

SPIRITUS

E. ELOCHUKWU UZUKWU
JERÓNIMO KAHINGA
JOSEPH MATTAM
H. TEISSIER & J. STAMER
L. KASANDA LUMEMBU
EFOÉ-JULIEN PÉNOUKOU
RECENSION

LINEAMENTA – POINT DE VUE ANGLOPHONE
TÉMOIGNAGE DE L'ÉGLISE EN ANGOLA
DIALOGUE: EXPÉRIENCE DE L'INDE
ÉGLISE ET ISLAM, QUELLE ÉVANGÉLISATION?
ÉGLISES D'AFRIQUE: MISSION UNIVERSELLE»
QUELLE ÉGLISE POUR QUELLE MISSION?
THÈMES MAJEURS DE LA THÉOLOGIE AFRICAINE

synode africain

1. dossier

- | | |
|--------------------------|--|
| E. Elochukwu Uzukwu | Synode Africain – Lineamenta. Point de vue anglophone / 123 |
| Jerónimo Kahinga | Témoignage de l’Eglise en Angola. Une nouvelle étape missionnaire / 136 |
| Joseph Mattam | Synode Africain et dialogue. Expérience de l’Inde / 149 |
| H. Teissier et J. Stamer | Eglise d’Afrique et Islam. Quelle évangélisation ? / 165 |
| L. Kasanda Lumembu | Eglises d’Afrique – Mission universelle. Etre missionnaire africain / 180 |
| Efoé-Julien Pénoukou | Quel type d’Eglise, Pour quelle Mission en Afrique ? / 196 |
| Recension | « Les thèmes majeurs de la théologie africaine » / 213 |
-

2. divers

- | | |
|----------|----------------------------------|
| forum | Dialogue avec les lecteurs / 220 |
| lectures | Notes bibliographiques / 221 |
| livres | Reçus à la rédaction / 230 |
| | Informations / 232 |
-

« Quelle Eglise en Afrique, pour quelle mission ? » C'est la question qui ressort des articles de ce numéro ; elle pourrait devenir une question fondamentale au Synode Africain.

Une Eglise autre conclura Eugen Uzukwu du Nigéria. Et « ce Synode spécial pour l'Afrique sera un Synode d'espérance s'il puise à l'expérience de l'Evangile vécu en Afrique ».

Dans cette ligne, Jerónimo Kahinga de l'Angola exprime le témoignage de l'Eglise particulière de ce pays : souffrances, luttes, orientations d'avenir. La diversité des Eglises en Afrique est une richesse ; présentée au Synode, elle pourrait façonner le visage africain de l'Eglise dans ce continent.

Témoignage des Eglises des autres continents. Le Synode africain concerne toutes les Eglises. En ce sens, Joseph Mattam de l'Inde rapporte l'expérience si riche du dialogue interreligieux de l'Eglise en Inde. Le dialogue interreligieux avec la Religion traditionnelle africaine et les autres religions prend de plus en plus d'importance en Afrique.

Fortement impliqué dans la préparation du Synode, Mgr Teissier d'Alger considère l'Islam comme un défi majeur pour l'Afrique. Il n'hésite pas à dire : « Il y a une "annonce de l'Evangile" à mettre en œuvre... ». Laquelle ?

Quelle Eglise ? Une Eglise qui participera à la mission universelle ; les signes sont déjà présents qui font entrevoir que l'Afrique y jouera un rôle de premier plan. Léonard Kasanda du Zaïre exprime cette espérance et se demande : comment l'Eglise d'Afrique comprendra-t-elle la mission ? Comment être missionnaire africain en Afrique et dans les autres continents ?

Enfin, Julien Pénoukou du Bénin entreprend une réflexion théologique approfondie sur la question fondamentale : « Quel type d'Eglise en Afrique ? » Il ouvre des pistes qui peuvent conduire à une Eglise particulière qui soit africaine.

Nous ajoutons à ce dossier sur le Synode Africain une longue recension d'un livre fort utile : « Les thèmes majeurs de la théologie africaine » de A. Ngindu Mushete.

Spiritus

SYNODE AFRICAÏN – LINEAMENTA POINT DE VUE ANGLOPHONE

par Elochukwu E. Uzukwu

Spécialisé en liturgie, E. Uzukwu, du Nigéria, a enseigné au Grand Séminaire à Brazzaville. En plus de ses nombreux articles, il est l'auteur de l'ouvrage: «Liturgy, Truly Christian, Truly African» (Eldoret: Gaba Publications). Il est fondateur et directeur du « Bulletin de Théologie œcuménique » (Nigéria), et occupe actuellement le poste de Recteur de l'Ecole Spiritaine Internationale de Théologie (Nigéria). En 1987, il a présenté la question du Synode Africain à l'Assemblée Plénière du SECAM.

Dans la ligne de J.E. Penoukou, cet article apporte d'autres points de vue à la question importante: « Quelle Eglise en Afrique? ». Constatant que les lineamenta ne reflètent pas assez les Eglises d'Afrique, Eugen Uzukwu pense « que le Synode spécial pour l'Afrique sera un Synode d'espérance s'il puise à l'expérience de l'Évangile vécu en Afrique ».

Certains de ceux qui avaient désiré un Concile Africain et qui avaient quitté, déçus, l'Assemblée Plénière du SECAM en 1987 (Lagos, Nigéria) trouveront quelque consolation dans la perspective d'une Assemblée Spéciale pour l'Afrique (Synode des évêques). Des observateurs présents à cette Assemblée du SECAM de Lagos ont pu noter que les conférences nationales anglophones se sentaient moins à l'aise avec un Concile Africain que, par exemple, les conférences francophones. D'un autre côté, des membres de conférences nationales anglophones – celle du Nigéria particulièrement – ont poussé un soupir de soulagement: « Rome a enfin pris l'initiative ».

En général, notre expérience d'être Eglise dans cette partie du monde est une situation dans laquelle d'autres font le travail de réflexion, prennent les décisions et nous aident à les appliquer. Comme le dit le proverbe igbo :

« On vous donne une femme en mariage et l'on vous procure encore le lit ». Ainsi donc, *la première partie* de ma réaction aux lineamenta sera d'examiner la contribution prévisible de l'Eglise nigériane au Synode. *En second lieu*, je réfléchirai sur les lineamenta du point de vue des initiatives des Eglises locales africaines qui s'efforcent d'être à la fois latines et locales. *Enfin*, je réfléchirai sur les problèmes du contexte africain qui demanderaient autant d'action et de réflexion ecclésiales que celles qui sont esquissées dans les lineamenta.

I. L'ÉGLISE DU NIGÉRIA ET LE SYNODE

Il y a trois provinces ecclésiastiques au Nigéria : Onitsha, Lagos et Kaduna. Partout dans les provinces, on considère facilement la hiérarchie comme étant « l'Eglise ». Il se peut qu'une province soit plus ouverte que l'autre ; mais d'ordinaire nos évêques ont tendance à « *se tourner vers Rome* ». Jean-Paul II disait de la Conférence des évêques qu'elle s'efforce « *de promouvoir la doctrine orthodoxe et la discipline liturgique approuvée* » (février 1982). On attend donc peu de choses de la Conférence pour « améliorer » les lineamenta. Venant de Rome, ce document est considéré comme sacro-saint.

