être dans et avec l'environne-

⁵ S. Subbarao, *Ethics of Ecology and Environment*. New Delhi, Rajat Publications, 2001, p. 260.

ment »⁶. L'une des leçons les plus fondamentales de la vision cosmothéandrique, c'est de voir les interrelations de toutes les choses entre elles.

La compréhension des diverses religions comporte souvent cette vérité que nous, humains, sommes là pour assurer notre unicité. Mais nous devons constamment nous souvenir que nous sommes frères et sœurs de la création dont nous partageons le drame et la vie. Nous sommes organiquement reliés avec le reste de la création puisque nous sommes créés à partir de la terre – adamah (Gn 2, 7). C'est pourquoi nous devons écouter la terre et les autres créatures afin de vivre une vie d'harmonie. Des gens comme Thomas Berry iraient même jusqu'à dire : « la terre peut exister sans nous. Nous ne pouvons pas exister sans elle »⁷.

Le salut, restauration de la relation perdue

Dans la pensée hébraïque, le salut n'est pas seulement une réalité historique mais aussi une réalité terrestre devant impliquer les dimensions sociopolitique et économique de la planète. Dans le psaume 36, 7, nous lisons : « Tu sauves hommes et bêtes ». Dans la lettre aux Éphésiens (1, 8-12) et aux Colossiens (1, 15-20), Paul affirme cette même vision du salut où « toutes choses » sont unies à Jésus-Christ qui est Seigneur de la création. Les humains n'obtiennent ni salut ni rédemption à moins qu'ils ne recouvrent leur lien intégral avec l'ensemble du cosmos. Et Paul élabore de nouveau ce salut cosmique lorsqu'il parle de la création tout entière (les humains compris) qui gémit en attente de sa libération (Rm 8, 18-23).

Le salut apparaît comme une restauration parfaite de la relation telle que voulue par Dieu lorsqu'il créa le cosmos et les humains en parfaite harmonie. Cela signifie que nous avons besoin de vivre une vie de relation holistique avec le cosmos. Le salut est donc

⁷ Ann Lonergan et Caroline Richards, (dir.), *Thomas Berry and the New Cosmology*. CT, Mystic Court, Twenty-Third Publications, 1987, p. 105.

⁶ Raimundo Panikkar, *The Vedic Experience: Manthramanjari*. London, Danton and Todd, 1979, p. 266.

constitué par une unité et une harmonie cosmothéandriques, aboutissement de telles relations holistiques. Vu d'une perspective écologique cosmothéandrique, le salut apparaît comme une vie d'harmonie où nous garantissons le *sarvabhutahiterataha* (le bienêtre de tous – *Gita* 12, 4; 5, 25) par une attitude de *lokasangraha* (maintenance de l'ordre du monde – *Gita* 3, 25). Les traditions tribales ont, elles-aussi, une telle compréhension holistique du salut, un salut essentiellement communautaire.

Appelés à être des intendants

Dans le second récit de la création (cf. Gn 2, 4 - 3, 24), de source yahviste, nous voyons le Seigneur plaçant les humains « dans le jardin d'Eden pour cultiver le sol et le garder » (Gn 2, 15). Tels des vice-rois d'un souverain, on espère des hommes et des femmes qu'ils soient justes, honnêtes et qu'ils rendent un réel service. Dans la compréhension musulmane, bien qu'ils soient parties intégrantes du réseau de la vie, les humains sont tout à fait uniques et significatifs puisque leur est donnée la capacité de discerner entre le bien et le mal⁸. Les actes d'un musulman doivent émerger de la justice, de l'amour et de la bienveillance. C'est en fait avec une intention de préservation que Dieu a octroyé à des humains le rôle de Khalifa (administrateur). Selon le mythe de la création Ho, lorsque la terre a été faite, les arbres et l'herbe ont poussé et la terre devint belle. Alors Singbonga dit: « Maintenant que dois-je faire pour la protéger ? » C'est alors que les humains furent créés afin d'assurer la protection et de prendre soin de hasa daru dumbu (la terre et la forêt) et des créatures d'une manière responsable.

Une alliance cosmique d'amour

L'alliance de Dieu avec le peuple était partie intégrante du plan de salut de Dieu envers l'ensemble du cosmos et de l'humanité. Le respect pour la souveraineté du Seigneur (YHWH), le soin de la

⁸ Cf. Sourate 25 al-Furqân (le discernement).

 $^{^{9}\,}$ Cf. Sourate 45 al-Jâthîya (assise sur les talons).

terre, la sensibilité aux besoins à la fois des animaux sauvages et des animaux domestiques, tout cela fait partie de la relation d'alliance (Ex 23, 10-12). C'est ainsi qu'on y trouve bon nombre de lois protégeant les animaux et les plantes : « Tu ne t'esquiveras pas, si tu vois l'âne ou le bœuf de ton frère tomber en chemin » (Dt 22, 4); et encore: «S'il se trouve devant toi sur ton chemin, n'importe où sur un arbre ou par terre, un nid avec des oisillons ou des œufs, et la mère couchée sur les oisillons ou sur les œufs, tu ne prendras pas la mère avec ses petits » (Dt 22, 6). L'alliance avec Noé et chacune des créatures l'accompagnant (Gn 9, 9-11) symbolise une alliance cosmique. Avec l'arc-en-ciel comme signe, cette alliance représente une vision cosmothéandrique et l'action salvifique de Dieu envers l'ensemble de la terre où lui-même ordonne à Noé de protéger la nature. Elle nous révèle en même temps le soin de Dieu pour sa création (cf. Gn 6, 11 – 9, 17). L'année sabbatique comprend le soin de la terre, l'attention envers le pauvre et la sensibilité aux besoins des animaux (Ex 23, 10-12).

Jésus, le libérateur cosmique

Lorsque nous regardons la vie de Jésus, nous voyons qu'il fut un être humain ordinaire qui marchait sur les chemins de Palestine et qui était certainement familier des plantes et des arbres, des fleurs et des fruits, des oiseaux et des animaux de cette contrée. Les évangiles décrivent le rôle significatif qu'a joué la nature dans sa vie, depuis sa naissance lorsqu'il fut couché dans une mangeoire (Lc 2, 7), visité par les bergers, des gens bien terre à terre (Lc 2, 8). Il aimait retrouver la sérénité du cœur dans les lieux sauvages (Mc 1, 13), instants qui le reconfirmaient dans sa mission. Il gravit les collines pour être en communion avec son Père (Mt 17, 1). Il prêchait depuis le sommet de la montagne (cf. Mt 5, 1 - 7, 29) ; la plupart de ses enseignements et miracles ont eu lieu sur les rives de la mer de Galilée (Mt 13, 1-52).

Ses paraboles étaient tirées de la nature et il utilisait des représentations venant de la nature, des images comme le soleil et la pluie, le sel et la lumière (Mt 5, 13-14), les oiseaux dans les airs (Mt 6, 26), les lys des champs (Mt 6, 28; Lc 12, 27), l'herbe (Mt 6, 30), les rai-

sins (Mt 7, 16), les bons arbres produisant de bons fruits (Mt 7, 17-18), la graine, les pierres, les renards (Lc 9, 58), la graine de moutarde (Mt 13, 31-32), les semailles (Mt 13, 4-9), la vigne (Jn 15, 1-17), la brebis perdue (Lc 15, 4-7) et les bergers (Jn 10, 1-15). Il est le bon berger (Jn 10, 11; Mc 6, 30-44) qui apporte la vie en abondance (Jn 10, 10). Dans sa prédication il s'identifie lui-même à l'eau (Jn 4, 13-14), au pain (Jn 6, 48) et à la lumière (Jn 8, 12). C'est par de telles images qu'il enseignait au peuple à adopter une attitude aimante envers la nature.

Appelant ses disciples à vivre une vie simple sur la terre en opposition à une culture consumériste, il les mit en garde contre les dangers de l'attachement et de la richesse. C'est pourquoi il leur laissa ces instructions : « Ne prenez rien pour la route, ni bâton, ni sac, ni pain ni argent ; n'ayez pas chacun deux tuniques » (Lc 9, 3). Sa position sur le consumérisme était telle que, selon ses dires, il sera très difficile à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu (Mc 10, 23).

Une spiritualité cosmothéandrique

Une spiritualité basée sur la vision cosmothéandrique induit une conscience plus profonde du sacré de toute la création. Elle conduit à vivre une vie d'harmonie, de respect et d'amour avec les humains et le cosmos, et donc avec Dieu lui-même. Cette spiritualité nous rappelle notre mission, notre devoir sacré, d'être des catalyseurs du déploiement de cette prise de conscience. C'est un mouvement qui nous appelle à abandonner notre attitude destructive et irrespectueuse envers la terre. C'est une spiritualité d'interdépendance et d'interconnexion où nous découvrons que nous sommes un élément du réseau qu'est la vie tout en réalisant qu'il nous faut être « cultivateur et gardien » (Gn 2, 15) de la création. Cette spiritualité affirme que la nature est sacrée, que la ravager est immoral et qu'en respectant et protégeant sa végétation, ses animaux et les humains qui l'habitent, nous nous protégeons nous-mêmes¹⁰. Elle témoigne aussi que l'on ne va pas à Dieu

-

¹⁰ Cf. Augustine Thottakara (dir.), Eco-Spirituality: Perspectives from World Religions. Rome, Centre for Indian and Inter-Religious Studies, 1995, p. VI.

uniquement par la prière et la méditation, les rituels et les sacrements, les écritures et croyances, mais aussi à travers le cosmos dans lequel nous vivons, évoluons et existons.

Les peuples indigènes représentent environ 4% de la population mondiale. Ils vivent en harmonie avec la Terre Mère et utilisent de façon créative les ressources de la nature sans les épuiser. Parmi ces populations, la conscience de la symbiose et de la relation intime ainsi que de la connexion avec la nature est centrale. *Jal, jamin, jangal* (eau, terre et forêt) sont tout à fait vitaux pour leur existence. La terre n'est pas propriété privée, mais bien plutôt un bien sacré, un don de *Singbonga* qui leur a été transmis par leurs ancêtres. C'est pourquoi, la terre ne peut être ni vendue ni achetée. Bon nombre de tribus tels les Mundas et les Oraons de Jharkhand dans le Nord de l'Inde, rendent hommage à la Terre Mère avant de commencer quelque travail que ce soit. Ces tribus vivent en harmonie avec toutes les créatures de la terre dont ils dépendent pour leur nourriture et leur habitat, et ils se considèrent eux-mêmes comme des éléments du réseau qu'est la nature.

Le cosmos comme famille étendue

Tout comme les traditions indigènes de vie harmonieuse, la philosophie et la spiritualité hindoues promeuvent la sacralité de la vie et l'attention envers la terre. Nos prophètes indiens conseillent de traiter toutes les autres espèces comme nos propres enfants (Srimad-Bhagavatam, 7.14.9). Chakra Samhita considère la destruction des forêts (vanaspati) comme l'un des actes les plus dangereux contre l'humanité et le cosmos. Dans Yajurved est stipulée une interdiction de tuer les animaux tandis que les servir est considéré comme une activité céleste : « Personne ne doit tuer les animaux utiles à tous et en les servant on obtient le ciel » (13.7). Il est conseillé au roi de punir les individus qui tuent des animaux : « Ô Roi! Tu ne dois jamais tuer des animaux comme les bœufs qui sont utiles pour l'agriculture ou les vaches qui nous donnent le lait, et tous les autres animaux; et tu puniras ceux qui tuent ou blessent de tels animaux » (Yajurved, 13.49). Dans Narasimhapurana, tuer et griller des oiseaux pour les consommer est considéré

comme un péché: « Ô humain méchant! Si tu grilles un oiseau, aller te baigner ensuite dans les fleuves sacrés, faire pèlerinage, offrir culte et *yajnas* ne servent à rien » (*Narasimhapurana* 13.44). « Celui qui blesse un animal inoffensif avec le désir d'y trouver son plaisir ne trouvera jamais le bonheur, qu'il soit vivant ou mort » (*Manusmriti*, 5.45). Il est dit que le Seigneur Kesava trouve son contentement dans une personne qui ne blesse ni ne détruit les créatures ou animaux qui ne parlent pas » (*Vishnupurana*, 3.8.15).

La spiritualité védique a promu un style de vie simple où la demeure idéale était une maison couverte de chaume pouvant résister à la pluie et au vent aussi bien qu'au froid et à la chaleur (AV 3.12.5). Le bétail, les vaches en particulier, n'était pas simplement considéré comme utile à la survie mais comme faisant partie de la famille. La vie agricole du peuple védique trouve son expression dans les hymnes qui décrivent le labourage et la récolte. L'agriculteur védique considérait le champ comme son ami (RV 3.57.1). Le serpent, le scorpion et toutes les autres créatures sauvages ont chacune leur place au sein de la Terre Mère. On priait afin que les humains ne croisent pas le chemin de ces créatures, ce qui aurait pu leur faire du mal à l'un comme l'autre (AV 12.1.46).

La sensibilité du peuple védique envers la nature est un défi pour les humains modernes. Avant de couper un arbre, un fidèle védique accomplit le rituel suivant: « Il place un brin d'herbe sur l'endroit où la hache va frapper, et ce brin d'herbe protégera l'arbre prenant sur lui la douleur de l'arbre »¹¹. On demande à la hache avec laquelle l'arbre sera coupé de ne pas affliger de blessure à l'arbre. « Avant de couper, le bûcheron implore le pardon de l'arbre pour les péchés qu'il commet. L'arbre est aussi prié de ne pas meurtrir la terre lors de sa chute »¹². De la même manière, avant d'édifier une maison, une personne védique se tourne-t-elle dans toutes les directions et demande la permission des oiseaux et des autres créatures présentes, les informant qu'il doit construire sa maison et leur demandant qu'ils lui pardonnent de troubler leur habitat.

¹¹ Charles Cummings, *Eco-Spiritualit*: Toward a Reverent Life. New York, Paulist Press, 1991, p. 52.

¹² *Ibidem*, p. 54.

Dans la religiosité populaire en milieu hindou, les rivières et les montagnes ont une grande signification religieuse. La chaîne himalayenne est considérée comme un dieu grand et bienfaisant et le fleuve Gange comme une déesse descendue sur terre grâce aux incessants efforts du roi Bhagiratha. La Mère Gange qui descendit des domaines célestes purifie ses adeptes de leurs péchés. Elle mène droit au paradis toute personne dont les cendres sont immergées en elle. Cette foi est si profonde que chaque hindou pieux voudrait que quelques gouttes du Gange puissent être déposées dans sa bouche avant qu'il ne rende son dernier soupir. Les autres fleuves tels Krishna, Narmada, Godavari et Yamuna sont eux aussi d'une grande signification religieuse.

La vertu d'une vie simple a toujours été prisée dans la société hindoue. La personne la plus respectée dans cette société est le *Sadhu*, le sage, qui vit à l'extérieur de la société normale, dans les forêts ou les grottes, ou pérégrinant à pieds d'une ville à l'autre. En tant que religion, l'hindouisme souligne que le bonheur authentique vient de l'intérieur et non des biens extérieurs.

La non-violence comme amour de la création

Dans le bouddhisme, la Terre Mère est considérée comme la place appropriée pour s'efforcer d'atteindre l'ultime étape du Nirvana. Bouddha ira jusqu'à dire que comme une mère fait toujours du bien à son enfant, de même doit-il en être de l'attitude des humains envers les créatures. Le Bouddha a interdit toute sorte d'action malveillante, même contre un arbre ou une plante. Après sa conversion, Ashoka se donna comme mission de réaliser une vaste plantation d'arbres et répandit le message de la non-violence (ahimsa) en inscrivant sur les troncs plusieurs messages de protection de l'environnement¹³.

Le Jaïnisme parle avec force des droits égaux pour tous les êtres dans la nature. Pour les jaïnistes, faire du mal à un être a pour conséquence de charger le *karma* de son auteur, entravant alors

_

¹³ Madhav Gadgil et Ramachandra Guha, *This Fissured Land*. Delhi, Oxford University Press, 1993, p. 88.

son avancée vers la libération. Autant que possible, les jaïnistes évitent les activités en lien avec la violence et suivent un régime végétarien. Leur penchant pour la non-violence est si intense que les moines et moniales balaient leur chemin afin d'éviter de causer du mal aux insectes.

Conclusion

Considérant le contexte indien avec sa pluralité de religions, d'ethnies et de cultures, le dialogue sur les questions d'écologie s'annonce très audacieux et enrichissant. Dans le contexte de violence et de haine communautaires, rassembler les gens sous la même ombrelle d'un dialogue écologique aura un impact immense sur chaque religion. Nos traditions indiennes disposent de profondes intuitions et d'une expérience de la pratique de la spiritualité d'identité avec la nature. « L'attention au bien-être de la planète est la préoccupation qui, espérons-le, rassemblera les nations et les religions du monde dans une communauté internationale et interreligieuse »14. Donnant la main aux autres religions, nous, chrétiens, devons rechercher ensemble l'inspiration pour affronter la crise écologique présente, crise morale avant tout. Dans le contexte de la crise environnementale, les religions ont un rôle majeur à remplir pour aider les gens à repenser et réorienter leur attitude, une attitude accompagnée d'une nouvelle prise de conscience et d'un sens de leur responsabilité envers la nature. Les religions ont la capacité d'apporter un tel changement d'attitude parmi les peuples. Que les grandes religions mondiales soient entrées en dialogue sur l'écologie constitue déjà un signe encourageant.

Jose Thayil

٠

¹⁴ Paul F. Knitter, One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility. New York, Orbis Books, 1996, p. 124.