« l'habit de l'étranger »

La docilité, héritée de l'époque missionnaire, demeure. Le personnel local a tout simplement endossé l'habit des missionnaires étrangers. L'africanisation des cadres de l'Eglise n'a pas conduit à beaucoup d'initiatives nouvelles de la part de l'évêque local. On a préféré le maintien des « traditions » transmises par les missionnaires. La situation était telle que Rome a exhorté la hiérarchie à prêter attention au retard qu'elle prenait dans le développement pastoral. Par exemple, au cours de sa visite en 1982, Jean-Paul II a manifesté le souhait qu'une « *nouvelle ère d'évangélisation* » prenne le relais de l'ancienne époque missionnaire. Ce souhait amena les évêques à organiser des séminaires sur la visite papale et sur le thème de « la nouvelle évangélisation ».

1/ Voir *Inculturation in Nigéria*. Proceedings of the Bishop's Study Session, November, 1988. Catholic Secretariat of Nigéria, 1989.

Récemment, l'inculturation est devenue un sujet de conversation dans l'Eglise romaine. Ce qui entraîna la conférence des Evêques du Nigéria à organiser en novembre 1988, une session d'étude pour examiner « *l'inculturation au Nigéria* ». A la session d'étude, l'on recommanda la diffusion d'abondantes lignes directrices de l'Eglise du magistère sur l'inculturation. On proclama une décade d'inculturation : 1989 en sera l'année préparatoire, et l'inculturation fera ses débuts en 1990¹. Nous voici en 1991. L'inculturation demande de l'initiative ; mais la hiérarchie, attentive à l'application prudente de textes et de lignes directrices approuvés par Rome pourrait se montrer hésitante à courir le risque que cela implique.

quels thèmes ?

Ces exemples nous permettent de deviner comment on utilisera les *lineamenta*. La conférence épiscopale du Nigéria ne voyait pas le besoin d'un Concile Africain. Mais du moment que Rome convoque un Synode, la Conférence répondra. La réponse retiendra surtout des thèmes familiers, tels que « la formation des agents de l'évangélisation » (n^{os} 35-37), spécialement la *formation des prêtres*, et des sujets qui se rapportent aux conflits religieux (relations avec l'islam). Rome insiste beaucoup sur la formation des prêtres ; les vocations sont relativement nombreuses au Nigéria et les évêques accordent une attention particulière à la formation du clergé. Dans ce domaine, le Nigéria a peut-être acquis plus d'expérience que d'autres Conférences de l'Afrique.

Quant au *conflit* islamo-chrétien, il a été fortement politisé au Nigéria. L'Etat a même établi un corps consultatif interreligieux. Les intérêts de l'Eglise catholique sont en jeu ; et les évêques, par suite de leurs nombreuses réunions, sont qualifiés à parler avec autorité sur le sujet.

La réponse à *d'autres sujets* peut rester vague. « D'authentiques catéchismes » (n^o 33) peuvent attendre jusqu'à ce qu'une version romaine soit publiée ; et l'inculturation est certainement un domaine où le Nigéria n'a encore que peu d'expérience. En d'autres termes, la hiérarchie du Nigéria s'attachera surtout au texte des *lineamenta* ; l'on ne peut pas s'attendre à ce qu'elle se démarque par rapport à ce texte.

dimension sociale de l'Évangile

Il serait particulièrement regrettable que, dans sa réponse aux lineamenta, la hiérarchie ne développe pas explicitement la dimension sociale de l'Évangile. Ce serait ne pas tirer parti des événements socio-économiques et politiques pour l'évangélisation. L'impact missionnaire sur le Nigéria moderne est dû davantage aux services sociaux rendus qu'à la prédication de la parole.

Les premiers missionnaires catholiques étaient des Français et ils évitaient bien naturellement tout conflit avec le pouvoir colonial. Les Irlandais et les Nigériens qui prirent leur relève dans l'évangélisation se trouvèrent handicapés, de par leur formation, à mettre en question le comportement de l'État au sujet de la discrimination fondée sur la religion, l'ethnie et le sexe. Les catholiques ont été absents de la scène politique avant et après l'indépendance. Les déclarations de Jean XXIII, de Vatican II et du SECAM sur la Justice et la Paix (abondamment citées dans les lineamenta n^{os} 78-85) sont des phénomènes récents dont les répercussions concrètes dans l'Église se font toujours attendre.

L'expérience au Nigéria de trente mois de guerre civile, l'ombre d'une dictature militaire de plus de vingt ans avec leur cortège de souffrance, d'oppression et de corruption, auraient dû pousser l'Église du Nigéria à voir les implications socio-politiques et économiques de la *Bonne Nouvelle de libération* (cf. Exode; Luc 4). Certes, pendant la guerre civile, l'Église a rendu d'immenses services (le service de charité); mais elle n'a pas su, ensuite, analyser les structures qui engendrent la guerre, l'injustice, la discrimination et l'oppression. Il est possible que la structure plutôt féodale de l'autorité cachait à l'Église ces réalités; ou encore, le niveau de vie élevé des ministres de l'Église et les honneurs que leur manifeste la société rendaient difficile le partage de la souffrance du peuple. La lutte pour triompher des structures oppressives entraîne nécessairement des souffrances.

Au Synode spécial pour l'Afrique, la contribution du Nigéria sur la dimension sociale de l'Évangile, contribution nécessaire et attendue, pourrait fort bien manquer. En dépit de sa dimension, de sa population, de sa richesse et de son histoire, il pourrait se faire que l'Église du Nigéria n'offre rien

2/ AECAWA Publication, 1987.

3/ Documents en instance de publication.

4/ Voir E. SCHILLEBEECKX, *Church. The Human*

Story of God. New York, Crossroad, 1990, pp. 146-147. Pour la question de l'Église en tant qu'*universelle*, voir Ga 1,13; Co 15,9; Ph 3,6.

d'original, en ce domaine, tenant compte de ses énormes possibilités. Peut-être quelques paroles, marquées par l'embarras, telles que celles de juillet 1990, quand 300 000 résidents d'un quartier pauvre de Lagos (Maroko) furent brutalement expulsés et que leur habitat fut détruit par l'Etat. La hiérarchie supportera les belles déclarations contenues dans les *lineamenta*; et ce sera *une autre occasion perdue de faire surgir de l'expérience africaine les délibérations du Synode*.

Les remarques faites en quelques domaines peuvent être compensées par la participation active des évêques du Nigéria, *au niveau régional, à l'« Association des Conférences Episcopales de l'Afrique Occidentale Anglophone »* (AECAWA). Les travaux de l'AECAWA peuvent se répercuter dans le Synode. En octobre 1986, à Lagos, l'Assemblée plénière de l'AECAWA a réfléchi sur « Christianisme et Islam en dialogue »². En 1989, à Kumasi (Ghana), l'Assemblée a traité de l'évangélisation : inculturation, communications sociales, formation sacerdotale³. Les réflexions, les recommandations et les résolutions de l'AECAWA auront certainement une influence au Synode pour lui donner une orientation plus africaine.

II. ÉGLISES LOCALES AFRICAINES ET LINEAMENTA

responsabilité et communion des Eglises

Spiritus m'a invité à donner le point de vue de l'Afrique anglophone sur les *lineamenta*; la revue souhaite que soient apportées des contributions positives sans soulever trop de controverses qui seraient inutiles. Mais on m'accorde certainement la liberté de poser la question de savoir si cette Assemblée spéciale pour l'Afrique est *une affaire romaine ou la préoccupation de l'Afrique*. Sans aucun préjudice à la primauté de l'évêque de Rome, quel mal y aurait-il à élaborer le thème et les subdivisions des *lineamenta* du Synode, **à partir des Eglises locales africaines** qui sont groupées en Conférences épiscopales régionales ? Un tel processus reconnaîtrait la responsabilité des Eglises locales africaines et respecterait le sens de la communion dans l'Eglise de Dieu (Eglise universelle)⁴. Le Synode pour l'Afrique sera une célébration où les Eglises locales africaines auront à apprendre de leur expérience mutuelle, tandis que les autres Eglises disséminées à travers le monde auront à apprendre de l'Afrique et à apporter leurs propres richesses à l'Afrique.

A mon avis, les lineamenta renouvellent la pratique dominante selon laquelle les principes généraux descendent de Rome et sont appliqués à l'Afrique. On continue ainsi une fausse identification de l'Eglise romaine (une Eglise particulière) à l'Eglise universelle; tandis qu'une véritable universalité se trouve dans la réponse à l'Evangile de chaque Eglise particulière, et dans la communion des Eglises, en même temps que l'Evêque de Rome préside cette assemblée de charité (Cyprien).

l'attention aux anciennes Eglises d'Afrique

La réflexion, contenue dans la brève note historique des lineamenta, qui signale comment la position monoculturelle de *l'Eglise latine* a sapé la survie du christianisme dans l'Afrique du Nord (n^{os} 4-5), doit être prise au sérieux. Même si nous blâmons l'Eglise de l'Afrique du Nord pour avoir ignoré la culture berbère, nous ne saurions oublier que Cyprien, Augustin et d'autres Pères partageaient le point de vue que l'expression du « *sens (d'une réalité) varie de nation à nation, de culture à culture* »⁵. Dans un problème aussi important que celui de la reconnaissance ou la non-reconnaissance des baptêmes hérétiques, Cyprien soulignait que les gens pouvaient penser différemment tout en gardant la communion : « *Il faut que chacun d'entre nous exprime ses vues sur cette question, sans juger qui que ce soit ni l'exclure de la communion s'il est porté à penser différemment* »⁶. Cette vue équilibrée fut perdue dans l'Eglise latine à la suite de l'islamisation totale de l'Afrique du Nord.

Dans ce contexte, relevons la déclaration faite dans les lineamenta au n^o 60 : « *L'Eglise catholique en Afrique devra accorder plus d'attention aux anciennes Eglises vraiment autochtones de l'Afrique et améliorer ses liens avec elles : les Eglises coptes préchalcédoniennes et les Eglises éthiopiennes orthodoxes* ». Cette déclaration nous encourage à suggérer que le synode devrait détailler les raisons de la survie de ces Eglises et étudier les expériences

5/ B. LORNEGAN, «The Transition from a Classicist World view to Historical Mindedness», cited by M.A. NOLL «The Eclipse of Old Hostilities between and the Potential for new strife among Catholics and Protestants since Vatican II» in R.N. BELLAH and F.E. GREENSPAHN, *Uncivil Religion* Interreligious Hostility in America, New York, Crossroad, 1987, p. 95.

6/ Cité par Y.M. CONGAR, *Diversités et Communion*, Paris, Cerf, 1982, p. 38.

7/ *The Tablet*, vol. 243, n^o 7770 (17 June 1989), p. 688.

8/ J'ai étudié les expériences liturgiques dans cette région dans *Liturgy, Truly Christian, Truly African*. Eldoret, Gaba Publications, Spearlead 74, pp. 31-48; voir aussi «Report on Third Workshop on the Apostolate to Nomads in Eastern Africa», Nairobi, Kenya 2-6 February 1981; *Christian Living Today*, Books one and two; London Geoffrey CHAPMAN, 1974; *Developing in Christ*, Teachers Handbook, London, CHAPMAN, 1981.

ces d'une véritable « **localisation** » ou « **indigénisation** » de l'Eglise catholique dans diverses régions de l'Afrique. La présence de cette diversité dans l'unique Eglise est le véritable enjeu de la catholicité de l'Eglise. Car, comme Jean-Paul II l'a souligné en Suède : « *L'unité non seulement inclut la diversité, mais elle est vérifiée dans la diversité* »⁷. Des exemples de telles pratiques diverses dans les différentes Eglises locales d'Afrique devraient, à mon avis, constituer un sujet pour une délibération et un échange sérieux au Synode.

Afrique francophone

D'autres parleront de l'Afrique francophone dans ce numéro. Je mentionne simplement des *pratiques ou expériences* qui devraient être présentées au Synode. Du Zaïre : les expériences de formation d'agents d'évangélisation en théologie locale, spécialement à la Faculté de théologie catholique de Kinshasa ; celles d'une liturgie locale, et notamment le rite zaïrois de la messe ; également, les formes nouvelles de la responsabilité et des ministères dans les communautés (les bakambi) ; les différents rituels de la profession religieuse. En Afrique de l'ouest francophone, on peut relever les expériences concernant le rite de l'initiation et la formation catéchétique.

Afrique orientale

L'Afrique orientale est le meilleur exemple d'une Eglise locale ou de l'Eglise au niveau régional dont les initiatives devraient influencer le schéma de réflexion du Synode. Les Conférences épiscopales de l'Ethiopie, du Kenya, du Malawi, du Soudan, de Tanzanie, de l'Ouganda et de la Zambie forment ensemble l'« Association des Conférences Episcopales membres de l'Afrique de l'Est (AMECEA) ». Celle-ci enracine la réponse chrétienne dans ce qu'elle appelle la « localisation » de l'Eglise. C'est une Eglise qui doit « *assurer le ministère par elle-même, se propager par elle-même et se suffire par elle-même quant aux ressources nécessaires* ».

L'Institut pastoral de l'AMECEA est un centre de formation des agents de l'évangélisation : prêtres, religieux, catéchistes et autres collaborateurs dans la construction de l'Eglise locale. L'Afrique de l'Est a produit un manuel, adapté aux conditions locales, pour l'éducation religieuse dans les écoles secondaires. L'Assemblée a mené une étude sur la polygamie et l'apostolat nomade en Afrique orientale⁸. Les expériences liturgiques de l'AMECEA

portent sur la célébration eucharistique; plusieurs prières eucharistiques ont été préparées à l'Institut pastoral et sont utilisées *ad experimentum*⁹. Une bonne documentation sur ces expériences montrerait comment une région socio-culturelle a répondu d'une manière chrétienne aux réalités de son contexte.

Au Synode, l'Eglise universelle fait siennes les questions qui viennent de l'Afrique de l'Est comme étant l'affaire de toute l'Eglise de Dieu; elle s'instruit à partir des modèles de réponse de ces Eglises et, en même temps, les interpelle. Au Synode, l'Eglise universelle s'approprie les questions surgissant de l'Afrique orientale comme les problèmes de l'Eglise de Dieu; elle s'instruit à partir des modèles de réponse de cette Eglise locale, et elle les interpelle.

chaque église témoigne à sa façon

Ma façon d'envisager le Synode *n'est pas celle qui est présentée dans les Lineamenta*. Un Synode qui se préoccupe des affaires de l'Eglise catholique romaine en Afrique ne devrait pas commencer par aligner un ensemble de citations extraites de documents pontificaux ou conciliaires en vue d'exprimer des problèmes concrets africains. Parfois il peut même nous arriver de trouver la voix importante du SECAM (Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar), comme trop générale. Il vaudrait mieux que chaque Eglise locale, qui vit dans une région socio-culturelle donnée, puisse exprimer sa façon de rendre témoignage au Christ (cf. Actes 1,8). De cette manière, l'ensemble de pratiques diverses confirmerait le *consensus dans la foi* (voir Irénée). On n'aurait pas à traverser ainsi des barrières culturelles inutiles, à part le « scandale de la croix » (1 Co 1,23); en outre, les Eglises locales d'Afrique n'auraient plus à porter le fardeau de l'histoire de l'Eglise en Europe¹⁰.