Pour une approche doxologique de l'environnement

Bede Ukwuije

Bede Ukwuije est prêtre spiritain du Nigéria. Il est Professeur de théologie dogmatique et responsable de formation à la Spiritan International School of Theology (SIST) Attakwu, Enugu, Nigéria et Professeur invité à l'Institut Catholique de Paris. Il est le Directeur de Brottier Center for Mission and Spirituality, SIST, Enugu. Il est aussi Conseiller de la Province spiritaine du Nigéria Sud-Est. Parmi ses publications, signalons: Trinité et Inculturation, collection « Théologie à l'Université », Paris, Desclée de Brouwer, 2008 et The Memory of Self-donation: Meeting the Challenges of Mission, Nairobi, Paulines Publications Africa, 2010.

uand les medias parlent de changement climatique et de la destruction de la couche d'ozone, beaucoup d'Africains sont tentés de penser que c'est uniquement une affaire d'Occidentaux. J'ai une fois entendu un ami dire : « Ces gens-là doivent tout le temps inventer des problèmes qui n'existent pas ». Je lui ai fait remarquer que les saisons ne s'alternent plus de manière régulière ; que l'harmattan a presque disparu ; que, dans nos villes, le ciel bleu et la lune ont disparu sous les nuages de fumées dégagées par la pollution de voitures et de pneus constamment brûlés par les mécaniciens et que les maladies se multiplient chaque jour à cause de l'air pollué que nous respirons. La réalité est que le monde connaît un degré alarmant de dégradation écolo-

gique. Le deuxième Synode pour l'Afrique en a pris acte¹. La tragédie, c'est que beaucoup de personnes ne savent pas ce qui se passe ou ne veulent pas le savoir, et beaucoup de ceux qui savent n'ont pas le courage de faire face à ce défi.

L'objectif de cette réflexion est de proposer une interprétation théologique des crises actuelles de l'environnement². Elle veut proposer une nouvelle attitude à l'égard de l'environnement en tant que création de Dieu confiée au soin de l'être humain. La conviction affirmée ici peut être formulée comme suit : Il s'agit moins d'une crise de l'environnement naturel causée par les êtres humains que d'une crise spirituelle des êtres humains eux-mêmes. La crise est due à l'incapacité de l'homme à accueillir le monde comme don de Dieu et à se comprendre comme étant au service de ce don³. Comprendre le monde comme création de Dieu conduira à une *approche doxologique* de l'environnement, c'est-à-dire rendre gloire à Dieu à travers le respect et le soin de la création.

Il convient d'abord de mesurer l'ampleur de la crise de l'environnement comme crise spirituelle de l'être humain. Ensuite, j'exposerai l'idée de la création comme œuvre de Dieu confiée à l'homme. Enfin, une approche doxologique de l'environnement sera proposée comme solution à la crise qui nous occupe.

Synodus Episcoporum, II^e Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques, 4-25 octobre, 2009, propositions 22 & 29.

² Ces réflexions reprennent quelques éléments de mon récent article, « Befriending the Earth. Towards a Doxological Approach to the Environment », in *African Journal of Contextual Theology*, Spiritan International School of Theology, Attakwu-Enugu, Nigeria. Vol 2, June 2010, pp. 17-27.

³ Nous nous inscrivons dans la thèse proposée il y a quelques années par Jürgen Moltmann, *Dieu dans la Création*, *Traité écologique de la création*, collection « Cogitatio Fidei », 146, Paris, le Cerf, 1988.

La crise de l'environnement comme crise spirituelle

La II^e Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Evêques a fait le constat suivant :

Nous constatons que de nombreux êtres humains, à tous les niveaux, continuent à maltraiter la nature et à détruire le monde si beau donné par Dieu par l'exploitation des ressources naturelles au-delà de ce qui est acceptable et utile. Il y a une détérioration irresponsable et une destruction insensée de la terre, qui est « notre Mère ». En complicité avec ceux qui exercent le leadership politique et économique en Afrique, certains hommes et femmes d'affaires, des gouvernements, des groupes de compagnies multinationales et transnationales s'engagent dans des transactions qui polluent l'environnement, détruisent la flore et la faune, la nature et les forêts, y compris les mammifères, causant ainsi une érosion et une désertification sans précédent de larges zones de terre arable. Tout cela menace la survie de l'humanité et l'écosystème tout entier⁴.

Chaque mot dans cette déclaration mérite d'être médité. Contentons-nous de dire que le désastre écologique actuel est provoqué en partie par les êtres humains qui, au lieu de prendre soin de la nature comme don de Dieu, l'exploitent « au-delà de ce qui est acceptable et utile » pour des raisons économiques et égoïstes. Certains scientifiques pourraient considérer ce diagnostic trop sévère. Est-il raisonnable de dire que l'homme est la cause des séismes, des tsunami, des glissements de terrain, etc. ? Il n'en est peut-être pas le principal responsable, mais on doit en tout cas prendre au sérieux la part de l'homme dans les désastres écologiques. Théologiquement, la question est de savoir comment l'être humain auquel Dieu a confié la création s'est retourné contre Lui pour exploiter cette même création. Essayons d'y répondre à partir de deux contextes : l'Occident et l'Afrique.

⁴ II^e Assemblée spéciale pour l'Afrique, proposition 22.

L'autofondation de l'homme moderne

La crise actuelle prend un nouveau relief quand elle est examinée à la lumière de l'éclipse de Dieu dans le monde moderne considéré comme produit de l'homme. C'est Dietrich Bonhoeffer qui a dit que l'homme moderne veut vivre *Etsi Deus non daretur*, comme si Dieu n'existait pas. Le théologien allemand Eberhard Jüngel décrit cette crise comme une conséquence de la recherche d'autonomie. L'homme moderne s'est fait la mesure de toute chose. Il écrit :

On peut caractériser absolument les temps modernes en ce que le passage s'y accomplit d'un monde naturel qu'on accommodait aux besoins par le travail, à un remplacement de la nature de plus en plus exploitée par la construction de la production d'un monde artificiel. Mais par cette transition d'un travail façonnant le monde par l'homo faber à la construction et fabrication du monde, le rapport autrefois bien ordonné entre expérience de Dieu, du monde et de soi-même a été sensiblement perturbé. Si autrefois Dieu était ressenti comme éternellement subsistant, le monde par contre comme passager, et l'homme comme un être placé entre Dieu et le monde, [....] le monde des temps modernes, depuis qu'il a commencé à devenir de plus en plus ce que l'homme fait de lui, met [....] Dieu de côté. Le monde s'impose comme œuvre de l'homme à la place de Dieu⁵.

S'étant érigé en mesure de toutes choses, l'être humain moderne en arrive à l'affirmation de la non nécessité de Dieu. Le résultat de cette éclipse de Dieu paraît à première vue favorable à l'homo faber, car il peut dominer le monde qu'il fabrique à son image. Jüngel constate néanmoins les paradoxes de cette conception de la personne humaine. L'homo faber, voulant tout garantir, n'arrive plus à expérimenter Dieu comme *mystère du monde*. Autrement dit, il n'arrive plus à expérimenter le monde comme une réalité créée, comme l'œuvre de Dieu. Cela expliquerait pourquoi l'être humain moderne n'arrive plus à gérer les contradictions du monde qui se confondent avec ses propres contradictions⁶. Il n'arrive plus à distinguer entre Dieu et l'être humain, entre le Créateur et la créature.

⁵ Eberhard Jungel, *Dieu Mystère du monde*, tome 1, collection « Cogitatio Fidei », 116, Paris, le Cerf, 1983, p. 79-80.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 81(68).

Puisqu'on ne parvient pas à distinguer entre le Dieu créateur et l'être humain créé, il devient difficile de distinguer entre la personne et son œuvre. La valeur de la personne humaine se retrouve réduite à sa capacité de production. Cela va de pair avec l'incapacité à distinguer entre les valeurs de l'agir et la dignité de l'être humain. La personne est assujettie à la catégorie des valeurs. L'être humain croit ainsi pouvoir atteindre son humanité par une autovalorisation sous la forme de la réalisation de soi⁷. Et par voie de conséquence, on en vient à dévaloriser ceux qui ne peuvent pas suivre la frénésie du monde technique.

Jüngel fait valoir que la catégorie de *l'autoréalisation* est bibliquement comprise comme le péché. La vie authentique n'est pas l'autoréalisation. C'est Dieu au contraire qui en devenant humain justifie, c'est-à-dire rend humain ceux vers qui il vient. D'où la nécessité pour l'anthropologie théologique de maintenir la primauté de l'action de Dieu pour la compréhension de l'humanité de l'être humain.

La pollution de la terre en Afrique

Les traditions africaines considèrent la nature comme sacrée. La terre est sacrée ; elle est sous la protection d'une déité particulière. Chez les Igbo du Nigéria, *Ala*, la déesse de la terre, est beaucoup plus révérée que toute autre déité. Certains arbres sont considérés comme sacrés parce qu'ils établissent le contact entre les mondes visible et invisible. Je me rappelle qu'il a fallu plusieurs années de palabre avant que les anciens de mon village acceptent de couper un arbre (*iroko*) dans les années 70. Ils avaient bien vu que l'arbre était dans la trajectoire d'une nouvelle voie expresse. Ils savaient aussi que le bois de l'arbre prisé pour le bâtiment allait leur rapporter de grosses sommes d'argent. Néanmoins, ils ne voulaient pas perdre de vue le fait que cet arbre constituait la présence d'un ancêtre parmi eux et du coup, le couper pouvait conduire toute la communauté au désastre. Quand ils ont vu qu'il était finalement

⁷ Cf. Eberhard Jüngel, « Ma théologie, en quelques mots », dans Études théologiques et religieuses, 77(2002)2, p. 272-234 (229-230).

nécessaire de couper cet arbre, ils ont invité toute la communauté à une cérémonie de pardon afin d'apaiser l'ancêtre qui allait être délogé de sa demeure.

Cette sagesse semble faire défaut à l'Afrique contemporaine. Aujourd'hui, personne ne fait de *mea culpa* avant de couper les arbres de la forêt. L'exploitation des bois et de la faune en Afrique au niveau industriel est alarmante. Personne ne se confesse pour avoir déposé des déchets polluants sur les routes ou même au centre des cités. Les gens importent de vieilles voitures polluantes et de vieux ordinateurs d'Europe, d'Asie et des États-Unis. Les marchés et les appartements sont remplis de petits groupes électrogènes dont les fumées toxiques envahissent l'atmosphère. Le caractère sacré de la terre et de la nature en général est en train de s'éroder sous nos yeux.

La solution à ce problème sera d'ordre spirituel et moral. Elle réside dans la capacité de l'être humain à discerner le monde comme création de Dieu et l'être humain comme son intendant.

Le monde comme création du Dieu trinitaire

Que disons-nous lorsque nous confessons dans le *Credo* que Dieu est créateur du monde ? Jürgen Moltmann suggère d'intégrer dans la réponse à cette question le sens du mot écologie⁸. Il est composé de deux mots grecs : *oikos* (habitat, maison) et *logos* (discours, doctrine). L'écologie signifie donc la science de la maison. Or une maison est une demeure, un lieu où l'on habite. On pourra dès lors trouver un lien entre l'écologie et la théologie de la création dans la mesure où la foi chrétienne ne considère pas le monde seulement comme création de Dieu mais aussi comme demeure de Dieu; lieu où Dieu se manifeste. La théologie de la création est donc le discours qui montre comment Dieu, par son Esprit Saint, habite et tient ensemble sa création tout entière et chaque individu. Plus encore, Dieu par son Esprit Saint montre que toute la création est destinée à la gloire de Dieu, à la réconciliation en Dieu.

•

⁸ J. Moltmann, o.c., p. 8.

Autorisation à conquérir et à dominer ?

On dit souvent que l'être humain est la couronne de la création ou encore que la création est faite pour l'être humain. L'injonction de la Genèse de « cultiver le sol et le garder » (2, 15) est souvent comprise comme une autorisation à conquérir et à dominer la terre. Il faut déconstruire cette vision anthropocentrique de l'univers.

La Bible dit que Dieu a créé le monde et tout ce qu'il contient. Et Dieu s'est réjoui de son œuvre. Il n'a pas créé que les êtres humains, mais aussi les plantes, les arbres, les animaux, etc. Il prend soin de chacune de ses créatures et celles-ci participent à sa gloire. Les êtres humains sont appelés à respecter les arbres (cf. Dt 20, 19-20) et les animaux (cf. Ex 3, 12 et Dt 26, 6-7. 25,4). Dieu prend soin de tout, même des plus petites herbes dans les champs. L'injonction de cultiver le sol et de le garder renvoie à la parenté de l'être humain avec la création et non à la domination sur la création. Le mot hébreu avad signifie aussi le service et la participation à l'adoration de Dieu. Moltmann dit clairement que la couronne de la création n'est pas l'être humain mais le Sabbat. Certes l'homme est créé à l'image de Dieu et de ce fait occupe une place spéciale dans la création. Toutefois, il se tient ensemble avec les autres créatures dans le même hymne de louange à la gloire de Dieu.

Plusieurs psaumes attestent cette réalité. Le psaume 8 note que la majesté de Dieu est chantée au ciel et sur toute la terre. L'homme occupe une place spéciale parmi les créatures : fait un peu moindre qu'un dieu, il est au-dessus des anges. Comme eux et de concert avec la lune et les astres, les bœufs et les brebis, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, il chante la gloire de Dieu (Ps 19 et 104). Le Cantique des trois enfants dans le livre de Daniel (Dn 3, 51-90) se présente comme le sommet de la jubilation de toute la création à la gloire du créateur.

Membres de la communauté de la création

La création n'est pas seulement faite pour la gloire de Dieu sur la terre, elle est aussi destinée à l'éternité en Dieu. La foi en la résurrection atteste que Dieu est la destinée de toute la création, et la

résurrection la preuve que Dieu prend soin de sa création. Cette vérité s'est révélée clairement dans la résurrection de Jésus Christ. De fait, la foi en Dieu comme créateur s'est consolidée au fur et à mesure que les chrétiens méditaient le mystère de la mort et de la résurrection de Jésus Christ. C'est là aussi qu'ils ont discerné la rédemption eschatologique de toute la création en Christ et par conséquent que la création trouve son fondement en Christ. C'est ce que Paul chante dans la lettre aux Éphésiens comme dans celle aux Colossiens: tout a été fait par le Christ et pour lui et il est l'image du Dieu invisible et le premier né de toute la création (cf. Ep 1, 1-9 et Col 1, 15-16). Cela rejoint la tradition juive qui reconnaît une communauté de destin entre les êtres humains et l'ensemble des êtres créés (cf. Gn 3, 17-19). C'est sur la base de cette communauté de destin que Paul proclame que l'ensemble des êtres créés auront part avec les êtres humains à la restauration de toutes choses en Christ (Rm 8, 19-27)9.

La Bible atteste que Dieu est présent à sa création : l'Esprit Saint habite l'univers. Cela montre que Dieu n'est pas indifférent à la souffrance de la création. L'Esprit Saint (*Ruah*) était présent au commencement pour créer de l'espace pour l'émergence de la parole créatrice (cf. Gn 1 et 2). Ce même Esprit est le souffle que Dieu a mis dans l'être humain. Tout ce qui vit le doit au souffle de l'Esprit de Dieu (Ps 104, 29-30). Dans la littérature prophétique, l'Esprit est la puissance du devenir des temps nouveaux. C'est cette puissance qui a guidé Israël dans le passé tout au long de la traversée du désert et qui sera l'espérance de sa rénovation future. La présence fidèle de l'Esprit parmi le peuple est le signe de l'alliance de Dieu avec son Peuple (cf. Is 63,10-14). Dans la communauté du Christ, l'Esprit est la puissance qui justifie le pécheur et redonne la vie à ceux qui sont morts. Le don de l'Esprit est le don de la vie éternelle.

À partir des réflexions ci-dessus, nous pouvons affirmer que l'univers n'est pas un système clos abandonné à lui-même, et encore moins le produit de l'être humain. En tant que créature de

⁹ Cf. Denis Edwards, « Eucharist and Ecology », dans *Sedos Bulletin*, 41(2009) 7/8, p.184.

Dieu, l'univers est ouvert à Dieu et son futur est en Dieu. L'être humain est invité à se comprendre comme membre de la communauté de la création.

La louange de Dieu et le soin de la terre

La découverte de cette parenté avec toutes les créatures de la terre engage aussi l'être humain à expérimenter le monde comme lieu de la manifestation de la gloire de Dieu. St Maxime le Confesseur parle du monde comme d'un magnifique autel sur lequel les êtres humains rendent gloire à Dieu. Comment aimer Dieu sans aimer les arbres, les fleurs, les animaux et la beauté de la création? Comme le dit Sa Béatitude Bartholomew de Constantinople, nous serons jugés sur la tendresse et le respect que nous manifestons à l'égard de la nature¹⁰.

J'attends le jour où dans les Églises, on priera pour nos rivières polluées comme on prie pour les pauvres. Pourquoi ne prierait-on pas pour les forêts africaines pillées par les industriels tout comme on prie pour les opprimés ? Et si on priait pour les animaux malmenés tous les jours comme on prie pour les malades ? Cela impliquera que l'on comprenne que la destruction de l'environnement et de l'écosystème est un péché et que ce que l'on fait à l'un des plus vulnérables des créatures est fait à Dieu luimême.

Cette louange à Dieu à travers la tendresse à l'égard de la terre se traduira par des actions concrètes. Le deuxième Synode pour l'Afrique a fait les propositions suivantes :

Pour rendre la terre habitable au-delà de la génération actuelle et en garantir un respect durable et responsable, nous en appelons aux Églises locales :

 qu'elles promeuvent l'éducation et la prise de conscience du problème de l'environnement;

-

Voir la contribution du Patriarche Bartholomew de Constantinople dans Olivier Abel et alii, Éthique et changement climatique, Paris, le Pommier, 2009, p. 192-196.