9/ Voir B. HEARNE and N. MIJERE eds, *Celebration II*. Eldoret, Gaba Publication, Spearhead 42, 1976.
10/ Voir the review of P. COTTERELL's book « Mission and Meaninglessness: The Good News in a World of Suffering and Disorder ». SPCK, 1990, in *Expostory Times* 97-99-102 (Jan 1991).

11/ E. MILINGO, *The World in Between* Ibadan; Daystar Press, 1986; M.P. HEBGA, *Sorcellerie et Prière de délivrance*, Paris, Présence Africaine, 1982.
12/ A. VERGOTE, « Exorcisme et Prière de délivrance dans *La Maison Dieu*, 183-184 (1990), 123-137.

III. DES QUESTIONS CONCRÈTES

Le point de vue romain des problèmes de l'Église en Afrique a été esquissé dans les *lineamenta*. J'ai attiré l'attention sur quelques voies que prennent des Églises locales dans divers contextes ; ces voies devraient faire partie de la réflexion du prochain Synode. Je voudrais maintenant aborder une question qui peut toucher à l'avenir du christianisme en Afrique. Ensuite, je proposerais que le Synode réfléchisse sur le modèle de gouvernement qu'il souhaite pour l'Église en Afrique. Cette dernière question revêt une certaine importance.

« intégralité de la personne humaine »

Aujourd'hui, au Nigéria, on ne peut s'empêcher de constater une tendance dans le comportement chrétien, celle d'accentuer le *lien intime* entre le bien-être physique et le bien-être personnel. On prend très au sérieux ceci : la personne en sa totalité se manifeste par le corps. Maladie, désordres corporels, malheurs, stérilité, désir de réussite, protection contre la sorcellerie, etc., tout cela pousse les catholiques à chercher la guérison là où ils peuvent la trouver. Des prêtres catholiques sont devenus des guérisseurs de renom.

De nombreuses églises Pentecôtistes et Indépendantes ont choisi la guérison comme première priorité ; en outre, il y a les guérisseurs traditionnels et les guérisseurs musulmans. Des chrétiens de toutes dénominations, des pratiquants de la religion traditionnelle et des musulmans, tous se retrouvent ensemble dans l'un ou l'autre centre de guérison. Le bien-être semble constituer le besoin ou la préoccupation ultime ; face à cette recherche, les barrières sociales, ethniques et religieuses s'estompent.

Ce problème n'est pas simplement un phénomène propre au Nigéria ; il se retrouve à travers *toute l'Afrique* comme en témoignent les activités et les écrits de Mgr Milingo et du Père Hegba ; le montrent également les centaines d'Églises africaines indépendantes autochtones¹¹. Il semblerait même que le diable et ses manifestations réapparaissent en Europe¹². Plusieurs prêtres catholiques du Nigéria ont élaboré des rites pour conjurer malheurs ou expériences paranormales. Même dans les paroisses dirigées par des expatriés, à Lagos, un usage abondant d'eau bénite (une pratique populaire au Nigéria oriental) a été introduit dans la procession de l'offertoire. Des charismatiques pratiquent l'exorcisme, prêchent et se livrent à des activités en désaccord avec le Droit canon. Si des pasteurs se montrent intolérants, ils s'en vont et fondent leur propre association « véritablement catholique et charismatique ».

L'importance du bien-être intégral dans la vie chrétienne, au Nigéria, ressort encore d'une expérience à l'Institut International de Théologie, à Enugu-Attakwu. En 1989, l'Institut a organisé un symposium sur «Exorcisme et Guérison – expérience au Nigéria». La participation était surprenante; plus de 300 inscrits sans compter ceux qui sont venus sans s'inscrire. En revanche, en 1990, le même Institut a tenu un symposium sur «les Droits de l'homme dans la société et dans l'Eglise au Nigéria». Il n'y avait que 80 inscrits.

Il me semble que cette question de «l'intégralité de la personne humaine en toutes ses dimensions» devrait être traitée au Synode; elle concerne tous les niveaux de la société et se traduit par certains comportements dans la vie chrétienne. Les Eglises locales africaines et l'Eglise universelle peuvent apprendre quelque chose de cette recherche fondamentale de «l'intégralité de la vie humaine» et contribuer à la promouvoir. On chercherait à mettre cette intégralité en harmonie avec l'univers entier, tant physique, psychique que spirituel; et cela s'impose d'autant plus que la culture moderne, technique, et la sécularisation ont fragmenté notre univers.

Liée à la recherche de l'intégralité est *la relation de catholiques avec les «Eglises Indépendantes»*, en cas de maladie. Les lineamenta (n^{os} 74-75) classent ces Eglises parmi les sectes. Leur multiplication a des causes variées: indépendance par rapport aux Eglises missionnaires pour être africaines, réaction contre le racisme de missionnaires européens, préférence pour une organisation et des structures plus en accord avec la situation africaine. Tout en n'encourageant pas ces mouvements dans l'Eglise, le Synode pourrait tirer profit de l'organisation en communautés à petite échelle, qui attirent les catholiques fréquentant ces Eglises. Tout cela contraste fortement avec l'anonymat de nos paroisses. Cette expérience des Eglises Indépendantes, en dépit de leurs lacunes, pourrait nous éclairer sur la manière africaine d'être chrétien.

modèle de gouvernement

Un autre point que le Synode devrait aborder est la question du modèle de gouvernement que l'Eglise veut se donner en Afrique. Malgré des signes évi-

13/ M. FORTES and E.E. EVANS-PRITCHARD, *African Political Systems*, London, Oxford University Press, 1940.

dents d'un changement, un style encore trop féodal persiste dans l'administration de l'Eglise catholique, ce qui est dommageable. Au Nigéria, le séminariste dans son travail apostolique, le prêtre de paroisse, le supérieur religieux, l'évêque, chacun à son niveau, conçoit encore trop le service des frères en terme de pouvoir. A juste titre, les lineamenta relèvent que « les relations entre prêtres et laïcs doivent être repensées à la lumière du mystère de communion » ; et plus loin : « Il est important, en conséquence, que la formation des prêtres prenne en considération ces nouvelles exigences et les prépare à une tâche qui est complémentaire de celle des laïcs » (n° 42). Le séminariste sait que l'Eglise latine entière est sous l'autorité souveraine de Rome, le prêtre sous celle de l'évêque, le séminariste sous celle du recteur, les paroissiens sous celle du curé. Le changement doit venir d'une autre pratique qui se vérifierait à tous les niveaux, et pas simplement au séminaire.

Les laïcs ont commencé à réagir. A l'époque coloniale/missionnaire, ils pouvaient tolérer l'autoritarisme ; maintenant qu'ils paient pour la subsistance du prêtre, ils montrent qu'il y a des limites à leur patience.

A l'époque pré-coloniale, l'Afrique connaissait deux façons d'exercer l'autorité : *la centralisation et la décentralisation*. Les experts sont d'accord que dans les deux modèles il vaut mieux diriger, animer que commander¹³. Il n'y a aucune raison pour que l'Eglise en Afrique ne passe de l'exercice autoritaire du pouvoir au précepte évangélique de la diaconie (Mc 10,45). En réfléchissant à la violence et à l'abus de pouvoir qui, depuis l'indépendance, ont augmenté au lieu de diminuer dans le contexte africain, le Synode pourra témoigner de l'émergence d'un *nouvel ordre social*, par l'adoption, dans l'organisation de l'Eglise, de structures plus humaines qui respectent la dignité de la personne humaine.

IV. CONCLUSION: UNE ÉGLISE AUTRE

« Qu'avez-vous à répéter ce dicton sur la terre d'Israël: Les pères ont mangé du raisin vert et les dents des fils ont été agacées? Par ma vie – oracle du Seigneur Dieu – vous ne redirez plus ce dicton en Israël » (Ez 18,2-3).

Dans le Synode spécial pour l'Afrique, l'Eglise universelle se rassemblera pour célébrer, partager, apprendre. En 1885, il y eut une réunion de puissances européennes à Berlin pour diviser un continent brutalisé et arriéré. Aucun Africain n'était présent. Aujourd'hui, politiquement et économique-

ment, l'Afrique reste la perdante. La christianisation a joué son propre rôle dans l'assujettissement de l'Afrique malgré l'Évangile qui est libérateur, auquel les Africains ont cru. Le futur est sombre ! Les perspectives économiques et politiques font entrevoir un avenir difficile.

notre expérience dans le contexte africain

Ce Synode spécial pour l'Afrique doit dire une **parole prophétique** aux ossements desséchés (Ezéchiel 37). Notre véritable histoire doit être racontée **par nous** : comment nous avons vécu ; comment nous avons reçu l'Évangile et essayé d'en comprendre le sens pour nous ; comment l'Évangile s'implante dans notre culture et nous transforme. C'est aussi l'histoire de nos souffrances et de nos échecs : notre contribution à notre propre assujettissement, notre vente de notre droit d'aïnesse pour un plat de lentilles (Gn 25,29-34), nos masques, notre manque de courage, notre peur. En tout cela, l'Évangile et la vie personnelle de Jésus le Christ seront présents pour encourager et juger.

Le Synode spécial ne concerne pas l'histoire de l'Église européenne. Il commencerait d'abord *avec notre expérience dans le contexte africain* ; il puise dans l'eau vive de l'Évangile et progresse ainsi dans le témoignage que doit rendre l'Église d'Afrique.

témoignage des martyrs de l'Ouganda

Pour notre Église, la mémoire des Martyrs de l'Ouganda peut être considérée comme l'aube « d'un nouvel âge » du christianisme en Afrique. Si le Synode fait sien le versement de leur sang comme « *la semence du christianisme* » (Tertullien) en Afrique, alors leur voix prophétique annoncerait sûrement l'apparition d'un **nouveau modèle de témoignage chrétien en Afrique** : catholiques et protestants ensemble ont rendu un témoignage commun à la foi chrétienne, à l'encontre de la division issue de la Réforme européenne et qui pèse sur l'Afrique ; les baptisés ainsi que les catéchumènes avaient grand plaisir à approfondir leur foi, à la vivre pleinement ; ils enseignaient et fortifiaient la communauté – sans prêtre – proclamant une nouvelle

14/ J.M. WALIGGO, « The Religio-Political Context of The Uganda Martyrs and Its Significance », *Africa christian Studies* 2 (1, 1986), 28.

forme d'Eglise, Peuple de Dieu, où le témoignage et les ministères ne sont fondés sur aucun rang ou privilège; ils étaient bien les pages du roi; ils lui résistèrent cependant, ouvrant ainsi une révolution chrétienne à la cour du roi, celle d'un nouveau christianisme qui ne pactise pas avec le mal à aucun niveau de la société; avec joie, ils ont pleinement accepté le sacrifice suprême à la suite du Christ: le Christ est devenu africain en ses membres.

La mémoire des martyrs de l'Ouganda invite le Synode à *l'audace*, celle du Concile de Jérusalem (Ac 15). Ces martyrs ont dépassé le complexe d'infériorité des Africains.

«Par la noblesse de leur culture,
par la vertu de leur vie chrétienne,
par l'animation de leurs communautés chrétiennes,
par leur persévérance dans la foi,
par l'unité de leur amitié,
par le courage de la confession publique de leur foi en Jésus Christ,
et par-dessus tout, par l'héroïsme de leur mort,
les martyrs portèrent un coup décisif aux mythes,
aux théories pseudo-scientifiques,
à la supériorité raciale avec laquelle de nombreux étrangers regardaient les Africains, leur couleur, leur religion primitive, et leurs manières "sauvages" »¹⁴.

Mon opinion est que ce Synode spécial pour l'Afrique sera un Synode d'espérance s'il puise à **l'expérience de l'Évangile vécu en Afrique**, si nous assumons la responsabilité pour les «raisins amers» que nous avons mangés, et s'il y a encouragement et émulation créative de la part des Eglises-sœurs. De cette façon, une Eglise d'Afrique, différente, se développera dans le sein de l'unique Eglise de Dieu.

Elochukwu E. Uzukwu

*S.I.S.T.-P.O. Box 9696
Attakwu, Enugu (Nigéria)*

TÉMOIGNAGE DE L'ÉGLISE EN ANGOLA

UNE NOUVELLE ÉTAPE MISSIONNAIRE

par *Jerónimo Kahinga*

Après ses études en Angola et à Rome, le ministère dans les communautés et dans l'enseignement, Jerónimo Kahinga est actuellement Provincial des Spiritains en Angola.

Témoignage d'une Eglise particulière pour le Synode: ses souffrances, ses luttes et ses orientations d'avenir. J. Kahinga précise « les défis que la mission évangélisatrice de l'Eglise se doit de relever, aujourd'hui et demain, en Angola ». Le Synode africain réussira s'il puise à l'expérience des Eglises.

célébration du cinquième centenaire

L'Angola célèbre actuellement le cinquième centenaire de son évangélisation. Cinq siècles d'histoire qui doivent nécessairement fournir aux Angolais, et tout particulièrement aux actuels agents de l'évangélisation, matière à *une réflexion sur la vie et la diffusion de leur foi chrétienne* puisque c'est à eux que le Christ a confié cette tâche, en tant que témoins de son mystère pascal (cf. Lc 24,46-49).

Dans leur dernier document préparatoire à cette célébration, les Evêques catholiques d'Angola disent la conscience qu'ils ont de la mission évangélisatrice qui leur est proposée à l'aube du troisième millénaire du christianisme. « *C'est une date qui interroge, au regard de l'histoire, la foi du chrétien adulte, riche d'une force spéciale de l'Esprit Saint, justement pour imprégner de l'esprit du Christ l'histoire et la société* »¹.

Cependant, l'évangélisation de l'Angola ne s'est pas faite en dehors ni indépendamment des conditionnements et des motivations humaines sous-

jaçentes aux phases historiques du continent africain, du monde et de l'Eglise. Et nous ne devons pas trop nous étonner ni même nous attrister devant les ombres de l'histoire de cette évangélisation.

« La liturgie... contribue au plus haut point à ce que les fidèles, par leur vie, expriment et manifestent aux autres le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Eglise qui est à la fois humaine et divine » (SL 2). Partant de cette affirmation du Concile, L. W. Henderson en vient à conclure que nous ne pouvons comprendre parfaitement ni la communauté ecclésiastique, ni la société si nous nous refusons à reconnaître, dans l'Eglise, cette double dimension : « Les écrivains séculiers ont tendance à ne considérer que la dimension humaine de l'Eglise et même, parfois, à mépriser son autre aspect. De leur côté, les historiens de l'Eglise et les théologiens pêchent souvent dans la direction inverse et insistent tellement sur l'Eglise comme institution divine qu'ils ne rendent pas compte de sa profonde interaction avec les institutions économiques, politiques et sociales »².