- qu'elles persuadent leurs gouvernements locaux et nationaux pour qu'ils adoptent des politiques et des règlementations contraignantes pour la protection de l'environnement, et promeuvent d'autres sources d'énergies renouvelables;
- qu'elles encouragent tout le monde à planter des arbres et à traiter la nature et ses ressources avec respect, en raison de la sacralité de la nature et du bien commun, dans la transparence et le respect pour la dignité humaine¹¹.

Conclusion

La crise actuelle de l'environnement est liée à une crise spirituelle plus profonde : la difficulté qu'éprouvent les êtres humains à comprendre le monde comme créature de Dieu et l'être humain comme membre de la communauté de la création ainsi que son intendant. Accueillir la création comme demeure de Dieu implique une nouvelle attitude à son égard. Cela implique la solidarité avec les différents éléments de la nature et la tendresse ainsi que le respect à l'égard de la terre tout entière. Plus encore, le soin de l'environnement sera une manière de rendre gloire au Dieu Créateur.

Bede Ukwuije

210

¹¹ II^e Assemblée spéciale pour l'Afrique, proposition 22.



Pour une inculturation réussie de l'Évangile

Un apport de l'ingénierie sociale

Christian de la Bretesche

L'auteur est prêtre spiritain et a été affecté pour la première fois au Congo Brazzaville en 1963 comme aumônier des étudiants. De 1968 à 1980, il a exercé dans le milieu des musiciens africains expatriés en France. Rentré au Congo en 1981, il se mit au service de l'hebdomadaire la Semaine Africaine et de la pastorale des jeunes à Brazzaville. En 1989, en pleine période d'« ajustement structurel », une équipe de jeunes chrétiens en fin de parcours universitaire crée avec le P. Christian le Forum des Jeunes Entreprises du Congo (FJEC) dont la devise est « Entrepreneurs ou chômeurs il faut choisir! » En vingt cinq ans, dont dix en proie à des troubles sociaux, le FJEC et son institution de microfinance, la CAPPED, sont devenus une ONG de référence en République du Congo active à Brazzaville, Pointe Noire, Dolisie et Ouesso. Son objectif est de faire reculer la pauvreté par l'initiative économique et pour faire leur place aux acteurs non-gouvernementaux dans l'élaboration des politiques publiques.

ans le présent article, je me propose de traiter de la problématique de la relation entre l'expérience religieuse chrétienne (la nouveauté évangélique vécue et annoncée) et chaque culture particulière entendue en un sens socio-anthropologique qui sera précisé chemin faisant. Si l'on admet que l'être humain est un être culturel et que toute communauté humaine se définit par des déterminations sociologiques essentielles, c'est-à-

dire par une culture particulière qu'elle produit, reproduit et régénère sans cesse d'une génération à l'autre, on peut avancer l'axiome que l'expérience religieuse fait nécessairement partie de la culture particulière de la société. D'où la proposition qui fait l'objet de notre réflexion : la qualité et la fécondité de la communication du message évangélique requièrent que l'on prenne en compte la dimension culturelle de l'ensemble de ce processus. En effet, dans la mesure où la communication du message évangélique a pour enjeu essentiel une transformation radicale de l'expérience humaine, elle implique par le fait même un processus de mutation culturelle.

Une gestion compétente de ce processus suppose le développement de compétences en matière d'ingénierie de l'accompagnement des mutations culturelles. En d'autres termes, pour exercer notre mission apostolique d'une manière plus compétente, plus « professionnelle », nous devons nous doter des moyens théoriques et techniques de la prise en compte de la dimension culturelle de la communication de l'Évangile. Une approche purement spéculative et incantatoire ne suffit plus! Voilà pourquoi je propose un cadre conceptuel et théorique permettant de modéliser les mécanismes en jeu à travers les processus de mutation culturelle qui pourra être utile à l'accompagnement de ce processus.

L'ingénierie sociale, qu'il faut bien considérer comme une science appliquée, certes non encore suffisamment développée, ne dispose pas des concepts opératoires qui lui permettraient de se doter de dispositifs techniques et d'intervenir sur les chantiers de l'accompagnement des mutations culturelles avec la pertinence que l'on attendrait de cette profession relativement nouvelle. En vue de contribuer à combler ces lacunes, nous proposons dans les pages qui suivent une esquisse de cadre conceptuel et théorique ressortissant à une approche sociologique des phénomènes culturels et permettant d'identifier d'abord des éléments concrets, en relation systémique, constitutifs et structurateurs d'une culture particulière, et ensuite d'analyser sur la base de données empiriques un processus de mutation culturelle, par exemple dans le contexte des sociétés africaines dites en développement. Ce cadre est mobilisé dans un deuxième temps pour esquisser les lignes directrices d'une démarche apostolique créatrice, intégrant les moyens d'action de l'ingénierie sociale, soucieuse de créer les conditions favorables à une inculturation féconde du message

évangélique dans les différents contextes culturels des sociétés humaines.

L'analyse et la gestion de situations de mutation culturelle

Le cadre conceptuel et théorique dont nous esquissons ici les grandes lignes, a été élaboré à partir d'un travail de terrain mené au Congo-Brazzaville tant sur le chantier de l'appui à l'insertion économique par l'initiative économique et sociale que sur celui de la communication du message évangélique.

Contexte

Animateur depuis vingt ans avec une équipe de jeunes cadres congolais d'une ONG ayant pour vocation d'aider les gens à créer leur propre emploi en entreprenant dans un champ déterminé de la vie sociale et économique, nous avons souvent entendu répéter que les Africains au sud du Sahara n'avaient pas de « culture d'entreprise ». Nous avons en effet rencontré sur le terrain des obstacles d'ordre culturel dans nos tentatives d'initier des individus à la démarche et au risque « d'entreprendre » au sens moderne du terme¹. L'entrepreneur congolais nous faisait l'impression d'être dans son milieu familial, comme dans son milieu social en général, et dans son environnement politico-administratif, un « mutant », une personnalité incomprise et, en tout cas, mal assumée.

Dans le même temps, nous avons rencontré la « religion » pour le meilleur et pour le pire sur les chantiers de l'inculturation de la démarche entrepreneuriale en milieu congolais. Et nous avons pris conscience de ce que la communication du message évangélique posait également des problèmes d'ordre culturel renvoyant les

L'entreprise est le « risque » pris par son (ses) promoteur(s) d'exploiter une « innovation » génératrice de « surplus » en réponse au « besoin soigneusement identifié » d'une clientèle solvable, grâce à la mise en place d'un « système » de production et de commercialisation « capable de rémunérer » son personnel et ses fournisseurs, dans le respect de son « environnement » et de la « législation en vigueur ». Cette définition extraite du thésaurus de notre organisation est à elle seule un programme culturel intégrant un ensemble complexe d'innovations majeures. acteurs du terrain (les agents pastoraux) à la mise en œuvre des mêmes concepts opératoires.

Aussi est-ce à ce double titre de conseil en création d'entreprise dans le contexte africain et de prêtre missionnaire, évidemment intéressé au problème de l'impact culturel de l'annonce de la nouveauté évangélique dans un pays comme le Congo, que nous avons essayé de comprendre et d'analyser.

Enjeux pratiques

On ne peut agir sur les chantiers de l'accompagnement des mutations culturelles sans disposer d'un outil approprié de diagnostic culturel. Le cadre conceptuel ici proposé, encore au stade de simple esquisse, apporte quelques bases théoriques nécessaires pour l'élaboration de ce type d'outil d'ingénierie sociale. On pourrait sur ces bases mettre au point des grilles de collecte et d'analyse de données empiriques permettant *en premier lieu* de diagnostiquer les problèmes d'ordre culturel que peuvent poser au sein d'une société en développement des innovations sociales, économiques ou technologiques, *deuxièmement* d'élaborer des stratégies pour aider à les surmonter (= en faciliter l'inculturation) et *finalement* de pronostiquer a priori et d'évaluer a posteriori l'impact culturel d'un tel projet de développement local.

L'unanimité culturelle

Quand on dit culture d'entreprise, culture particulière ou culture congolaise, de quoi parle-t-on exactement? Pour que l'entreprendre au sens moderne du terme trouve sa place aujourd'hui dans les cultures africaines subsahariennes en mutation et y bénéficie de la dynamique sociale sur laquelle les nouveaux entrepreneurs pourraient prendre appui, qu'est-ce qui devrait et pourait changer dans ce « culturel-là »?

Quand la culture particulière d'un groupe humain – d'une communauté stable de personnes parties prenantes d'un « vivre ensemble spécifique » – est en situation de mutation, de confrontation à une innovation, de résistance à cette innovation ou simplement de crise face à elle, à quel niveau de la complexité de cette culture particulière l'observateur extérieur pourra-t-il identifier les symptômes du problème et dans une certaine mesure ses causes et

même, jusqu'à un certain point, ses principes de solution? En d'autres termes, jusqu'à quel point peut-on : (i) comprendre comment fonctionne cet organisme social vivant que nous appelons une culture particulière, (ii) agir éventuellement sur celle-ci, ou du moins l'accompagner dans son évolution, avec une certaine efficacité? Telles sont les questions que nous nous sommes posés et qui sont au point de départ de notre réflexion et de notre recherche.

Il existe des centaines de définitions de la « culture » plus ou moins philosophiques, plus ou moins idéologiques, plus ou moins scientifiques. Nombre de ces définitions ont, n'en doutons pas, le mérite d'éclairer d'un certain point de vue cette spécificité de la nature humaine de générer le milieu culturel toujours en voie de complexification dans lequel elle se déploie avec toutes ses potentialités. L'une de ces définitions nous est apparue particulièrement proche de notre démarche : celle qui a été proposée par Guy Rocher dans un ouvrage publié en 1968 et plusieurs fois réédité ensuite. « Nous pourrions définir la culture comme étant un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte »².

Il reste que, si pertinente qu'elle soit, cette définition est formulée à un niveau d'abstraction qui demeure peu opératoire pour qui cherche à mettre au point un outil conceptuel susceptible d'avoir une prise réelle sur les phénomènes culturels. Pour la rendre opératoire, il serait nécessaire de spécifier ce que recouvre concrètement l'expression « manières de penser, de sentir et d'agir » de telle sorte que l'on puisse aboutir à des concepts renvoyant à des catégories de données précises, empiriquement identifiables et sur lesquelles il soit possible d'agir. C'est ce que nous avons entrepris sur le chantier de l'appui aux créateurs d'entreprises en République du Congo. De ce point de vue, nous considérons que l'on peut observer l'existence d'une culture particulière lorsqu'une communauté de personnes, à la faveur d'un vivre ensemble vécu dans la durée, expérimente une certaine unanimité caractéristique qui est précisément leur culture.

-

² Cf. Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Hurtubise HMH, 1992³, p. 101-127.

À condition de respecter l'analogie qui s'impose, on pourra considérer que l'expérience de l'unanimité culturelle peut être vécue au niveau d'une nation, d'un groupe ethnique ou linguistique, d'une collectivité territoriale, d'un groupe professionnel, d'une classe sociale, d'un parti politique, d'une confession religieuse, d'une entreprise, d'un institut religieux ou de toute autre forme spécifique du vivre ensemble. Nous avons fait l'hypothèse que cette unanimité spécifique vécue dans la durée était déterminée par des fonctions sociales précises, régulatrices de la vie collective, et nous nous sommes alors demandé quelles étaient ces fonctions sociales. Nous en avons identifié six, co-fondatrices de toute culture particulière et dont toutes les autres fonctionnalités nous sont apparues comme des modalités.

- 1. Les fonctions de communication interne qui engendrent les *langages*.
- 2. Les fonctions de coordination de l'agir ensemble (les manières de...) qui engendrent les *modèles*.
- 3. Les fonctions d'attribution et de partage des compétences et des pouvoirs qui engendrent les *rôles*.
- 4. Les fonctions de rémunération, d'échange, d'évaluation et de choix qui engendrent les valeurs.
- 5. Les fonctions d'habitation en commun (d'appropriation) d'un espace-temps qui engendrent les *repères spatio-temporels* (le « nous-icimaintenant »).
- 6. Les fonctions de promotion du bien commun qui engendrent les critères de *l'appartenance* (le « nous » en face des « autres »).

L'appartenance à une culture particulière consiste donc dans la jouissance partagée de cette forme spécifique d'unanimité vécue dans la durée au sein d'une communauté humaine déterminée. Cette unanimité se construit autour de plusieurs composantes : de l'usage des mêmes langages, de la mise en œuvre des mêmes modèles, de la reconnaissance des mêmes rôles, de la référence aux mêmes valeurs et aux mêmes repères spatio-temporels, et de la promotion d'un bien commun unanimement appréhendé. Ces six voies d'accès au vécu caractéristique d'un groupe humain déterminé sont inséparables les unes des autres. Le besoin de communiquer qui engendre les langages, les exigences collectives d'efficacité qui engendrent les modèles, la nécessité de répartir les compétences et les pouvoirs qui engendre les rôles, l'évaluation consensuelle des coûts relatifs, des rémunérations attendues et des intérêts, qui engendre les valeurs, l'habitation collective d'un espace et d'un temps collectivement appropriés et le discernement partagé des enjeux d'un bien commun spécifique, sont rigoureusement intégrés dans le vécu du groupe, au point qu'il est impossible de prendre en compte ou de remettre en cause l'une de ces composantes sans être renvoyé aux cinq autres. Les êtres vivants sont des êtres complexes. Une culture particulière est une structure sociale vivante.

L'unanimité culturelle et l'inculturation

On nomme inculturation le processus suivant lequel de *nouveaux* langages, modèles, rôles, valeurs, repères spatio-temporels, et une *nouvelle* appréhension de leur bien commun se trouvent durablement intégrés au vécu caractéristique d'une communauté humaine dont les membres continuent, en dépit de ces mutations et à travers elles à s'identifier et à s'agréger à un « nous » psychologiquement et sociologiquement structuré et structurant.

L'origine d'un processus d'inculturation ou d'une mutation culturelle peut être *endogène*, fruit de dynamiques internes d'innovation ou des initiatives de personnalités indigènes novatrices. Cette origine peut aussi être *le fruit d'influences extérieures s'* exerçant sous la forme de la démonstration ou sous la forme d'une contextualité contraignante (militaire, politique, administrative, économique, environnementale). L'évolution culturelle de la plupart des sociétés humaines est largement liée à l'histoire de la rencontre des cultures en mutation et des influences réciproques asymétriques qu'elles exercent les unes sur les autres. C'est aussi l'histoire d'une civilisation mondiale émergeant de fait de la rencontre inévitable et souvent dramatiquement violente des cultures en mutation.

Le Congo a été soumis par la colonisation à une contextualité hyper contraignante et a eu à inculturer en un temps extraordinairement bref une masse considérable et difficilement assimilable de nouveaux langages, modèles, rôles, valeurs, repères spatio-temporels ainsi que de nouveaux défis concernant le bien commun. Processus qui ne s'est pas réalisé selon une dynamique interne de complexification de la société, mais sous l'impact d'un ensemble de contraintes extérieures perçues comme envahissantes.

Cultures premières et cultures secondes

Les anthropologues sont partis à la découverte de *cultures ancestrales* que leur isolement et les contraintes de leur environnement naturel avaient préservées des influences extérieures. Confinées chacune sur son territoire, liées à des logiques économiques et sociales de survie, parvenues à des niveaux remarquables de cohérence interne et d'adaptation à leur milieu naturel, de telles cultures bénéficient d'un unanimisme vital qu'elles imposent à leurs membres et qui résiste à toute innovation, suspectée a priori de mettre en péril l'unanimité du groupe et sa survie.

Les cultures premières

On peut appeler *cultures premières*³ les vécus collectifs de tels groupes humains. Chaque nouveau membre de la communauté y est initié depuis le jour de sa naissance jusqu'à l'âge où, devenu adulte, il est pleinement socialisé au sein du groupe, expert en langages consacrés, héritier de modèles et de rôles qu'il transmettra à la génération suivante, gardien loyal des valeurs, promoteur du respect et de l'évaluation consensuelle sur laquelle reposent l'harmonie et la paix de la communauté, défenseur de son territoire et gardien de sa mémoire et enfin habilité à siéger en responsable lors des conseils en charge de discerner les voies et moyens du bien commun à promouvoir.

Il ne faut cependant pas en conclure que les peuples confinés dans leur culture première n'ont connu au cours des siècles aucune sorte d'évolution et qu'ils n'ont pas d'histoire. Une culture est toujours fille du temps vécu et des événements qui font date dans ce vécu collectif : migrations, découvertes agricoles, progrès réali-

⁻

Les concepts de culture première et de culture seconde ont été, à notre connaissance, introduits en anthropologie et en sociologie de la culture par Fernand Dumont (voir son ouvrage *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1968). Cependant, chez le sociologue canadien, l'élaboration de ces concepts s'inscrit dans un cadre théorique plus philosophique et spéculatif que proprement scientifique et pragmatique. Nous tentons, pour notre part, de ramener la dialectique de la culture première et de la culture seconde sur le terrain des faits sociaux observables et constructibles pour une sociologie de la culture débouchant sur l'action, autrement dit articulée sur les enjeux liés au développement d'une véritable ingénierie sociale (une ingénierie de la gestion des phénomènes sociaux) à laquelle elle devrait apporter les bases théoriques indispensables à toute action rationnellement contrôlée.

sés dans les techniques de la chasse et de la guerre, rayonnement de personnalités exceptionnelles, développement de palabres ordinaires en jurisprudences de plus en plus élaborées, préservation savante de la paix sociale contre la récurrence du désir mimétique et de sa violence endémique. Les cultures premières ont chacune leur histoire dont elles sont les fruits. Pour la plupart de ces groupes, on ne dispose pas de documents écrits ni de vestiges archéologiques. Cela ne signifie pas qu'il n'y aurait pas une histoire à découvrir. Les langages, rôles, modèles et repères spatio-temporels autour desquels s'est construite l'unanimité culturelle, constituent autant de matériaux valables et utilisables pour l'historien ou tout autre « découvreur » de cultures premières.