La compréhension de l'Eglise, sous cet aspect théologique, jette une lumière vive sur bien des contextes et des réalisations de la mission en Angola. Elle invite les missionnaires d'aujourd'hui à *redéfinir la mission*, à regarder en face les *difficiles défis actuels* que rencontre l'évangélisation, à reconnaître, en Angola, une *nouvelle étape missionnaire* et à proposer de *nouvelles manières d'annoncer* la Bonne Nouvelle du Royaume du Christ.

CINQ SIÈCLES D'ÉVANGÉLISATION. OMBRES ET LUMIÈRES

C'est en 1482 que Diogo Cão découvrait l'Angola. Lors de son retour à Lisbonne, il emmenait avec lui quatre Angolais qui, une fois instruits, furent baptisés. Il fit de même lors de son deuxième voyage, avec d'autres Angolais. Mais ce n'est que le 29 mars 1491, avec l'arrivée du premier groupe de missionnaires dans le port de Pinda, à l'embouchure du Zaïre, qu'a réellement commencé la première évangélisation de l'Angola. C'est cette même année que fût célébrée la première messe, administré le premier baptême et construite la première église³.

1/ L'aventure missionnaire du Congo et de l'Angola allait connaître un grand nombre de **difficultés** : tensions et conflits entre le Portugal et le Saint Siège, nombreux décès parmi les missionnaires et pas ou peu de relève, sans parler de la grande dépendance envers les explorateurs.

2/ Les missionnaires qui débarquèrent en Angola, comme en tant d'autres régions de l'Afrique, ne pouvaient naturellement pas ne pas être **solidaires** de l'Eglise et de la société d'où ils venaient. Il s'agissait d'une société qui se lançait dans la conquête de nouvelles colonies, utilisant tous les moyens à sa portée. Qu'on le veuille ou non, le fait que le missionnaire soit arrivé souvent aux côtés du militaire ou du commerçant, portait atteinte au sens de sa présence et de son message. L'existence simultanée des missions militaires commerciales et religieuses se traduisait par une certaine méfiance et confusion dans l'esprit de ceux qu'on appelait alors les infidèles, c'est-à-dire les destinataires de l'évangélisation.

3/ Accueillie favorablement par les autorités du royaume du Congo, son roi ayant été baptisé et son fils, D. Alfonso étant devenu le **premier grand apôtre** du Congo, la mission évangélicatrice se trouva vite confrontée à de graves difficultés. En particulier, les Portugais qui avaient commencé la mission étaient incapables d'en assurer la continuité par manque de personnel. Ainsi, à peine établie, l'Eglise d'Angola se trouvait comme un mendiant criant au secours pour survivre. « *Le mirage des épices de l'Inde, l'attrait des grandes religions et des cultures millénaires d'Orient ainsi que les promesses du continent américain reléguèrent au second plan, pour ne pas dire au dernier, l'évangélisation du continent africain... Liée comme elle l'était à la stratégie politique, la mission de l'Angola ne fut jamais une priorité pour le Portugal. Le commerce des esclaves africains, sans doute le plus important intérêt économique pour le Portugal et pour les autres puissances européennes, sera profondément négatif pour l'évangélisation* »⁴.

La pénétration missionnaire à l'intérieur de l'Angola a suivi celle de l'occupation portugaise, coïncidant avec ce qu'on a appelé le processus de « pacification », réalisé au milieu du XIX^e siècle lorsque le Portugal a commencé à avoir le contrôle administratif de tout ce vaste territoire. Jusque-là, mis à part une pénétration jusqu'à S. Salvador, à 200 km de la côte du Congo, et une autre plus profonde jusqu'à Ambuila, à 400 km du littoral, pendant quatre siècles la mission limita son action aux centres situés le long de la côte.

1/ Carta Pastoral dos Bispos de Angola e S. Tomé, « Baptismo e Confirmação », CEAST, 1990, pp. 30-31.

2/ L.W. HENDERSON, « A Igreja em Angola », Editorial Além-Mar, Lisboa, 1990, p. 11.

3/ A. TORRES NEIVA, « Angola, 500 anos de Missão », *Encontro* n° 217, pp. 4-5.

4/ A. TORRES NEIVA, *op. cit.*, pp. 4-5.

5/ A.S. REGO et E. DOS SANTOS in « Angola, Evangelização católica ». *Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Ed. Verbo. Lisboa. II, p. 366.

6/ A. TORRES NEIVA, *op. cit.*, pp. 4-5.

7/ S. SEMPORÉ, « Les Eglises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », *Concilium* n° 126, 1977, p. 14; J. KAHINGA, « Para uma metodologia da Inculuturação », in *Didaskw* n° 10, 1990, pp. 37-42.

8/ S. SEMPORÉ, *art. cit.*, p. 15.

9/ *Op. cit.* note 5, p. 366.

10/ S. SEMPORÉ, *art. cit.*, p. 15.

Les droits du «Padroado» accordés au Portugal et auxquels il ne fut pas toujours capable de correspondre par ses devoirs, surtout dans le domaine de la mission (cf. Lineamenta, p. 14), les conflits entre le Portugal et le Saint Siège, entre les missionnaires portugais et étrangers, les persécutions religieuses provoquées par le marquis de Pombal et la suppression des ordres religieux en 1834 réduisant au niveau zéro l'action missionnaire⁵, eurent des conséquences négatives pour la mission de l'Angola. Enfin, «*la mort prématurée de plus de la moitié de ses missionnaires, le lent et pas toujours possible remplacement de ceux qui partaient, les longues absences et les courts séjours de ses Evêques, les vacances fréquentes de l'évêché, le manque de structures d'appui et de stabilité, parfois même le contre-témoignage des ouvriers de l'Évangile, tout a contribué pour que la mission de l'Angola, durant les longs siècles de sa première évangélisation, demeure une mission difficile et pénible*»⁶.

4/ De plus, le missionnaire, homme de son temps et de son pays, était souvent **victime des préjugés** de ce temps et de ce pays. Il s'était forgé une image du Noir qui ne pouvait que vicier les relations entre les deux mondes⁷. «*Ainsi, le païen était pour le missionnaire comme pour l'ensemble de l'Église, non seulement l'idolâtre qui se trompait de dieu, mais la victime possédée par Satan. L'évangélisation apparaissait alors comme un assaut généralisé contre Satan, l'inspirateur de la religion et des institutions païennes*»⁸. Parmi les principaux objectifs à atteindre et les résultats obtenus par la mission, par-delà la construction d'églises, de résidences, développement du commerce, culture de nouvelles plantes..., on compte aussi la réforme des mœurs et la destruction des fétiches par le feu⁹.

Le retour des religieux, à partir de 1848, et tout particulièrement l'arrivée des missionnaires spiritains à Ambriz le 14 mars 1866, marque une nouvelle étape et donne un nouveau souffle missionnaire qui fait reflourir l'Église en Angola, jusqu'à nos jours.

Malgré tous ces contretemps et les difficultés sans nombre ainsi qu'un certain zèle mal éclairé, nous devons reconnaître en tout cela **la main de Dieu qui écrit droit avec des lignes courbes**. Les compromis historiques, les vicissitudes missionnaires, les préjugés anthropologiques et certains simplismes théologiques n'ont pas empêché les missionnaires de jeter les bases de ce qui constitue aujourd'hui l'Église du Christ en Angola, et n'empêcheront pas de mettre en évidence leur dévouement et leur foi qui sont à la base et comme les racines de cette mission. «*Le passif de la période missionnaire, qui pèse encore lourdement sur notre fragile Église, constitue les ombres d'un tableau où brille la lumière de l'Évangile*»¹⁰.