Les cultures traditionnelles et l'innovation

Mais il demeure que les sociétés traditionnelles (pré-modernes) sont peu ouvertes à l'innovation. Elles sont caractérisées par des situations de précarité radicale et mettent en œuvre des logiques de survie qui ne donnent pas droit à l'erreur. Toute innovation est perçue comme un risque de mettre en péril un équilibre social et économique absolument vital. Toute velléité individuelle de prendre ce risque est vue comme un mauvais vouloir, une ambition suspecte, une agression.

Les sociétés modernes par contre ont développé des dispositifs de sécurité sans cesse plus élaborés et plus complexes. Depuis que les progrès de l'agriculture en ont définitivement écarté les risques de famine, des couches de plus en plus larges de leurs populations bénéficient, de manière stable, de moyens capitalisés, de droits acquis garantis par la société et par l'État de droit, de possibilités d'accès aux savoirs, qui libèrent et permettent d'associer en ensembles toujours plus complexes la créativité des individus. Ceuxci ont le « droit à l'erreur » (à l'expérimentation) dans une mesure qui, pour relative qu'elle soit, est tout à fait inconnue des cultures premières. Aussi, le rythme d'évolution des sociétés modernes ne cesse-t-il de s'accélérer depuis trois siècles. C'est là qu'il faut situer, comme l'a montré Clair Michalon⁴, l'écart qui se creuse entre les sociétés surdéveloppées et les sociétés dites « en voie de développement ». Écart entre la disponibilité sans cesse croissante de ca-

Cf. C. Michalon, *Différences culturelles, mode d'emploi*, Saint-Maur (Val-de-Marne), Sépia, 2000.

pacités toujours plus efficaces d'innover et la permanence culturelle d'une certaine interdiction d'innover et d'entreprendre.

Les passages à une culture seconde

Il n'existe plus sur terre de groupes humains bénéficiant de l'unanimité intégrale de leur culture première. Toutes les cultures sont aujourd'hui en situation d'avoir à intégrer de nouveaux langages, rôles, modèles, valeurs, repères spatio-temporels et évolutions structurantes de la gestion de leur bien commun (les progrès locaux de la gouvernance).

Les principaux agents promoteurs universels de l'innovation culturelle sont : les échanges économiques, la diffusion des techniques, les affrontements et les compromis de la politique (la « colonisation » par les « États-Nations » des sociétés traditionnelles), l'expansion des grandes religions, le rayonnement des arts, la démonstration des modes de vie et de consommation et, d'une manière radicale et tout à fait spécifique, l'instruction, les systèmes éducatifs, le partage institué et désormais mondialisé des savoirs. L'inculturation comme processus d'intégration de nouveautés structurantes à l'ancienne unanimité du groupe implique des remises en cause et génère des situations de crise. Les mutations culturelles qui ne sont pas négociées et accompagnées risquent d'être violentes. Presque tous les peuples ont déjà vécu au long de leur histoire plusieurs révolutions culturelles à la faveur desquelles les compétences, les pouvoirs et les patrimoines ont changé de têtes et de mains par la force des choses, ce qui explique qu'elles aient été presque toujours d'une violence extrême. «L'histoire, disait Voltaire, est une grande roue qui ne peut se mouvoir sans écraser quelqu'un ».

Lorsqu'un groupe humain, ayant bénéficié d'une période significative de stabilité et de prospérité, est affronté à la nécessité de vivre une mutation culturelle majeure, sa culture fonctionne peu ou prou comme une culture première affrontée à la modernité. Les nouveaux langages semblent subversifs, les nouveaux modèles remettent en cause les croyances collectives en l'efficacité des anciens, des positions dominantes (économiques, sociales ou mandarinales) sont menacées et des compétences (rôles) autrefois unanimement reconnues sont relativisées. Dans cette confrontation de deux cultures (l'ancienne et la nouvelle), des valeurs anciennes se déprécient et des valeurs nouvelles s'imposent (qui gagne? qui

perd ?). Des frontières se déplacent, on change d'époque. De nouvelles compréhensions des enjeux du bien commun sont mises en débat.

Mais avec une constance quasi universelle, les périodes de révolution culturelle qui ont misé avec excès sur la destruction de l'ordre ancien pour l'instauration d'une société de « progrès », sont suivies de « restaurations », sortes de retours plus ou moins pondérés à la culture (quasi) première. Les cultures étant des structures mentales et des structures sociales complexes forgées avec le temps et à l'épreuve du temps, elles ne s'effacent pas purement et simplement en quelques décennies sans laisser de traces. Peu importe la qualité de la transformation, qu'il s'agisse d'un courant novateur ou d'une authentique révolution. Tout se passe comme si les ressortissants de la nouvelle culture se comportaient comme des migrants, prenant tout à coup conscience d'avoir laissé derrière eux dans leur pays natal (dans leur maison d'enfance) une qualité de vie et de bonheur, une authenticité humaine (une vérité de l'homme – disait Jean-Paul II) dont leur culture première était dépositaire, une raison du cœur que la « raison triomphante » de la révolution n'avait pas su discerner.

Le rôle de l'école

On peut appeler cultures secondes celles auxquelles chacun choisit librement de se référer en participant activement à leurs évolutions. Emigrer de la culture première dans laquelle il a été enfanté, élevé et socialisé, vers une culture seconde à la naissance de laquelle il va collaborer avec ses contemporains, est aujourd'hui le destin de tout habitant de notre planète. Chacun se reçoit de ses parents avec une langue maternelle, une coutume, une appartenance ethnique, une communauté de destin, une pratique ou une non-pratique religieuse et des références morales qu'il ne choisit pas. Au sein de cette vie commune, chacun jouit plus ou moins pacifiquement de droits et est soumis à un ensemble d'obligations coutumières. Etre membre d'une communauté, c'est en quelque sorte un état de nature. C'est être initié par la vie commune ellemême à partager, au quotidien et dans les normes établies, la vie de ses semblables pour le meilleur et pour le pire. C'est en réalité vivre en situation de *culture quasi première*.

Mais dès lors qu'un individu, avec l'ensemble de sa classe d'âge, est invité à fréquenter l'école et à faire usage de sa raison critique

pour appréhender le monde qui l'environne et en acquérir l'intelligence, il accède à une culture seconde. Celle-ci s'accompagne du droit et du devoir que chaque individu partage avec ses contemporains d'exercer sur la société, sur le monde et sur leurs mutations un discernement intellectuel et moral prenant en compte, avec ses propres intérêts vitaux (ses aspirations nouvelles, ses ambitions qui naissent de ce nouveau regard critique), la vérité des choses et le bien des personnes et de la communauté humaine à laquelle il appartient (= le bien commun).

À l'unanimisme des cultures premières fondé sur des croyances (si raisonnables qu'elles puissent être) se substitue, sous l'arbitrage de la raison et en mettant en œuvre des procédures démocratiques fonctionnelles de négociation de l'innovation, la recherche indéfinie de nouvelles unanimités prétendant à l'universalité au sein de cultures secondes en devenir. La pluralité, les divergences et les convergences sont désormais les caractéristiques de la nouvelle complexité du monde. Si la culture (quasi) première est une culture du respect, de la croyance, de la conservation, de l'initiation affective, de la spontanéité, de l'héritage et de la sécurité, la culture seconde sera celle de la remise en cause rationnelle et critique, de la vérification, du risque, de la valorisation de ce qui est donné par sa transformation, de l'initiative et du projet.

Si le vécu d'une culture première peut être comparé à une maison dont on hérite, construite à l'épreuve du temps (lieu de labeur et de refuge, de sécurité et de repos), la culture seconde dans laquelle chacun, avec sa génération, est invité, depuis l'avènement des temps modernes, à prendre ses risques et à effectuer ses choix, peut être comparée à un *chantier* jamais achevé. C'est un chantier dont les architectures et les fondations elles-mêmes sont remises en question rationnellement et démocratiquement à chaque époque. La modernité implique la nécessité pour chaque individu de se référer et de participer à plusieurs cultures fonctionnant sur le mode des cultures secondes. Une société démocratique est une société au sein de laquelle chacun jouit de la liberté d'afficher ses propres référents culturels sans risquer de faire l'objet de discriminations sociales ou administratives. Mais en réalité, les frontières entre culture première et culture seconde ne sont pas des barrières à franchir en un jour, mais des *processus vivants* dans lesquels nos personnes et nos communautés sont, de fait, historiquement engagées.

L'équilibre vécu entre deux logiques culturelles

La dualité culture première/culture seconde n'est pas identique à la dualité société traditionnelle/société moderne. L'entrée en modernité des sociétés traditionnelles est pour chacune d'elles un processus historique, c.-à-d. son histoire. Dans ce processus interfèrent des contingences de toutes sortes, se jouent l'affrontement et l'articulation entre elles des logiques et des dynamiques relevant les unes de la culture première – culture matricielle qui demeurera toujours une manière spécifique d'être heureux ensemble – et les autres des cultures secondes qui s'édifient sur des bases critiques et rationnelles non sans favoriser une certaine libération des individus. Il s'agit du passage des unanimismes premiers aux unanimités nouvelles rationnelles et négociées.

Ces processus de passage ne sont pas linéaires. Il arrive que le rationnel redevienne mythique, que des acquis anciens de la culture seconde s'institutionnalisent en sortes de croyances indépassables déposées dans l'héritage vénéré d'une culture devenue (quasi)première. Toute culture fonctionne en réalité simultanément sur le mode de la culture première et sur celui des cultures secondes, sous l'arbitrage du bon sens des gens. « Le scribe du Royaume des cieux [de l'avenir], dit l'Évangile, tire de son trésor des choses anciennes et des choses nouvelles ».

Autres points de passage

Le rendement externe des systèmes éducatifs en Afrique, c'est-à-dire leur capacité à faire émerger des cultures secondes libérées et autonomes est au cœur des problématiques désormais incontournables de leur refondation. Comment faire en sorte que ces cultures avec leurs systèmes de modèles, de rôles et de valeurs en mutation s'enrichissent en intégrant de nouveaux savoirs, rationnellement et démocratiquement mis à leur disposition et accèdent de cette façon à de nouvelles et fécondes cohérences culturelles? Cependant, l'école et les autres types d'éducation formelle ne sont pas les seuls points de passage entre le milieu culturel originel et l'accès à une culture seconde.

D'autres lieux culturels de passage doivent en effet être pris en compte. Dans les sociétés africaines en développement, on ne peut sous-estimer la vitalité des milieux professionnels. Ceux-ci s'instaurent progressivement et de manière spontanée (c.-à-d. en marge du droit écrit) dans la dynamique de formulation intelli-

gente de réponses adaptées aux problèmes du jour. Ils délivrent en outre des apprentissages techniques, économiques et éthiques structurants, de véritables portes d'entrée dans une culture seconde. L'économie dite informelle, c.-à-d. les secteurs des initiatives économiques populaires de base, emploie en République du Congo 78% des actifs occupés. Il ne s'agit donc pas d'un phénomène socialement marginal.

Il faudrait aussi parler de la culture politique des États nouvellement indépendants, culture seconde qui s'élabore vaille que vaille avec ses référents. Ceux-ci se veulent et se proclament volontiers rationnels et démocratiques, autour du partage conflictuel des intérêts économiques et sociaux mis en jeux (les valeurs) depuis les indépendances. En réalité, il s'agit d'une véritable néo-colonisation des sociétés traditionnelles par des classes politiques locales en quête de leur propre légitimité. Cette culture politico-juridique se déploie dans l'espace culturel vaste et chaotique qui subsiste entre un droit universel (droits humains) et des pratiques coutumières ancestrales issues des cultures premières continuant à s'imposer sous les contraintes toujours prégnantes des forces occultes.

Il est en outre nécessaire de tenir compte de la « rue » avec ses multiples « ressources » médiatiques. C'est le lieu où, à défaut d'initiation structurée, les générations nouvelles accèdent dans la confusion, l'indiscipline et parfois l'insurrection, à une pseudo-modernité (forme dégénérée et souffrante de culture quasi pre-mière ou quasi seconde). Il s'agit de nouvelles unanimités, de syncrétismes indéchiffrables et objectivement peu constructibles. Là encore le phénomène culturel spécifique n'est pas marginal quand plus de 40% d'une population, dont plus de 55% ont moins de 15 ans, vivent dans des métropoles insalubres, avec des taux de chômage de 29% (40% chez les jeunes) et dans des situations généralisées d'échec scolaire et professionnel.

Naissance et mort des cultures particulières

Dès lors que l'on entreprend d'élaborer et d'utiliser une grille de diagnostic culturel, qui intègre l'ensemble des concepts opératoires développés ci-dessus au discernement de types spécifiques d'unanimité culturelle, un usage approprié de *l'analogie* s'impose. Le concept de culture *particulière*, appliqué à la culture première d'une société traditionnelle enclavée, ne peut être transposé de

manière univoque à ce que, par exemple, une entreprise moderne appelle sa culture d'entreprise ou à la culture informatique qui se déploie de nos jours sur l'univers. Dans tous les cas, des langages spécifiques sont élaborés, des manières de procéder (des modèles) sont appelés à bénéficier de la croyance collective en leur efficacité, un partage des pouvoirs et des compétences (un ensemble cohérent et articulé de rôles) est collectivement assumé, les intérêts communs et individuels (les valeurs) sont explicités (annoncés) ou sous-entendus (implicites, en attente d'être mis au jour), une relecture du temps et un repositionnement dans l'espace s'imposent, la gestion d'un patrimoine commun (un bien commun) et sa projection dans l'avenir sont en débat.

La spécificité de chaque expérience d'unanimité culturelle est sans doute à rechercher du côté de la composante fondatrice de celle-ci qui sert de catalyseur à l'intégration de toutes les autres. Les choses se passeraient comme si un groupe humain, qui engendre une culture particulière grâce à l'expérience spécifique qu'il fait d'un vivre ensemble ou d'un agir ensemble dans la durée, était de fait contraint à la recherche d'une unanimité spécifique pour répondre à un défi fondamental (un défi fondateur : être ou ne pas être).

La fonction nodale fondatrice

Sous réserve d'une investigation plus approfondie, nous sommes portés à penser que, par exemple, les cultures premières se cristallisent dans une logique de survie autour de la préservation de leur bien commun dont la précarité même exige de tous les membres du groupe qu'ils cultivent un sentiment fort d'appartenance en dehors duquel aucune survie individuelle ou collective n'est assurée. Les cultures d'entreprise, par contre, s'élaborent autour de modèles technico-économiques répondant à des critères d'efficacité dont dépend leur insertion favorable dans un contexte économique concurrentiel donné (leur viabilité).

De leur côté, les cultures scientifiques engendrées par chaque discipline nouvelle se structurent autour de langages spécifiques. Ceux-ci se construisent de façon à ce que chaque mot et chaque séquence logique réponde à l'ambition de dé-couvrir, sans risque d'erreur, un aspect de la réalité demeuré inexploré en vue de l'offrir à la connaissance. Les cultures politiques sont plus difficiles à saisir. Certaines sont le bien propre de sous-ensembles spécifiques à telle catégorie sociale ou à telle institution partisane.

D'autres sont le fruit partagé de la pratique à la fois consensuelle *et* conflictuelle par les acteurs politiques d'un pays indépendant ou d'une autre entité structurée. Ces cultures s'organisent autour de la remise en jeu des valeurs qu'implique toute fracture historique majeure. Elles naissent de la nécessité de construire ou de reconstruire un système de conciliation des intérêts antagoniques. L'objectif est de mettre la société à l'abri d'une violence jamais définitivement vaincue, ce qui suppose que la société accepte la protection d'un État de droit.

Que dire des cultures religieuses? Elles sont engendrées par la pratique pérenne d'une religion par un ensemble de croyants qui adhèrent à une doctrine, s'initient à une spiritualité, s'obligent au respect d'un certain nombre de normes, pratiquent entre eux des formes spécifiques de solidarité, s'expriment, après initiation, à travers une économie spécifique de symboles, prennent place dans des assemblées de proclamation de leur foi et de leur espérance et reconnaissent la légitimité de l'autorité exercée sur leur communauté par une hiérarchie. L'unanimité culturelle d'une communauté d'adhérents à une vérité religieuse se structure, semble-t-il, autour de la reconnaissance de la *crédibilité* (charisme) des porteurs du message identifié comme religieux, c.-à-d. donnant accès à une vérité transcendante. Chaque fois qu'un nouveau porteur dispose des moyens et de l'opportunité de convaincre de manière stable un ensemble suffisant de « pratiquants » de l'authenticité de son charisme, un sous-ensemble culturel religieux, un nouveau vivre ensemble la religion devient possible (cf. Ép 4, 7-16). C'est, semblet-il, autour des rôles reconnus aux leaders religieux que se construisent et se déconstruisent les unanimités culturelles spécifiques aux ensembles religieux.

Les cultures sont vulnérables... mortelles

L'identification du rôle nodal joué dans chaque cas spécifique de culture particulière par l'une des six composantes fondatrices de l'unanimité culturelle ne doit pas conduire à valider son hypertrophie dans tel ou tel cas d'espèce comme faisant partie de la nature des choses. Les cultures particulières sont engendrées de manière quasi miraculeuse par l'harmonie créatrice qui émerge de l'heureuse articulation entre leurs six composantes fondatrices. Les cultures particulières ne se fabriquent pas, elles naissent et elles sont... mortelles.

L'hypertrophie de la composante fondatrice que nous avons tenté d'identifier comme jouant un rôle nodal dans l'émergence de chaque type de culture particulière constitue sans doute leur talon d'Achille. C'est là qu'elles peuvent être atteintes par l'une des maladies mortelles qui provoqueraient infailliblement leur déclin. Par exemple, la dictature de l'efficacité du modèle technico-économique peut faire d'une entreprise un milieu de travail totalement inhumain. De même, l'hermétisme du langage intraduisible, dans lequel les spécialistes d'une discipline scientifique se plaisent à communiquer entre eux, peut devenir un obstacle à l'indispensable interdisciplinarité sans laquelle les savoirs les plus nécessaires s'excluent mutuellement de l'univers partagé de la connaissance. Les cultures politiques incapables de dépasser les logiques de la gestion des rapports de force entre les promoteurs d'intérêts antagoniques ne parviennent pas à réinstaurer la rationalité d'un bien commun assumé par un sentiment fort et partagé d'appartenance à une cité. Ainsi naissent et meurent les patriotismes. Les cultures religieuses qui hypertrophient la fonction fondatrice des rôles charismatiques institués ne sont pas loin de dériver dans l'imposture. « Le monde, disait Paul VI, ne croit plus désormais qu'aux témoins authentiques».

L'inculturation de la nouveauté de l'Évangile

Tout discours fécond sur l'inculturation suppose un effort de réflexion préalable sur les grandes mutations culturelles que nous vivons aujourd'hui. Un tel discours se situera à trois plans : d'abord celui de l' élaboration par le peuple lui-même de règles de droit qui peuvent être intégrées dans une pratique sociale jouis-sant d'une unanimité suffisante, ensuite celui des capacités locales de projet social et économique et finalement celui de la mise en valeur des spécificités culturelles et écologiques du groupe concerné.

Religion et culture première

Il ne faut pas confondre la foi vécue avec la culture religieuse installée, engendrée par les pratiques et les discours des communautés qui s'en réclament. Toute religion a l'ambition de s'incarner dans une culture, de devenir une composante incontournable de l'unanimité culturelle locale contemporaine, d'y jouer un rôle reconnu, de lui dicter son langage, d'y pérenniser ses modèles et d'y imposer ses normes. Mais, en agissant ainsi, ne court-elle pas le risque de s'y dégrader en culture première? Le risque devient réalité lorsque le rêve missionnaire d'inculturation est compris comme une tentative de « baptiser », de christianiser la culture première sans participer effectivement à sa transformation, c.-à-d. à sa libération, à sa mise en situation de « développement ».

L'inculturation authentique de l'Évangile de Jésus-Christ ne peut en aucun moment trahir le message ou son messager. Voilà pourquoi elle comprend toujours une participation à l'émergence de cultures secondes libératrices et un investissement dans ce même projet de l'intelligence et de la liberté dont la foi, l'espérance et l'amour des disciples de Jésus-Christ sont ou devraient être porteurs.

L'Évangile: proposition d'innovation radicale

L'annonce de l'Evangile de Jésus-Christ fut dès l'origine et demeure une proposition d'innovation radicale. Nouveaux rapports à Dieu, aux hommes et à la norme de la loi. Nouvelle perception de la vie, de la mort, du bonheur et de la vérité. « Les anciens vous ont dit, mais moi je vous dis. [...] Je ne suis pas venu vous apporter la paix mais la guerre... chacun aura pour ennemi les gens de sa maison. [...] Heureux serez-vous si l'on vous persécute, si l'on dit faussement toutes sortes de mal contre vous à cause de moi [...]. Le Royaume des cieux souffre violence [...]. Mais le sage du Royaume sait tirer de son trésor du neuf et de l'ancien ».

Le paradoxe est que depuis 2000 ans, chaque génération de chrétiens est invitée par les saints qui se lèvent en son sein à retourner à la source de la « vie nouvelle », pour faire du neuf. L'Église ellemême (la vieille dame qui se dit experte en humanité) n'en aura jamais fini avec la nécessité de se ré-initier à cette nouveauté, d'échapper à sa propre culture première pour une nouvelle inculturation de l'Évangile. « Je vous laisse ma paix, dit Jésus, une paix qui n'est pas à la manière du monde ». Les porteurs d'Évangile ne seront jamais « en paix » avec le monde! Il n'y aura jamais d'inculturation définitivement réussie! Même les Églises d'ancienne tradition peinent à inculturer l'Évangile de nouveau à chaque époque. La nouveauté de l'Évangile demeure, même dans

des cultures particulières héritées d'un long passé chrétien. Il n'y aura jamais de « culture chrétienne ». Le Royaume annoncé continuera à venir jusqu'à la fin des temps.

Il y a eu, il y aura des contributions chrétiennes aux cultures et à la culture. Contributions immenses, multiples et déjà incontournables. Ici une lampe allumée sur des siècles entiers, là un ferment enfoui dans la pâte d'une civilisation, là encore une graine semée en pleine terre dont la moisson, peut-être, va bientôt lever. Il n'y a pas d'annonce de l'Évangile sans dialogue avec la culture du moment et du lieu, ni sans appel à s'engager, à investir les dons de la foi, de l'espérance et de la charité, au cœur des mutations culturelles porteuses de l'espérance des hommes et des femmes d'ici et de maintenant.

L'Évangile invite au passage à une culture religieuse seconde

Toute annonce de l'Évangile est une invitation à une critique, à un discernement de la pratique religieuse locale et au passage à une culture religieuse seconde, libératrice des personnes et instauratrice de sociétés de partage, de projet et de règlement négocié des conflits. Nous pensons ici au couple chrétien au cœur de la famille africaine en crise, à l'initiation aux relations fraternelles en Christ et aux rites et procédures traditionnels de réconciliation, à l'imposition des mains, à la guérison et la libération, aux insignes chrétiens des pouvoirs conférés pour un service (le lavement des pieds). Il faudra également prendre en considération : la distance spirituelle et culturelle entre la quête du kundu et celle de la grâce, la réception de la Parole et sa traduction dans les langues et les langages locaux, l'annonce de la résurrection⁵, la révélation en Jésus-Christ de l'humble humanité de Dieu qui nous introduit au cœur de la Sainte Trinité⁶, la fondation et la refondation de projets éducatifs, la présence médiatique de l'Eglise, les contributions ecclésiales au « développement », etc. Voilà donc autant de chantiers ouverts à l'apport de la nouveauté évangélique au cœur de

⁵ Lire à ce propos René Tabard, La vie avec les morts. Expériences humaines et foi chrétienne. Collection « Théologie à l'Université ». Paris, Desclée de Brouwer, 2010, 302 p.

⁶ Cf. Bede Ukwuije, *Trinité et inculturation*. Collection « Théologie à l'Université ». Paris, Desclée de Brouwer, 2008, 503 p.

mutations culturelles majeures sur lesquels achoppent les efforts d'inculturation de nos catéchèses chrétiennes et de nos projets apostoliques.

Cela devrait avoir des conséquences très concrètes sur l'« ingénierie » de nos catéchèses et pratiques initiatiques ; les cursus de formation destinés à préparer des hommes et des femmes à exercer dans nos Églises des responsabilités, des compétences, « des rôles », des services, des charismes, etc. ; notre capacité de nous brancher sur le réseau mondial interactif des services chrétiens de communication et de communion ; nos vies communautaires dans leur extrême diversité ; nos manières de célébrer les sacrements au cœur du monde ; la puissance de la grâce offerte dans la médiation du patrimoine symbolique chrétien qui s'enrichit en se partageant entre les peuples et entre les générations ; et notre présence militante dans un monde en constante mutation.

« C'est pour la liberté que le Christ Jésus nous a libérés ; tenez donc ferme et ne vous mettez pas de nouveau sous le joug de l'esclavage. Oui, c'est moi Paul qui vous le dis : si vous vous faites circonscrire, le Christ ne vous servira de rien. Je l'atteste de nouveau à tout homme qui se fait circonscrire : il est tenu d'appliquer toute la loi. Vous vous êtes exclus du Christ, vous qui cherchez la justification dans la loi; vous êtes déchus de la grâce. Pour nous en effet c'est par l'Esprit que nous attendons de la foi la justice espérée. Car en Christ Jésus, ni la circoncision n'a de valeur, ni l'incirconcision, mais seulement la foi agissant par l'amour » (Gal 5, 1-6).

La démarche spirituelle inspirée par la prédication évangélique est une démarche critique et libératrice. C'est une démarche de conversion à une vie nouvelle. Le problème n'est pas de « christianiser » d'anciennes superstitions, ni de sacraliser d'anciens pouvoirs occultes et encore moins de se travestir dans le dessein pervers de les usurper.

Le problème est d'accueillir des questions incontournables, celles qui se posent ici et maintenant dans le contexte d'une culture particulière en mutation et de risquer dans le débat la lumière de l'Évangile puisée à sa source. Vivre ensemble l'Évangile sur l'un des innombrables chantiers de ce que Paul VI appelait le « développement intégral de tout l'homme et de tous les hommes », doit donner naissance à des faits culturels nouveaux. Il ne s'agit pas d'une structure englobante avec l'ambition d'exercer sous les ban-

nières de l'Église un pouvoir culturel local. Il s'agit plus modestement et plus concrètement d'allumer là où l'on peut des lampes capables d'éclairer ceux qui sont dans la maison. Il faut faire vivre, ici et maintenant, au service de la société en mutation, les mots, les modèles, les rôles, les valeurs, les repères et les solidarités dont nous sommes dépositaires en Église. Nous deviendrons des « créateurs » à condition d'investir l'intelligence de la foi, l'ambition de l'espérance, l'énergie et les vertus de la charité sur les chantiers de notre monde où ils sont attendus.

Conclusion

Comme l'a relevé Philippe Desjeux, « la culture est à la fois une structure et une dynamique, c'est ce qui rend son analyse et son observation si difficiles. Comme structure elle comprend des éléments stables qui peuvent donner l'impression d'une essence alors que cette stabilité relève surtout de la longue durée historique. Comme dynamique elle est soumise au changement et à l'histoire »7. Longtemps, les anthropologues se sont plutôt attachés aux analyses synchroniques des réalités culturelles qui apparaissent comme permanentes et distinguent les sociétés humaines les unes des autres. Or, dans le contexte historique contemporain où pratiquement toutes les sociétés humaines sont soumises à un processus d'évolution culturelle accélérée, il importe d'articuler analyse de type synchronique et analyse diachronique pour espérer avoir une certaine prise réelle sur les phénomènes en cause. Pour ce faire, il faut disposer d'outils conceptuels et analytiques appropriés. C'est à l'élaboration et à la mise à l'épreuve de ce type d'outils que notre recherche sur le terrain et nos réflexions voudraient contribuer.

En développant sur le terrain la mise en œuvre de notre grille de diagnostic culturel, nous espérons contribuer à développer la compétence professionnelle des animateurs sociaux spécialisés dans l'accompagnement des mutations culturelles sur les chantiers du développement économique et social. Quarante ans après Paul VI, Benoît XVI nous rappelle dans son encyclique *Caritas in veritate* que le « développement de tout l'homme et de tous les hommes »

⁷ P. Desjeux, « Les échelles d'observation de la culture », dans *Communications*, Interculturel et communication dans les organisations, n°22, Université de Bordeaux, 2003.

est au cœur de l'Évangélisation. Les agents pastoraux peuvent-ils différer de développer leurs compétences spécifiques en animation sociale ?

Christian de la Bretesche

Nouveau modèle d'être Église

Les nouvelles conditions de la mission nous laissent percevoir qu'en fin de compte le terme « nouvelle évangélisation » indique l'exigence d'identifier de nouvelles expressions de l'évangélisation permettant d'être Église dans les contextes sociaux et culturels actuels en grand changement. Les figures traditionnelles et affirmées conventionnellement indiquées par « pays de chrétienté » et « terres de mission » -, d'un concept clair, laissent désormais percevoir leurs limites. Elles sont trop simples et se réfèrent à un contexte sur le point d'être dépassé pour pouvoir fonctionner en tant que modèles de référence pour la construction des communautés chrétiennes d'aujourd'hui. Il faut que la pratique chrétienne quide la réflexion dans un lent travail de construction d'un nouveau modèle d'être Église, qui évite les écueils du sectarisme et de la « religion civile » et permette - dans un contexte post-idéologique comme celui d'aujourd'hui – de continuer à garder la forme d'une Eglise missionnaire. Autrement dit, dans le cadre de la variété de ses figures. l'Église a besoin de ne pas perdre le visage d'Église « domestique, populaire ». Dans des contextes de minorité et de discrimination aussi, l'Église ne peut pas perdre sa capacité d'être proche de la vie quotidienne des personnes, pour annoncer à partir de là le message vivifiant de l'Évangile.

Lineamenta Synode Nouvelle Évangélisation, 9



La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne

Les lineamenta de la treizième Assemblée générale ordinaire du Synode des Évêques

Eric Manhaeghe

e 4 mars 2011, le secrétariat du Synode des Évêques a publié les lineamenta ou documents préparatoires de la prochaine ■ assemblée générale¹, convoquée par le pape du 7 au 28 octobre 2012 à Rome. Dans cet article, je m'efforcerai de présenter ce document qui comprend une introduction, trois chapitres et une conclusion. Après avoir esquissé le contexte dans lequel l'idée d'une « nouvelle évangélisation » a émergé, les auteurs traitent du type de dialogue que l'Église veut instaurer avec la culture de ce monde pour finalement suggérer les implications de cette démarche pour l'initiation à la foi au XXIe siècle. J'examinerai également les questionnaires qui suivent l'introduction et chaque chapitre. Leur objectif est d'accompagner les groupes de partage (mouvements et services d'Église, groupes d'agents pastoraux, conférences épiscopales, instituts religieux, etc.) qui participent à la préparation du synode et dont les réponses sont attendues au secrétariat au plus tard le 1er novembre de l'année en cours.

Dans cet article, je renvoie à la version française électronique: www. vatican.va/roman_curia/synod/index_it.htm. Entre temps, la *Documentation catholique* a reproduit le document dans son numéro 2467 du 1 mai 2011, p. 422-454. La DC a regroupé toutes les questions à la fin du document et adopté une numérotation continue à laquelle je renvoie entre parenthèses [] dans cet article.

L'Église est missionnaire

L'introduction se limite à un rappel de la nature missionnaire de l'Église. La transmission de la foi est essentielle à chaque époque, d'où la nécessité d'instruments toujours nouveaux pour répondre aux défis changeants de la société. L'annonce de la Bonne Nouvelle constitue *la raison d'être de l'Église*: elle existe pour évangéliser. Les auteurs soulignent ensuite que l'annonce se situe toujours dans un contexte de dialogue: elle se met d'abord à l'écoute, cherche ensuite à comprendre, etc. Il s'ensuit que toute transmission de la foi exige un effort continu de discernement, ne fût-ce qu'à cause des changements continus et de plus en plus rapides qu'on observe dans la société.

Les questions à la fin de cette introduction ne portent pas sur le rappel de la nature missionnaire de l'Église, mais cherchent plutôt à orienter les participants vers leur propre expérience missionnaire. Il leur est d'abord demandé de déterminer quels expériences et cheminements de discernement ils veulent partager avec l'Église universelle. Les questions suivantes sont centrées sur le thème de la nouvelle évangélisation : dans quelle mesure est-il connu ? y a-t-il des expériences intéressantes à partager ?

Le thème controversé de la nouvelle évangélisation

Le thème de la nouvelle évangélisation pose en effet problème. Il n'est pas correctement compris et on a l'impression que beaucoup ne veulent pas le comprendre. Pourquoi une « nouvelle » évangélisation ? Est-ce que cela veut dire que l'ancienne ne valait pas grand-chose ? Les auteurs passent en revue quelques extraits de documents de Jean-Paul II pour en arriver à la conclusion suivante :

Nous sommes désormais capables de saisir le fonctionnement dynamique ressortant du concept de « nouvelle évangélisation » : on y a recours pour indiquer l'effort de renouvellement que l'Église est appelée à faire pour être à la hauteur des défis que le contexte social et culturel contemporain pose à la foi chrétienne, à son annonce, à son témoignage suite aux profonds changements en cours. À ces défis, l'Église répond non pas en se résignant ou en se refermant sur elle-même, mais en lançant une opération de revitalisation de son corps avec, en son centre, la figure de Jésus-Christ, sa rencontre avec Lui, qui donne l'Esprit et les énergies pour annoncer et proclamer l'Évangile suivant des voies nouvelles pouvant parler aux cultures d'aujourd'hui (5).

Même ainsi formulé, disent les auteurs, le concept n'est pas pleinement accueilli ni dans les milieux ecclésiaux de réflexion missionnaire ni dans la société. On continue à soupçonner la hiérarchie de développer de nouvelles stratégies de prosélytisme... Les auteurs des lineamenta se limitent à décrire cet « entêtement » qui paraît plutôt surprenant, surtout de la part des missiologues. En réalité, ces derniers ne se sont jamais opposés à l'idée d'une nouvelle évangélisation comme attitude audacieuse face aux changements observés dans la société. Beaucoup doutaient cependant de la sincérité de Rome qui faisait preuve d'un enthousiasme démesuré et dépourvu de sens critique à l'égard de certains « nouveaux mouvements » qui n'hésitaient pas à se présenter comme les vrais initiateurs et promoteurs authentiques de la nouvelle évangélisation... Rome a entre temps été obligée d'admettre à ses dépens que son enthousiasme sans discernement fut pour le moins prématuré. Elle n'avait pas suffisamment pris au sérieux son rôle institutionnel qui consiste, entre autres, à mettre à l'épreuve les nouveaux mouvements ecclésiaux, surtout quand ils semblent offrir « la » solution pour l'avenir². De leur côté, les « mouvements d'ancienne tradition » ont pris note de ces développements tout en se rendant compte qu'on aura besoin de toutes les forces vives pour répondre aux défis du temps présent et que bon nombre des membres de ces nouveaux mouvements sont sincères et disposent d'atouts importants³.