II. LA MISSION EN ANGOLA AUJOURD'HUI REDÉFINIR ET POURSUIVRE

Le même sous-titre à la forme interrogative attirerait sans doute davantage l'attention du lecteur. Mais « *l'Eglise qui chemine est, de par sa nature, missionnaire, vu qu'elle a son origine, selon le dessein du Père, dans la mission du Fils et de l'Esprit Saint* » (AG 2). Je ne vois donc pas que l'on puisse remettre en question la mission de l'Eglise en soi. Elle fait partie de sa nature. Il importe, oui, de repenser le contexte, les formes et les moyens actuels pour poursuivre son œuvre.

situation tragique

Après l'euphorie et l'enthousiasme provoqués par l'indépendance nationale en 1975, nos lèvres sont sèches et nos cœurs horriblement angoissés depuis que la **guerre**, avec toutes ses conséquences néfastes, nous dévore vivants et nous jette dans la plus grande misère que notre pays ait jamais connue. L'Eglise a été dépouillée de la plupart de ses structures matérielles (résidences, séminaires, écoles, collèges, foyers, etc.) et secouée jusqu'en ses fondements humains : le nombre de missionnaires s'est trouvé considérablement réduit.

Orientée d'une manière fortement centralisée par un parti unique, détenteur de tous les pouvoirs et inspiré des principes dogmatiques du marxisme-léninisme, **l'économie** est entrée dans un déclin rapide, étranglée à la fois par la guerre et par la corruption de certains cadres dirigeants de l'Etat. Quinze ans après l'indépendance, l'Angola offre l'aspect d'un pays défiguré par la crise économique¹¹. Bien que riche, l'Angola en est réduit à occuper l'une des premières places dans la liste des « assistés », avec des Angolais qui souffrent et meurent de faim par milliers. Une dette extérieure qui atteint six milliards de dollars.

L'analphabétisme maintient ses positions, surtout parmi la jeunesse des milieux ruraux et des populations « déplacées ». L'absentéisme croissant des professeurs aggrave encore le déclin épouvantable du niveau de l'enseignement.

11/ B. CABELOCHE, *Les chrétiens et le tiers monde, une fidélité critique*, Karthala, Paris, 1990, p. 210.

12/ « *Fermes dans l'espérance* ». CEAST, 1986, p. 15.

13/ Paul VI à Kampala. Cité in *Lineamenta*, p. 26.

A la destruction des infrastructures matérielles et humaines vient s'ajouter celle des **valeurs morales et traditionnelles**. Un climat de méfiance, de spéculation et de vol, de balkanisation de la famille s'est installé en lieu et place de la solidarité et de l'hospitalité, du partage et de la fraternité qui caractérisent le bantu. « *Les déplacés, ces Angolais étrangers dans leur propre pays, les milliers de ceux qui ont cherché refuge dans les pays voisins, et encore les familles défaites par la séparation violente des époux, des parents et des enfants – par séquestration, enlèvements, déplacements forcés et inhumains* »¹², tel est le climat qui conditionne et interroge en même temps l'évangélisation en Angola aujourd'hui.

redéfinir la mission...

De plus, la mission en Angola ne s'est pas encore totalement libérée d'un ensemble de liens qui entravent sa marche, dans le sens de l'application de l'exhortation de Paul VI à Kampala : « *Dès maintenant, vous, Africains, vous êtes vos propres missionnaires... en d'autres termes, il faut que vous, les Africains, continuiez, sur ce continent, l'édification de l'Eglise* »¹³. Effectivement :

- Il faut repenser un nouveau *modèle de mission* en raison de l'inadéquation des structures missionnaires héritées de l'époque du grand essor missionnaire;
- il faut, abandonnant un certain cléricisme, favoriser l'accès des laïcs aux *ministères ordonnés essentiels*. Ce qui veut dire qu'on doit sortir d'une conception encore trop pyramidale de l'Eglise et donner aux chrétiens formés des responsabilités dans leurs communautés;
- il faut faire de l'Eglise une *communauté-communion*, dans laquelle les laïcs ne se sentent plus comme des hôtes ou comme des gens qu'on fait toujours travailler « à l'essai »;
- il faut réduire la *trop grande dépendance* envers l'extérieur, pour ce qui concerne les ressources en hommes et en matériel, qui entrave sérieusement un développement authentique de nos Eglises et leur liberté d'action;
- il faut revoir la *pastorale des sacrements* encore trop souvent administrés dans une perspective individualiste, viser la qualité et non le nombre, créer des communautés vivantes et engagées;

- face aux problèmes que l'Angola connaît actuellement, tout particulièrement l'exode des *jeunes* vers les *villes* et la croissance incontrôlée de ces dernières, il faut élaborer une pastorale adaptée à cette situation;
- finalement, l'œuvre d'évangélisation devra être tout à la fois *messianique et prophétique*, annonçant la possibilité de créer, dans et par le Christ, une communauté humaine, heureuse et fraternelle, et dénonçant tant de situations injustes créées par des lois également injustes et qui ne pénalisent jamais les minorités privilégiées.

Redéfinir la mission en Angola cela veut dire évangéliser pour éliminer les contingences historico-sociales qui viennent d'être signalées et assumer la responsabilité d'affirmer notre propre identité.

... la force de nous libérer

En vérité, au milieu de tant de difficultés où, comme Eglise, nous nous trouvons plongés, nous avons la force de nous libérer. Et nous en avons l'espérance. Nous sommes une Eglise jeune, non seulement par la jeunesse de ses membres, avec leur vitalité et leur dynamisme, mais aussi et surtout par la présence de l'Esprit Saint qui renouvelle toutes choses. Un tel dynamisme se fonde sur le substrat culturel de notre tradition encore insuffisamment explorée. « *La vitalité toujours actuelle de nos cultures est une réalité apte à servir de tremplin et à s'allier au dynamisme inhérent à l'Évangile*¹⁴. » D'autre part, le contexte politique, militaire et social où nous vivons jusqu'à présent stimule notre Eglise à rendre signifiante pour l'Angola, la nouveauté de Jésus Christ. Dans l'éventualité qui nous semble proche, d'un changement de la politique en Angola, les exigences et urgences pour la construction d'une nouvelle société angolaise et du pays tout entier ne laisseront pas l'Eglise indifférente.

... une pastorale différente

Une authentique redécouverte de notre vocation missionnaire, avec ses caractéristiques africaines, implique l'élaboration d'une pastorale différente, adaptée aux conditions socio-politiques de l'Angola, et une profonde réorganisation des structures et des ministères. Cela implique aussi, et surtout,

14/ S. SEMPORÉ, *art. cit.*, p. 15.

15/ S. SEMPORÉ, *art. cit.*, p. 19.

16/ *Ibidem*.

une conversion des mentalités et pas seulement l'augmentation numérique des missionnaires, même natifs d'Angola. Il ne s'agit plus de combler les vides laissés par le départ des missionnaires, il y a quinze ans, mais de repenser les aires, les méthodes et les priorités de l'Eglise à partir d'une étude des besoins de la société parmi lesquels l'Évangile se présente comme la lumière et la véritable Bonne Nouvelle du salut intégral de l'homme.