L'enquête pontificale sur l'ensemble des institutions des Légionnaires du Christ a sans doute ouvert des yeux... et modéré l'enthousiasme de certains. Le différend concernant les activités du Chemin néo-cathécuménal qui oppose depuis des années certaines instances de la curie romaine à l'épiscopat japonais, ne plaide pas en faveur de l'accueil inconditionnel d'un certain type de « nouvel évangélisateur » (cf. Églises d'Asie, n°548, 2011, p. 7-8 et 29-30).

³ Sauf dans quelques cas isolés, la difficulté ne se situait pas au plan de la compréhension correcte de notions, mais à celui d'une politique ecclésiale correcte qui respecte la responsabilité de chacun.

Dans ce climat plus détendu, l'initiative du « parvis des gentils » a été généralement bien accueillie. On y voit effectivement « l'audace des chrétiens à ne jamais renoncer, à rechercher positivement toutes les voies pour ériger des formes de dialogue susceptibles de saisir les attentes les plus profondes des hommes et leur soif de Dieu » (5).

Les auteurs décrivent ensuite les situations et développements qui constituent un défi et attendent une réponse de la part des croyants. La sécularisation, caractérisée par une mentalité où Dieu est absent, est certes effrayante, mais invite néanmoins au témoignage de l'Évangile. Le phénomène migratoire rappelle encore une fois que «la mission n'est plus un mouvement Nord-Sud ou Ouest-Est » et qu'il faut finalement « s'affranchir des frontières géographiques », c'est-à-dire « avoir les énergies pour poser la question de Dieu dans tous ces processus de rencontre, de brassage, de reconstruction de tissus sociaux actuellement en œuvre » (6). Il y a ensuite les moyens de communication qui contribuent à la diffusion d'une culture de l'éphémère, de l'immédiat, de l'apparence, etc. Sur la question économique, les *lineamenta* renvoient à la Caritas in veritate, non seulement bien accueillie mais aussi effectivement étudiée dans plusieurs diocèses. Un cinquième défi est celui de la recherche scientifique et technologique qui conduit certains à faire de la science une nouvelle religion. La politique est mentionnée en dernier, et nul ne doute des multiples défis qui s'y trouvent...

Il s'agit de dépasser le niveau émotionnel et d'en arriver à un vrai discernement : il faudra comprendre en profondeur ces phénomènes et oser mettre la question de Dieu à l'ordre du jour du débat public. Cela suppose évidemment une spiritualité solide et une aptitude à discerner les signes de l'Esprit à l'œuvre dans ce monde changeant. Dans ce cadre, il est fait appel aux instituts de vie consacrée (anciens *et* nouveaux) et on rappelle l'importance du dialogue interreligieux. Bref, il s'agit de nouvelles façons d'être Église dans un contexte post-idéologique. « La nouvelle évangélisation est le nom qui est donné à cette nouvelle attention de l'Église à sa mission fondamentale, à son identité et à sa raison d'être. Aussi est-elle une réalité qui ne touche pas seulement des

régions bien définies ; elle est le chemin qui permet d'expliquer et de traduire dans la pratique l'héritage apostolique dans notre temps, et pour notre temps. [...] Nouvelle évangélisation signifie alors mission » (10).

Les questions à la fin de ce premier chapitre renvoient de nouveau à la situation locale. Il s'agit en premier lieu de la façon dont l'Église locale comprend et cherche à vivre la nouvelle évangélisation. Une deuxième série de questions porte de façon générale sur les défis posés par le contexte concret et la façon dont l'Église y répond. Une troisième série de questions veut aider les participants à mieux comprendre la dimension religieuse des changements observés. Les cinq dernières questions reviennent sur l'approche concrète de la nouvelle évangélisation. Il s'agit d'approfondir la réflexion déjà entamée à l'aide de la première série de questions.

La rédaction de ce genre de questions « concrètes » pour un public que les auteurs ne connaissent pas est toujours extrêmement difficile. Il est souvent nécessaire de demander à un animateur de groupes local expérimenté de les reformuler. Ce sera même une nécessité pour les francophones, car la traduction ne saisit pas toujours toutes les nuances du texte dans sa version originale, ce qui rend certaines questions incompréhensibles⁴.

L'annonce de l'Évangile

Le deuxième chapitre est une présentation théorique succincte de ce que l'Église catholique entend par l'annonce de l'Évangile,

-

La question 9 [13]: « Quelles sont les transformations subies par la façon qu'ont les personnes de vivre leur expérience religieuse? » est une traduction littérale de l'italien, en français mieux vaut dire : « Quels changements avez-vous noté dans le vécu religieux? » La question 14 [18] : « Pour indiquer quelles actions et quelles dimensions de la vie et de la dimension de l'Église? » est tout à fait inintelligible. Il suffit de remplacer « la dimension » par « l'activité »... Bien sûr, les *lineamenta* ne sont qu'un instrument de travail et il n'est pas raisonnable d'exiger qu'elles soient rédigées comme un chef d'œuvre littéraire, mais les questions doivent être compréhensibles si on veut que les gens y répondent...

thème suffisamment connu des lecteurs de Spiritus, ce qui nous permet de l'esquisser en quelques phrases. L'objectif de la transmission de la foi, c'est la rencontre et la communion avec le Christ. Il va de soi qu'on ne peut transmettre que la foi qu'on vit effectivement, et le naturel avec lequel la communauté communique sa foi est souvent le signe d'une foi enracinée et mûre. Cette communication est nourrie par la célébration de l'Eucharistie qui comprend l'écoute attentive de la Parole de Dieu. Les méthodes de l'annonce ont également leur importance. Il s'agit bel et bien de méthodes au pluriel, car « la pluralité des méthodes dans la catéchèse peut-être signe de vitalité et de génialité » (14, citant CT, 55). Ensuite, le texte souligne à nouveau que les chrétiens doivent avoir le courage de rendre raison de l'espérance qui est en eux (cf. 1 P 3, 16). Le chapitre conclut en revenant au but de tout le processus : « l'édification de l'Église en tant que communauté de témoins de l'Evangile » (17). Cela signifie aussi avoir « le courage de dénoncer les infidélités et les scandales qui se vérifient dans les communautés chrétiennes » (17). Le témoignage authentique va de pair avec le courage de reconnaître ses fautes, d'admettre que le témoin aussi a besoin d'être sauvé.

Les questions à la fin de ce chapitre sont plutôt nombreuses et couvrent les sujets suivants : l'expérience de la transmission de la foi, la Parole de Dieu et l'Eucharistie comme sources de spiritualité missionnaire, le rôle de la catéchèse, les nouveaux programmes de catéchèse, un style renouvelé d'évangélisation et les fruits de la transmission de la foi. Malheureusement, le français de ce questionnaire est tellement pauvre qu'il en rend l'usage problématique.

Initier à l'expérience chrétienne

Le troisième chapitre est plus pratique et passe en revue plusieurs occasions et formes de transmission de la foi. Il y a en premier lieu l'initiation chrétienne comme processus évangélisateur. Les trois sacrements de l'initiation sont vus comme des étapes conduisant à la vie chrétienne adulte. Une telle approche centrée sur les adultes est nouvelle pour les Églises d'Europe. Celles-ci ont donc tout intérêt à se mettre à l'écoute des jeunes Églises qui ont acquis une

grande expérience dans ce domaine. Même lors de la préparation des enfants à la célébration des sacrements d'initiation, on doit prévoir une partie qui s'adresse explicitement aux adultes (parents, parrains...). Sans vouloir juger le passé, il est urgent d'adopter de nouveaux styles d'action pastorale. Les auteurs insistent fortement sur la responsabilité de la communauté chrétienne : il lui appartient de prendre en charge l'initiation de ses nouveaux membres, y compris les enfants et les adolescents. Cette tâche ne peut être déléguée à l'école (même catholique). La responsabilité de celle-ci se situe à un autre plan, celui de l'éducation religieuse qui ne conduit pas nécessairement à la foi et à l'entrée dans une communauté. Bien sûr, on ne comprendra pas partout cette démarche, mais il faut continuer le discernement déjà entamé ici et là.

Ayant constaté une certaine lassitude dans l'écoute de la Parole de Dieu, les auteurs attirent l'attention sur la première annonce qui s'adresse aux non-croyants. La première annonce appelle à la conversion (se tourner vers Dieu) tandis que la catéchèse vise à faire mûrir cette conversion initiale.

La tâche de la « nouvelle évangélisation » est de conduire aussi bien les chrétiens pratiquants que ceux qui se posent des questions sur Dieu et le cherchent, à percevoir son appel personnel dans leur conscience. La nouvelle évangélisation est une invitation aux communautés chrétiennes à avoir une plus grande confiance en l'Esprit qui les guide au cœur de l'histoire. Elles seront ainsi capables de vaincre leurs craintes, et réussiront à voir avec une plus grande lucidité les lieux et les sentiers permettant de situer la question de Dieu au centre de la vie des hommes d'aujourd'hui (19).

Le troisième domaine mentionné, c'est l'éducation au sens large. Le texte juge sévèrement la société sécularisée : elle a fait du relativisme son *credo*, elle ne reconnaît par conséquent aucune valeur, ne parlons pas de transmission de valeurs... En prenant à cœur l'éducation à la vérité, l'Église rend un service énorme à la société, ne fût-ce que parce qu'elle assure au moins une éducation (chose à laquelle la société aurait renoncé!). Il s'agit d'une véritable opération de sauvetage, de mettre « un frein au manque de confiance et à cette étrange "haine de soi", à ces formes de mépris de soi qui

semblent être devenues une caractéristique de certaines cultures » (20). L'affirmation de la nécessité de défendre une « écologie de la personne humaine » va dans la même ligne. Le texte invite ici à la disputatio, voire la polémique avec la société. Il appartient aux Églises locales de se prononcer sur l'opportunité d'une telle approche⁵.

Le chapitre se termine par une prise de position bien différente. Rappelant les paroles de Paul VI, « l'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres ou s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins » (EN, 41), les auteurs affirment que c'est en premier lieu par sa conduite que l'Église évangélisera. Tâche gigantesque qui suppose que suffisamment de gens capables se sentent appelés à ce ministère et qu'ils soient également disposés à se former, intellectuellement et spirituellement, en vue de son exercice dans le monde.

Les questions qui suivent le troisième chapitre sont rédigées dans un français correct et accessible. La première série invite les participants à dresser un inventaire des initiatives « missionnaires » dans leur diocèse : première annonce, participation au débat public, projet des « parvis des gentils », etc. Suivent alors les questions qui concernent surtout la qualité des nouveaux modèles d'initiation à la foi et la prise en charge de l'éducation à la foi par les communautés paroissiales. Les questions de la troisième série portent sur le rôle des institutions catholiques au sein de la culture de la société. Les réponses aux questions de la dernière série montreront où une entité en est réellement : elles portent sur les personnes qui s'engagent pour la nouvelle évangélisation. Sont-elles nombreuses ? capables ? bien formées ? suffisamment motivées et soutenues ?

⁵ Le texte fait ici écho à un malaise exprimé par un nombre croissant de parents qui exigent une « vraie éducation » pour leurs enfants. Il est assez facile de sympathiser avec ces parents, autre chose est de remédier à cette lacune dans la société... De même, au sein de certaines sociétés, la disputatio est appréciée, du moins par les intellectuels. Seulement, disposet-on des gens qui peuvent s'y engager avec succès? La question des ministres compétents et disponibles sera posée à la fin du chapitre.

⁶ On trouve encore une erreur manifeste dans la question 6 [48, corrigée par la rédaction de la DC], mais elle ne la rend pas pour autant inintelligible.

Pentecôte

En guise de conclusion, les auteurs rappellent que toute évangélisation trouve son origine dans la Pentecôte. Elle est œuvre de l'Esprit Saint qui rend toutes choses neuves.

Nouvelle évangélisation signifie : une réponse adéquate aux signes des temps, aux besoins des hommes et des peuples d'aujourd'hui, à tous les scénarios qui dessinent la culture à travers laquelle nous révélons nos identités et nous cherchons le sens de nos existences. Nouvelle évangélisation signifie donc promotion d'une culture enracinée plus en profondeur dans l'Évangile : cela signifie découvrir l'homme nouveau qui est en nous grâce à l'Esprit que nous ont donné Jésus-Christ et le Père (23).

Ce dont l'Église a le plus besoin dans le futur, c'est d'une vision : celle du Royaume qui vient...

Appréciation

Les lineamenta constituent sans le moindre doute un bon départ pour la discussion sur la revitalisation de l'esprit missionnaire dans l'Eglise catholique. Certains observateurs ont cependant fait remarquer que même ce document n'a pas réussi à donner une définition claire de la « nouvelle évangélisation ». Cela rejoint certains commentaires lors de l'annonce de l'érection d'un Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation7. Dans ce contexte, je voudrais seulement rappeler que l'objectif des lineamenta n'est pas de déterminer des positions claires, mais de mettre sur rails le débat. C'est ce qu'elles ont fait grâce à un questionnaire bien conçu et largement centré sur la situation concrète. Quiconque se donnera la peine de répondre honnêtement à une bonne partie de ces questions se fera une idée de ce que veut dire « nouvelle évangélisation », et il sentira graduellement ce que le Seigneur attend de lui... ce qui est bien l'objectif du temps de préparation au synode. Notons aussi quelques glissements d'accents :

⁷ Pour quelques interrogations missiologiques plus fondamentales sur la nouvelle évangélisation, lire Marie-Hélène Robert, « La nouvelle évangélisation, orientations de Vatican II et Édimbourg 2010. Mise en perspective », dans *Spiritus*, n°202, 2011, p. 95-97.

la figure du « parvis des gentils » (qui se situe dans une logique bien différente de celle de la « conquête pour le Christ ») et la relativité du critère géographique (parfois considéré comme absolu).

Dans les pays qui ont été récemment secoués par le scandale de la pédophilie au sein de l'Église catholique, certains commentateurs reprochent aux *lineamenta* de passer sous silence la nécessité d'une nouvelle évangélisation de l'auto-compréhension de l'Église ellemême. Elle doit se demander si sa culture du leadership n'est pas un obstacle à la nouvelle évangélisation! Cette critique se comprend dans le contexte de ces pays⁸, mais on doit en même temps éviter de présenter tout problème occidental comme nécessairement universel. Par ailleurs, les entités réellement affectées par ce scandale ont la possibilité de partager leurs expériences avec les autres Églises (cf. chapitre II, question 22 [42]).

Il est évidemment toujours possible d'améliorer un texte, mais on ne peut nier que les *lineamenta* pour le prochain Synode romain constituent une excellente introduction au débat. Qui plus est, le questionnaire aidera les participants à se centrer sur leurs propres expériences et à se faire, chemin faisant, une idée toujours plus précise de ce que le Seigneur attend d'eux. Après tout, l'essentiel d'un synode, n'est-il pas de cheminer ensemble ?

Eric Manhaeghe

⁸ Voir mon article dans *Spiritus*, n°200, 2010, p. 275-276.

La XXII^e session de la Conférence du Dialogue entre Chrétiens et Musulmans du Centre Al-Liqa' à Bethlehem 16-18 décembre 2010

Le thème de la XXII^e session de la Conférence du Dialogue entre Chrétiens et Musulmans du Centre Al-Liqa' était le suivant : « Un pas en avant sur la route des relations entre musulmans et chrétiens, entre l'Orient et l'Occident ». Dans son mot de bienvenue, Mgr Fu'ad Twal, Patriarche latin de Jérusalem, a déclaré que cette session pouvait être considérée comme une contribution significative à la mise en œuvre des conclusions du Synode pour le Moyen-Orient. De son côté, Sheikh 'Abd Al-Majeed, mufti de Bethlehem, a souligné l'importance de l'unité entre musulmans et chrétiens palestiniens. Des personnes en position de leadership (chrétiens et musulmans) en Palestine et des universitaires occidentaux ont participé aux travaux de cette session.

Voici les thèmes des séances les plus importantes : les facteurs historiques, culturels, politiques et économiques qui conduisent à la méfiance réciproque entre Arabes et l'Occident ; le phénomène de l'islamophobie en Occident ; le discours religieux musulman : entre modération et extrémisme ; la Toile, bénédiction ou malédiction ? le rôle des ONG occidentales dans les relations entre Orient et Occident ; sectarisme et tribalisme dans la société palestinienne ; Jérusalem : un appel à la confrontation ou à vivre ensemble dans la paix ?

Les conclusions de cette XXII^e session ont été formulées en huit points de suivi à réaliser dans un avenir proche.

- 1. La nécessité urgente d'unité nationale en Palestine, entre tous les segments de la société, chrétiens et musulmans, ainsi que les diverses factions au West Bank et à Gaza.
- 2. Adresser la demande au Ministère du Waqf (dotations religieuses) de rappeler aux prêtres, pasteurs et imams leur devoir de centrer au moins deux fois par an leur prédication sur la tolérance religieuse, l'unité nationale et le vivre ensemble.
- 3. La formation d'un comité en vue d'appuyer la réalisation des objectifs de Al-Liqa' dans tout le pays.
- 4. La traduction dans les langues étrangères les plus importantes des exposés présentés lors des conférences. Cela pourrait aider à sensibiliser l'Occident aux questions brûlantes de Palestine.
- 5. La nécessité d'attirer l'attention de communautés arabes, musulmanes et internationales, sur ce qui est en train de se passer dans la Jérusalem arabe : la judaïsation de la cité et les attaques contre son caractère arabe. Action qui comprend le déracinement de ses habitants et leur dispersion hors de la cité historique. Il faudra en outre en arriver à soutenir la constance de ces gens éprouvés.
- 6. La nécessité d'attirer l'attention du gouvernement sur les programmes scolaires en Palestine. Il faut absolument mettre en lumière le dialogue national susceptible d'enrichir la personnalité des élèves.
- 7. Il faut tirer profit des efforts des ONG qui promeuvent la pensée religieuse, nationale et historique dans la société palestinienne. Il faut y inclure la culture du dialogue qui commence au foyer, à l'école, à l'université et dans toutes les institutions religieuses.
- 8. Attirer l'attention des responsables des ONG et d'autres institutions sur le danger du phénomène de l'émigration. Celle-ci est à l'origine de beaucoup de désavantages qui frappent plus particulièrement les jeunes qui ont besoin de travail...

D'après *Al-Liqa' Newsletter*, n°41, décembre 2010, p. 2-4.



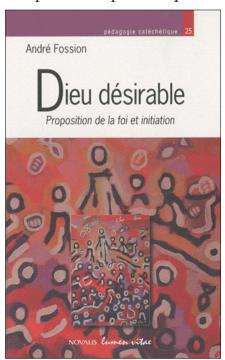
Recensions

André Fossion, *Dieu désirable*. Proposition de la foi et initiation. Collection « Pédagogie catéchétique », 25. Bruxelles et Québec, Lumen Vitae et Novalis, 2010, 294 p., 22 €.

Le livre est constitué d'articles publiés dans différentes revues et de conférences données en divers lieux pendant les dernières années. On ne s'étonnera donc pas de quelques répétitions mais aussi de lacunes. On se trouve en présence d'un ensemble de réflexions venues d'horizons différents qui ne suivent pas forcément la logique d'une argumentation. La première partie traite de l'évangélisation, la deuxième de la catéchèse et la troisième de l'enseignement religieux. La quatrième partie reprend

des études sur la lecture des Ecritures.

Le thème *Dieu désirable* qui fait le titre du livre est développé dans le premier chapitre. Pourquoi et comment proposer la foi dans un monde sécularisé où Dieu apparaît très largement inutile? Cet aspect de la modernité ne fait pas problème pour l'auteur puisque la grâce de l'amour divin est tellement débordante, excessive et sans mesure qu'on peut tenir que la foi chrétienne n'est pas une condition nécessaire pour qu'on soit aimé de Dieu. Elle n'est pas nécessaire non plus pour mener une vie sensée, joyeuse et généreuse. L'accès à la vie de Dieu peut donc se faire indépendamment de l'Eglise et de ses sacrements. Pourquoi alors évan-

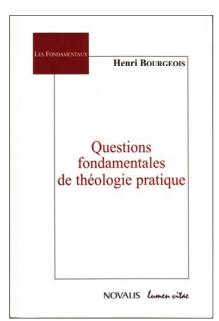


géliser? Parce que la foi chrétienne est le bien le plus précieux, elle transfigure l'existence et permet de vivre de manière radicalement neuve. La foi, qui n'est pas nécessaire pour bénéficier de la grâce de Dieu, transfigure cependant toute chose. On peut vivre sans elle, mais comme la perle rare de l'Évangile, une fois trouvée elle change tout, elle s'offre comme une grâce supplémentaire qui vient s'ajouter à la grâce de l'existence.

La conclusion à tirer de cette affirmation semble cependant que ce n'est pas tellement Dieu qui est désirable, mais plutôt la foi en lui. On peut regretter que l'auteur ne clarifie pas la nature de l'expérience qu'une personne fait quand elle croit en Dieu. Il ne s'agit certainement pas d'une expérience principalement intellectuelle. Les personnes qui vivent ensemble dans la durée et dans une certaine unanimité qui est leur culture particulière participent à certains langages, poursuivent des modèles, cultivent des valeurs, ont un sens d'appartenance et des repères spatiotemporels. L'Évangile invite les personnes d'un tel milieu culturel à un renouvellement radical de leur vie, au passage à une autre culture. Comment se fera ce passage à une vie nouvelle? On s'étonne un peu que la suite du livre s'intéresse très fort aux contenus de la foi, au cadre et aux méthodes de catéchèse et d'enseignement, sans plus revenir sur l'expérience de l'irruption de l'amour du Christ dans la vie. Dans un milieu, forcément marqué par la complexité d'une culture dans laquelle les vies s'épanouissent sans référence à la foi en Dieu, comment des individus peuvent-ils arriver à devenir amoureux, non de Dieu sans doute, mais du Christ?

Les chapitres sont bien charpentés et très documentés, pleins d'intérêt, même si on ne voit pas bien comment cette catéchèse et cet enseignement peuvent rendre Dieu désirable dans un milieu où il est déclaré inutile. Il y a encore beaucoup à découvrir, en particulier en ce qui concerne l'évangélisation des sociétés sécularisées d'Europe.

Pierre Lefebore



Henri Bourgeois, *Questions fondamentales de théologie pratique*. Préface par Gilles Routhier. Collection « Les Fondamentaux », 2. Bruxelles et Québec, Lumen Vitae et Novalis, 2010, 96 p., 16 €.

Ces questions fondamentales, publiées après la mort de l'auteur en 2001, se présentent comme une compilation à partir de divers travaux inédits, séminaires, etc. Constatant un regain d'intérêt pour la théologie en Amérique latine et une régression de la pratique de la théologie en Europe, H. Bourgeois étudie la théologie dans son rapport avec la réalité concrète de la vie

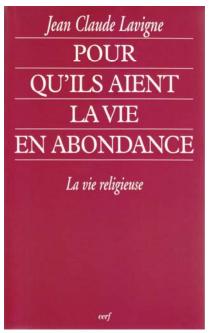
chrétienne. Quelle efficacité et quelle crédibilité pour la théologie si elle ne se renouvelle pas dans son rapport au peuple croyant? L'auteur fait de la théologie à partir de ce qui se vit dans l'Église et illustre de multiples façons comment il est possible d'analyser et d'interpréter ce que la foi donne de vivre. L'écoute des « voix du dehors » et de celles des membres de l'Église est essentielle. Écoute qui permet de suivre de près le processus de l'agir. Surtout lors de rencontres entre croyants où les gens s'expérimentent comme sujets impliqués réussissant pas-à-pas à articuler leur propre foi vécue.

Désiré Salako

Jean-Claude Lavigne, *Pour qu'ils aient la vie en abondance*. La vie religieuse. Collection « Perspectives de vie religieuse ». Paris, le Cerf, 2010, 320 p., 27 €.

Dès la première partie consacrée aux « diagnostics », ce qui frappe dans l'ouvrage de J-C. Lavigne, c'est le ton direct et la recherche de figures, d'expressions et catégories nouvelles pour tenter d'exprimer la « passion que peut faire vivre la vie religieuse ». Cette tentative, réussie, veut répondre à ce que l'auteur considère comme le vrai défi actuel et le grand chantier en ces temps de sécularisation, à savoir « la traduction pour notre temps, nos cultures, dans nos réalités économiques et politiques, de l'Évangile et de l'amour de Dieu » (p. 27). L'expression clé utilisée par l'auteur pour désigner le projet des religieux dans la société actuelle est celle d'écart fertile. Que désigne-t-il par là ? Il s'agit du choix de vivre « un écart par rapport au monde et aux valeurs mondaines » pour faire advenir de nouveaux possibles. Fondamentalement, c'est une

nouvelle approche de la tension «être du monde et pas du monde » qui est proposée ici. Il ne s'agit pas de « fuir le monde », d'y jouer les observateurs désengagés, de se différencier ou de s'autoproclamer « signe » pour les autres, mais bien plutôt de déployer « une amitié radicale pour monde » (p. 239) aimé par Dieu à la folie. Ce qui importe, ce n'est pas l'écart en tant que tel mais « bien de donner de la valeur à ce que permet l'écart » (p. 80), c'est-à-dire l'émergence de nouvelles manières de vivre et de penser. En cela, l'écart est fertile, de lui surgit la vitalité pour soi et pour le monde. Ce chemin de l'écart a d'ailleurs été celui de Jésus et « c'est en s'appuyant sur cette prati-



que de Jésus que nos écarts seront vraiment fertiles [...]. C'est en nous laissant entraîner vers ces écarts par l'Esprit de Jésus que nous serons fertiles et frères et sœurs du Christ, en lui, pour lui et avec lui » (p. 81). C'est à travers ce prisme de l'écart fertile que J-C. Lavigne relit, dans la deuxième partie de son livre, l'ensemble de la vie religieuse : l'écart appelé prière, « constitutif de la vie religieuse..., anachronisme dans le

monde de l'efficacité technique et de l'analyse scientifique » (p. 117); l'écart de la vie commune avec la fraternité pour horizon, « un des écarts les plus significatifs pour notre culture contemporaine » (p. 189) marquée par l'égocentrage et la violence; l'écart des vœux « d'où la vie selon le Christ peut surgir » ; l'écart du service de l'Église enfin où la vie religieuse accomplit un ministère de *vitalité*, un service afin que cette Église soit vraiment le Christ pour le monde (cf. p. 228). Tâche d'évangélisation, de service des pauvres et des délaissés, tâche réalisée dans un double écart par rapport à la norme d'accumulation des biens et celle de la reconnaissance, de la gloire et du mérite qui rapporte.

La troisième et dernière partie du livre veut inviter à « penser l'avenir » plutôt que d'y penser de manière obsessionnelle, se mettant ainsi à portée de l'inquiétude et du défaitisme. Comment s'y prendre ? J-C. Lavigne opte pour une stratégie visant à « repérer les espaces de liberté existant encore dans la vie religieuse telle qu'elle est vécue » (p. 288). Il discerne pour sa part deux grandes voies d'avenir possible : le don de soi et l'art de la sagesse. Le don de soi, « important élément de la modernité » en concurrence au chacun-pour-soi, peut se déployer dans le service des plus blessés de la vie, le service de l'Eglise et celui de la quête spirituelle de nos contemporains. Quant à l'art de la sagesse, les communautés religieuses sont appelées à le partager en offrant leur cadre de vie propice à « organiser nos vies afin qu'elles puissent recevoir la visitation de Dieu » (p. 296). Enfin, il y a des « terrains nouveaux à défricher et à proposer » avec, comme support, la figure du prophète assumant une triple fonction : dénonciatrice, en animant des lieux de discussion et en suggérant des questionnements à partir de l'écart dans lequel ils ont choisi de vivre ; annonciatrice, en témoignant un souci pour la planète qui « conduit à promouvoir la solidarité, internationale et de proximité » (p. 302); fonction de visitation enfin, suggérant l'ouverture et la démarche de rencontre de l'autre en vérité (cf. p. 303).

Jean-Claude Lavigne offre ici une remarquable contribution à la réflexion sur la vie religieuse telle que vécue en Europe particulièrement. Chaque chapitre mérite une lecture attentive tant sont riches l'expérience, l'analyse, la réflexion et les pistes proposées. La lucidité du regard et l'acuité de l'analyse ne donnent que plus de valeur à la conviction de l'auteur qu'il faut encore et encore tenter de libérer la vitalité, don de Dieu, qui est au cœur même du projet de la vie religieuse... vitalité « souvent enfouie et apparemment fragilisée ».

Bernard Keradec

Guy Lespinay, *L'obéissance revisitée*. Réflexions d'un insoumis. Paris, Médiaspaul, 312 p., 17 €.

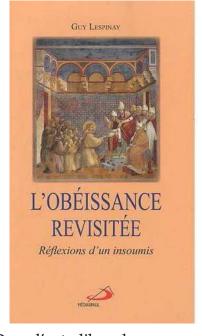
Parler d'obéissance de nos jours n'est pas chose aisée. Pourtant, « vivre en société exige une certaine cohérence et un souci du bien com-

mun (...). Il en va ainsi dans le domaine religieux » (p. 12-13). C'est le point de départ de ce petit ouvrage sur l'obéissance.

Une première partie situe l'obéissance du chrétien : une obéissance à Dieu et à l'Église. Après un bref survol de quelques philosophes, une relecture de la Genèse amène à la conclusion d'une liberté humaine « conditionnelle et dépendante de cette connaissance réservée à Dieu qui est suprême » (p. 39). L'auteur rappelle alors les fondamentaux sur l'obéissance du chrétien « habilité à devenir juste et libre par la foi au Christ et la grâce qui le soutient » (p. 60) pour vivre une relation d'alliance avec Dieu engagé dans sa Parole. Viennent ensuite évoqués la

mission de l'Église conviant toute l'humanité à cette sagesse qui n'est autre que l'amour du Père, et le service de l'autorité qu'exerce le magistère comme « ministère de communion » (p. 60). Ce retour aux fondamentaux donne l'occasion à l'auteur d'évoquer brièvement des questions comme l'infaillibilité pontificale (p. 88), celle plus douloureuse de la réception d'*Humanae vitae* (p. 110), ou même la difficile question du relativisme, en éthique plus particulièrement (p. 120).

La deuxième partie est consacrée à *l'obéissance dans la vie religieuse*. La présentation est classique : les vœux sont vus comme « une prolongation des promesses du baptême [...], des engagements exprimés dans le sillage de



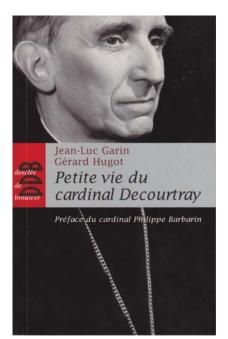
l'obéissance du Sauveur à son Père » (p. 139). Dans l'acte libre de se soumettre, les religieux sont appelés à obéir à la manière du Christ, d'ailleurs « l'obéissance ne peut s'exercer et avoir un sens que s'il y a une foi profonde et un désir constant de s'identifier au Christ » (p. 190). Les chapitres 9 à 12 offrent des exemples plus concrets : l'obéissance religieuse adulte et responsable, l'obéissance du disciple ; l'exercice de l'autorité avec ses droits et ses devoirs ; la gouvernance spécifique au sein d'une communauté religieuse qui « n'est pas une entreprise commerciale mais une initiative évangélique » (p. 280). Le dernier chapitre intitulé *Petit catéchisme de la gouvernance* prend des allures de vade-mecum pour tout supérieur de communauté qui se respecte.

L'ouvrage rassemble en fait plusieurs réflexions et conférences données par l'auteur en diverses circonstances, ce qui donne à l'ensemble un aspect de mosaïque aux tesselles d'inégale valeur.

Bernard Keradec

Jean-Luc Garin et Gérard Hugot, *Petite vie du cardinal Decourtray*. Préface du cardinal Philippe Barbarin. Paris, Desclée de Brouwer, 2010, 210 p., 9,90 €.

Chaleureuse biographie du cardinal Decourtray que celle réalisée ici par J-L. Garin et G. Hugot. Les six premiers chapitres retracent de façon chronologique « la lumineuse trajectoire », selon les mots de Ph. Barbarin (p. 193) de l'enfant de Wattignies, prêtre du diocèse de Lille puis évêque de Dijon durant dix années avant d'arriver à Lyon dont il sera l'archevêque pendant treize ans. Les quatre chapitres suivants sont plus directement consacrés aux engagements du cardinal pour les exclus, les



juifs, mais aussi à son influence dans l'Église comme dans la société du XXe siècle. Les auteurs retournent au chronologique vers la fin du livre avec la réception à l'Académie française et la disparition prématurée du cardinal le 16 septembre 1994. Un dernier chapitre enfin montre, à travers les honneurs qui lui ont été rendus de par le monde, combien Mgr Albert Decourtray a marqué les personnes rencontrées par son humble mais généreuse présence, son écoute respectueuse, son souci de la justice et de la vérité, sa bonté. Lors de l'inauguration en mai 2000 d'un mémorial en son honneur à Jérusalem, Me Théo Klein le désigna comme « un compagnon de ma con-

science, un compagnon de ma mémoire » (p. 188). Quelques années auparavant, le Frère Roger de Taizé lui avait fait parvenir ces mots : « Merci de ce que vous êtes » (p. 166). Il fut en effet un homme de l'unité, de la rencontre, du dialogue, de la paix... mais dans la vérité, toujours. Et il savait faire entendre sa voix, une parole libre, contre le racisme, la discrimination, le mensonge sous toutes ses formes, une voix en faveur des exclus. Jean-Paul II le lui dira : « Vous êtes la voix des sans-voix ! » (p. 114).

Les gestes forts et les prises de parole courageuses du cardinal Decourtray restent dans toutes les mémoires, que ce soit avec les traditionnalistes à Dijon en 1976, aux Minguettes en 1981, lors de l'assassinat d'André Jarlan en 1984, contre l'extrême droite en 1985, dans l'affaire du carmel à Auschwitz en 1987, ou lors du procès Touvier en 1989... La liste est longue. Cette *Petite vie* les remet bien en valeur, prenant le soin d'en montrer la source et la force en citant le cardinal : « l'image de Dieu qu'on m'a donnée dans ma petite enfance. Bonté, beauté, joie. » (p. 23).

Bernard Keradec

Juliette Marneffe Lebréquier, *L'or, l'encens et la myrrhe.* Cheminements au fil de la Bible et des jours. Collection « Épiphanie ». Paris, le Cerf, 2010, 144 p., 12 €.

Voici cinquante petits textes poétiques de prière, d'existence priée, à l'écriture délicate néanmoins sans recherche, répartis en sept sections dont les titres invitent à la rencontre et au partage : *Toi, Elle et Lui, Vous, Soi, Moi, Nous, Et puis...* Le « je » qui s'exprime, raconte, se dit, rend grâce, admire et s'extasie, espère et se confie, aime enfin aussi bien Dieu lui-même, Jésus, l'Esprit, un personnage biblique ou bien encore l'auteur

qui pourrait être tout autre priant en proie à la peine qui « monte en moi comme un fleuve qui va tout submerger » (p. 89). Mais, même « au plus bas » il lui est donné d'entendre la voix du Père bienveillant : « Viens, reviens, je t'aime. Et j'ai comme suffoqué de chaleur d'amour... » (p. 24). Ce Dieu en qui le cœur se tord de voir l'homme détruire en son frère le « respect de l'autre... la confiance qui lui faisait tout voir dans la beauté... cette joie de se donner » (p. 113).

L'auteure a fait le choix, avec d'autres, de Jésus comme compagnon de route, ami, bien-aimé, époux qu'elle aime et admire, qu'elle ne se résout pas à laisser seul au jardin,



mais qu'elle veut suivre éperdument dans sa passion, vers la mort, vers la vie, « avec devant moi sans cesse ton visage » (p. 35). Et c'est un itinéraire en Église, une Église en qui Dieu se complaît car elle est « belle du sang de mon Fils et du feu de mon Esprit » (p. 80). Les Écritures parlent sans cesse en filigrane mais actualisées, sous la conduite de l'Esprit, au creuset de l'humble méditation et de la prière intense de celle qui les a revisitées au quotidien. Ainsi le lecteur, appelé à son tour à l'oraison, côtoiera-t-il Élie, Jérémie, Osée, les psalmistes, Job, les amants du Cantique des Cantiques, Siméon, Joseph, Marie, Paul, Cléophas et son compagnon du chemin d'Emmaüs, etc. Qu'à leur exemple, le lecteur se laisse transformer par l'Esprit afin d'être, comme lui, « allégresse, transparence, amour ». Un partage de grande qualité!

Bernard Keradec

Émile Jacquot, *Les Spiritains en Haïti (1843-2003)*. D'Eugène Tisserant (1814-1845) à Antoine Adrien (1922-2003). Préface de Philippe Delisle. Collection « Mémoire d'Églises ». Paris, Karthala, 342 p. + cahier photos couleurs de 24 p., 29 €.

L'histoire mouvementée de Saint-Domingue, qui prendra le nom d'Haïti en 1804, celle de son Église et celle des Spiritains sur l'île s'imbriquent et rendent passionnante la lecture de ce livre très bien documenté. L'auteur est lui-même Spiritain. Né en 1918, il rejoint l'île en 1951 jusqu'en 1969, date à laquelle les Spiritains sont expulsés par François Duvalier du collège Saint-Martial, qui leur était confié depuis 1871, sous prétexte d'alliance « avec des partis politiques clandestins prônant des idéologies subversives de la foi et de la morale chrétiennes, cela dans le but de renverser l'ordre établi ». Le Conseil général des Spiritains demande alors à tous les confrères de quitter le territoire. En 1986 Émile Jacquot retourne en Haïti avec ses confrères, dont le Père Antoine



Adrien, Haïtien, jusqu'en 1993. Il nous livre donc des éléments de première main sur de grandes figures et sur l'engagement des Spiritains en Haïti dans la seconde moitié du XXe siècle. Pour retracer l'histoire du siècle précédent, il s'appuie surtout sur les travaux du Père Adolphe Cabon mais aussi sur ceux d'historiens plus récents.

Le peuple haïtien a été le premier à secouer les chaînes de l'esclavage bi-séculaire et de la colonisation française. L'indépendance de l'île est proclamée en 1804. Mais l'esclavage et la colonisation ont laissé des traces durables en Haïti. Le Code noir de Colbert avait rendu obligatoires le bap-

tême et l'instruction religieuse des esclaves, qui n'en restaient pas moins fidèles à leurs cultes ancestraux par le vaudou. La plupart des prêtres en Haïti viennent de l'étranger et ont été bannis de leur pays pour inconduite. Or le gouvernement haïtien nomme les évêques et les curés et prend soin de les choisir parmi ceux qui seront à sa solde, par peur ou par intérêt personnel.

La conjonction du soutien des chefs religieux vaudou, des enseignements de certains prêtres et des idées révolutionnaires de France ont favorisé le soulèvement de 1791, d'une violence extrême. Toussaint Louverture, esclave affranchi en 1777, est le premier gouverneur général de la colonie en 1793; il lui donne une constitution en 1802, qui abolit l'esclavage et qui déclare que « la religion catholique, apostolique et romaine y est la seule publiquement professée » (art.3).

Le premier Père de la Congrégation du Saint-Esprit, Eugène Tisserant, arrive en 1843 avec des confrères mais ils doivent quitter l'île en 1845 faute d'entente possible avec le gouvernement. Un concordat est signé avec Rome en 1860, après des années de négociations. Rome tente de rétablir la discipline ecclésiastique sur l'île mais les liens trop étroits entre le gouvernement et le clergé rendent cette tâche difficile. La véritable implantation des Spiritains s'effectue en 1860, avec les Pères Jean-Baptiste Pascal et Gabriel Chenay.

Les années 1860-1960 font l'objet de chroniques (chapitre 6) sur l'engagement des Spiritains dans l'île. La population et les religieux prennent rapidement conscience de l'importance de former de jeunes séminaristes dans un esprit vraiment évangélique et en 1871 les Spiritains prennent en charge le petit-séminaire-collège de Saint-Martial, à Port-au-Prince, qui sera une référence dans le pays. Les Spiritains prennent également la responsabilité de paroisses, s'occupent des enfants pauvres et se lancent dans une campagne sans appel contre le vaudou, mais sans obtenir les résultats escomptés. Les chapitres suivants rendent compte des efforts de l'Église et des Spiritains sous les régimes funestes qui se sont succédé à partir de 1957 avec François Duvalier, jusqu'à 2004, avec l'espoir brisé incarné par le Père Jean-Bertrand Aristide.

Malgré les déboires et les complications, dus à l'esclavage, à la colonisation, à l'instabilité et à la férocité des différents régimes politiques, à l'occupation américaine (de 1915 à 1934) et aux compromissions du clergé nommé par le gouvernement, les Spiritains sont restés fidèles à leur ligne, qui s'inspire des vues du Père François Libermann. Cette ligne a permis aux Spiritains d'être proches du peuple haïtien, en qui ils croient, de se mettre résolument au service des pauvres, de refuser de jouer le jeu d'une Église « vassalisée », et pour cela, partir au besoin, revenir, faire vivre à l'Église d'Haïti le tournant de Vatican II, en misant notamment sur l'école, la paroisse, les communautés de base pour former des chrétiens engagés et forts de leur foi. Ce livre montre, s'il en était besoin, combien il est nécessaire de connaître l'histoire propre du pays où l'on est accueilli pour y vivre la mission. Nécessaire aussi d'accompagner avec persévérance les aspirations justes du peuple, et de savoir reconnaître ses propres points d'aveuglement.

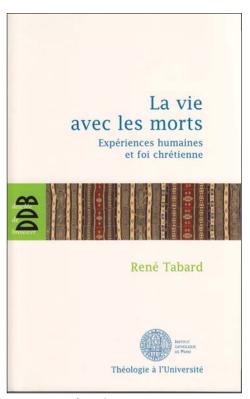
Certes les rapports entre les différentes congrégations masculines et féminines présentes à Haïti sont rapidement évoqués, alors que les relations entre la hiérarchie et les Spiritains retiennent davantage l'attention. L'histoire des collaborations missionnaires serait pourtant à creuser. Mais le livre, qui rend hommage aux Spiritains mais aussi au peuple haïtien lourdement éprouvé, offre de bout en bout une lecture éclairante et stimulante.

Marie-Hélène Robert

René Tabard, *La vie avec les morts*. Expériences humaines et foi chrétienne. Collection « Théologie à l'Université ». Paris, Desclée de Brouwer, 2010, 302 p., 28 €.

Ce volume est le livre « grand public » tiré de la thèse soutenue par l'auteur, R. Tabard, pour l'obtention du Doctorat en théologie à l'Institut Catholique de Paris et à l'Université de Leuven. Cette thèse intitulée *Voie africaine de Christologie des apparitions pascales* a été publiée en 2006 et présentée par Pierre Lefebvre dans cette revue (cf. *Spiritus*, n°186, 2007, p. 123-124).

Faire dialoguer des approches culturelles différentes comme le fait l'auteur autour du thème de la vie avec les morts est une des richesses de cet ouvrage sinon la plus importante. Il offre en même temps un exemple et une méthode pour une inculturation de l'Évangile qui ne soit



pas qu'une « simple question de rites liturgiques ou de nomination du Dieu de Jésus Christ » (p. 275). L'auteur est explicite sur son propos: les récits de rencontre avec un mort chez les Kongo « permettent de comprendre celui-ci comme inséré dans un système de représentation de l'existence humaine [...], un système que nous rapprocherons des conceptions chrétiennes traditionnelles de la vie après la mort que nous revisiterons en fonction des apports des cultures africaines... L'analyse des récits de manifestations de morts en Afrique et des apparitions de permet d'éclairer quelques aspects des croyances chrétiennes sur la vie après la mort » (p. 10-11). L'auteur prend donc le risque d'une culture

et approfondit ce qui peut apparaître comme « une relativisation du caractère unique de ce qui est arrivé au Crucifié après sa mort » (p. 253). Le parcours commence par une présentation et une analyse de vingt récits d'apparitions de morts en culture Kongo. La logique qui en émerge révèle une anthropologie et une cosmologie qui « constituent le lieu de la compréhension du phénomène du retour des morts », base nécessaire à la recherche d'un sens. Et ce sens est, pour l'auteur, d'ordre théologique, sa visée étant bien de « rechercher la signification théologique du retour des morts dans le cadre de l'évangélisation » (p. 113). Un troisième chapitre explore le retour des morts dans l'histoire ancienne, plus précisément dans les « cultures qui ont marqué le peuple juif et, par là, les écrits des premières communautés chrétiennes » (p. 116). Sont ainsi brièvement

évoqués les mondes de la Mésopotamie et de l'Égypte, de la Grèce, de Rome, et plus amplement la culture juive avec un long développement sur le cas de *Saül*, *Samuel et la nécromancienne*, et enfin la littérature intertestamentaire. C'est en tenant compte de cet horizon culturel que l'auteur entreprend dans un quatrième chapitre une relecture minutieuse des apparitions de Jésus, analysant en particulier le processus de reconnaissance par lequel les disciples accèdent à la vérité de la personne de leur Seigneur et le mystère de l'être de « celui qui est revenu du pays de la mort » et dont la vie-avec Dieu devient une référence. Une découverte vers laquelle les disciples s'acheminent en s'appuyant sur les « traces » que Jésus leur a laissées : les Écritures et la fraction du pain (cf. p. 220).

S'il a persévéré, le lecteur appréciera certainement le chapitre cinq, sans doute le plus pertinent de l'ouvrage, intitulé « Jésus, un revenant?». L'auteur rassemble ici les convergences et les ruptures repérables entre les récits des retours des morts en culture Kongo et ceux relatant les expériences de revenance de Jésus ; les ruptures de logique entre eux ouvrant « un espace à la croyance en la spécificité de Jésus » (p. 222). Dépassant alors le cadre de la seule culture Kongo, l'auteur retrouve « le cœur du message chrétien apporté à toute culture » : le bonheur tient dans la vie-avec Dieu, non pas comme un bien espéré au-delà de la mort, mais déjà « en action dans la vie des baptisés, actualisation de la défaite de la mort de Jésus pour chacun de ses disciples. Chaque chrétien est un « Emmanuel » ; Dieu est avec lui, non seulement au-delà de la mort, mais depuis sa création » (p. 236). Il est ainsi appelé, avec d'autres, à « inscrire dans l'histoire, à la suite de Jésus, la dignité du visage de Dieu à travers son existence terrestre » (p. 276). Le dernier chapitre ouvre d'ailleurs la perspective sur des sujets plus larges et quelques brèves réflexions sur des sujets connexes.

L'ouvrage de R. Tabard, très dense, bénéficie d'une bonne pédagogie, l'auteur guidant de façon sûre son lecteur à chaque étape de son développement. La démarche suivie témoigne du souci que doit habiter toute démarche missionnaire comme théologique : « se frayer un chemin à travers les représentations de ce qui est arrivé à Jésus après sa mort en corrélation avec la théorie du retour des morts dans les cultures ». Un livre à recommander à tout ouvrier apostolique!

Bernard Keradec

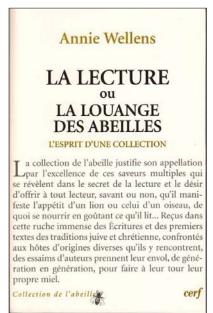
Annie Wellens, *La lecture ou la louange des abeilles*. L'esprit d'une collection. Collection de « L'abeille ». Paris, le Cerf, 2011, 84 p., hors commerce.

Ce volume inaugure la nouvelle collection de « L'abeille » au sein des éditions du Cerf. Images, métaphores, analogies, légendes et récits

paraboliques le peuplent, tous aussi suaves et reconstituants que le meilleur des miels qu'auraient offert les abeilles auxquelles Modomnoc O'Neil, moine du VI^e siècle élu patron secondaire de la collection, finit par obéir les laissant essaimer en d'autres lieux que celui de leur origine. Le ton enjoué ne doit cependant pas faire oublier le but de cette collection dirigée par Annie Wellens et le sérieux du projet sur lequel est appelé à veiller en première instance Possidius de Calama. Selon le récit

d'ouverture dû à L. Jerphagon, c'est grâce à l'évêque Possidius que fut assuré, au Ve siècle, le sauvetage de la bibliothèque d'Hippone et le transfert des œuvres d'Augustin vers l'Occident.

Il s'agit donc à la fois d'un sauvetage et d'un partage, l'un n'allant pas sans l'autre. Sauver de l'oubli et même de la disparition tant d'œuvres spirituelles et théologiques « fécondées par l'amour de Dieu », monument à la qualité insigne menacé par la « littérature de capitulation ». Et quel meilleur moyen de les sauver que de leur permettre d'essaimer, de s'offrir à la lecture et la relecture du plus grand nombre, dès



lors invité à y butiner en toute liberté « pour faire à leur tour leur propre miel »... Une forme de transmission qu'on ne peut qu'encourager et dont l'abeille « ménagère du temps » est le symbole tout désigné.

Bernard Keradec

Achevé d'imprimer par Corlet, S.A. – 14110 Condé-surNoireau N° d'imprimeur : – dépôt légal : 2011 – imprimé en France Commission Paritaire des Papiers de Presse. Certificat n° 1010 G 83668 SPIRITUS est une revue d'expériences et de recherches missionnaires. Elle se construit à partir des événements de la vie des communautés humaines et chrétiennes des divers continents. Elle rassemble, partage, et approfondit les questions suscitées par l'annonce du Royaume de Dieu aujourd'hui.



Revue trimestrielle fondée en 1959 par les Pères Spiritains et gérée en commun par 12 Instituts Missionnaires

- Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)
- · Société des Missions Africaines
- · Missions étrangères de Paris
- Scheutistes
- Spiritains
- · Société du Verbe Divin

- Missionnaires de N.D. d'Afrique (Sœurs Blanches)
- Franciscaines Missionnaires de Marie
- · Notre Dame des Apôtres
- · St Joseph de Cluny
- Spiritaines
- · Oblats de Marie Immaculée

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

Directeur: Eric Manhaeghe

Directeur Adjoint : Bernard Keradec Administrateur : Jean du Pouget Secrétaire : Marie-Victoire Cailliot

Comité de rédaction: Jean-Yves Chevalier, pb; Yvon Crusson, sma; Monique Duguey, fmm; K. Ngoy Kafubwanga, cssp; Marthe Laisne, cssp; Jean-François Meuriot, mep; Marie Murat, sjc; Marie Hélène Robert, nda; Christian Tauchner, svd; Marie-Renée Wyseur, smnda.

Conseil de rédaction : François Bousquet ; Ivone Gebara ; Dennis Gira ; Evelyn Monteiro ; Paulin Poucouta ; Helmut Renard ; Christian Salenson et les membres du Comité de rédaction.

Coordination du dossier: Eric Manhaeghe. **Périodicité:** mars, juin, septembre, décembre.

Cum permissu superiorum/Reproduction interdite sans autorisation.



Prochain dossier : Communautés en mission

TARIE DES ABONNEMENTS

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

Tarifs

Zone 1: Europe - USA - Canada - Japon Corée - Hong Kong - Singapour - Taïwan

Thailande - Australie - RSA... 38 € - US\$ 57 - Ca N\$ 54
Zone 2 : Tous les autres pays 28 € - US\$ 42 - Ca N\$ 38

L'affranchissement par avion est compris.

Périodicité: mars, juin, septembre, décembre.

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

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

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

BIC: PSSTFRPPPAR

Au nom de : Association de la revue Spiritus.

Les abonnés d'Italie, de Belgique et d'Amérique peuvent régler le montant de leur abonnement en envoyant l'argent à l'une des adresses suivantes :

Amérique Spes

9110 avenue Papineau

Montréal QC H2M 2C8, Canada

Belgique Pierre Lefebvre

Rue Berckmans 33 - 1060 Bruxelles

Italie Congregazione dello Spirito Santo-Spiritus

Clivo di Cinna, 195 00136 Roma, Italie

VENTE AU NUMÉRO : 11 € LE CAHIER

Rédaction et administration de la revue

12 rue du P. Mazurié – 94669 Chevilly Larue cedex

Tél.: 01 46 86 70 30

e-mail de la rédaction : spiritus.redaction@wanadoo.fr e-mail service abonnements : spiritus2@wanadoo.fr

site: www.spiritus.fr

N° de commission paritaire : 1010 G 83668