... réflexion théologique

En dernier lieu, et ce n'est pas le moins important, la redéfinition de la mission ne saurait reléguer au second plan une sérieuse réflexion théologique. Nous vivons sur un continent où fourmillent des problèmes de toutes sortes. En Angola, comme dans toute l'Afrique, jamais n'ont surgi « *autant de questions et d'interrogations simultanées sur l'homme, son semblable et son dissemblable; sur le sens de la vie et la signification de l'histoire; sur le poids des cultures et l'évolution des structures socio-politiques; sur l'impact de l'invisible et le rôle des intermédiaires, sur l'utilité des techniques et sur la nécessité de Dieu; sur la santé et le bonheur, la misère et le pouvoir, la mort et l'outre-mort*¹⁵... ». Face à tous ces problèmes, et tant d'autres qu'on pourrait signaler, l'Eglise en Angola est invitée à **rendre l'Évangile crédible** aux yeux et au cœur de l'homme angolais. Une telle tâche se révélera impossible si, au lieu de se revêtir d'originalité, la théologie africaine cède au mimétisme et psittacisme théologiques qui consistent à répéter les formules élaborées ou apprises sous d'autres cieux¹⁶.

III. L'ÉGLISE EN ANGOLA ET LES NOUVEAUX DÉFIS POUR L'ÉVANGÉLISATION

L'Eglise en Afrique, et tout simplement l'Afrique, doit faire *des pas plus grands que ne le lui permettent ses jambes*, supportant le poids d'une histoire ecclésiale et civile qui lui a été préparée du dehors et sans son concours. Assumer l'essentiel de cette histoire et de ses conséquences et les intégrer dans le domaine de l'évangélisation, tel est le double défi pour cette Eglise.

a) identité de l'Eglise africaine

Voici sans doute le défi le plus aigu et le plus mobilisateur pour l'Eglise en Afrique et en Angola. Cela implique de sa part une démonstration de fermeté et la volonté concrète de grandir, de travailler à *la transformation de*

l'histoire et du statu quo. Cela implique aussi la possibilité d'agir et de penser par elle-même, d'acquérir et d'utiliser les moyens nécessaires à son développement. La vieille Eglise d'Occident doit pour sa part reconnaître et accueillir la différence de l'Eglise africaine et la croissance de l'homme africain. Pour une authentique identité de nos Eglises, il faut prendre en compte les *dimensions suivantes*:

Dimension religieuse et culturelle

Le texte des Actes des Apôtres (Ac 15,19-20) nous révèle que le premier Concile de l'Eglise Apostolique fut convoqué pour débattre du problème de l'inculturation de la foi chrétienne dans les cultures juive et hellénistique. Il ne semble pas faux de conclure de ce passage que l'incarnation de l'Evangile, tant en milieu juif que grec, s'est faite à l'intérieur des cultures et traditions et par elles.

Or, **l'inculturation** n'est pas une simple adaptation extérieure, comme par exemple la traduction des livres liturgiques dans la langue d'un peuple. Elle signifie, explique Jean-Paul II, une intime transformation des valeurs culturelles authentiques « *par l'intégration dans le christianisme et par l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures* » (18.1.1986). « *Une foi qui ne devient pas culture est une foi qui n'est pas pleinement accueillie, entièrement pensée et fidèlement vécue* »¹⁷.

Dans un pays aussi vaste et aussi varié, tant par sa géographie que par sa population, le processus d'inculturation, selon l'optique de ses Evêques, appartient à **l'Eglise locale** ou diocèse. C'est évidemment à ce niveau qu'on trouve une langue déterminée avec son symbolisme particulier, qu'on vit dans une longue tradition héritée du passé. C'est la communauté des fidèles qui doit être « *enracinée dans la vie sociale et modelée jusqu'à un certain point sur la culture locale* », elle qui doit communiquer sa foi « *au moyen d'une catéchèse adaptée* » et présentée dans la langue des destinataires, elle qui doit la célébrer « *dans une liturgie conforme au génie du peuple* » (AG 19). Et pourtant, l'engagement dans un tel processus doit être fait en communion avec d'autres Eglises locales et avec l'Eglise universelle, et non pas de façon isolée.

17/ D.C., 1982, n° 1832, cf. « Evangelização e Batismo », CEAST. Anexo, p. 4.

18/ N.B. ABENG.

Pour l'Africain, le monde et son expérience religieuse sont le lieu privilégié de la rencontre du Christ. *«Inculquer la foi chrétienne dans une Eglise locale déterminée par une confrontation dialectique de l'Évangile et du peuple concerné et de sa culture dans un contexte socio-politique propre, est une incarnation, un "prendre chair" de la foi chrétienne dans cette culture et dans ce peuple. Dans le dynamisme de la culture africaine, il n'y a pas de séparation entre le sacré et le profane. Le monde entier est le lieu où se fait l'expérience du sacré. La symbolique africaine se comprend comme langage, comme lien entre le profane et le sacré. Elle exprime le drame de la vie, un combat entre la vie et la mort, et la destinée humaine prend son sens dans la victoire de la vie sur la mort. Ainsi y a-t-il continuité entre la destinée humaine et le cosmos, et sauver l'homme (service du salut) est en même temps sauver son environnement (service du monde)»*¹⁸.

Dimension de personnalité et de croissance

Fondées, maintenues et développées par des personnes, des moyens et des ressources venus de l'extérieur, et modelées sur un type d'Eglise que l'on tenait pour modèle parfait et achevé, les Eglises africaines se trouvent édifiées sur des fondations de **totale dépendance** théologique, catéchistique, pastorale, liturgique, économique...

Cette dépendance fondamentale a entravé le développement de nos Eglises. Certains projets sont totalement conditionnés et ne peuvent se réaliser qu'à partir d'aides étrangères. Sans ces aides, des diocèses, institutions, séminaires, centres de formation, instituts de théologie et autres n'ont aucune possibilité de survivre. Une telle situation remet en question *la véritable identité et la crédibilité de l'Eglise en Afrique*, ainsi que sa fonction de signe et sacrement du salut.

Il est certain que l'Afrique est victime d'un système économique injuste et inhumain mis en place et imposé par les pays industrialisés, qui conduit à un véritable délabrement de l'économie des pays africains, au sous-développement, à l'appauvrissement et à une misère extrême, à l'augmentation de la dette extérieure et finalement à la mendicité.

Mais il faut ajouter qu'en bien des pays – et le nôtre est en bonne place ! – *«la responsabilité des Africains pour cet état de choses est énorme : manque de réflexion, paresse, mentalité de mendiant, corruption, interférence irrationnelle des pouvoirs politiques arbitraires dans la sphère économique, plans de développement mal conçus...»* recherche du pouvoir et de l'enri-

chissement facile, guerres tribales, « *tant de maux qui écrasent le peuple comme un destin fatal. Il est temps d'appeler tous les Africains à un effort collectif au nom de leur dignité et de leur intelligence en tant qu'êtres humains pour que change cette situation* »¹⁹.

L'Eglise ne peut rester en marge de cet appel et de l'effort efficace et sérieux pour ce changement. Dans la situation actuelle où nous nous trouvons et « *dans un contexte où le pouvoir de l'état postcolonial s'obstine à tuer tout ce qui se refuse à mourir* »²⁰, l'Africain a un projet de vie : créer une communauté libre et prospère, face à la violence et à l'arbitraire, c'est-à-dire, créer les moyens qui permettent d'échapper à ce qu'on a appelé « la logique du malheur ».

Plus encore, pour avoir tant souffert, les Angolais sont aujourd'hui très sensibles aux valeurs de **justice**, de **paix** et de **fraternité**.

Une grande partie de la crédibilité de notre évangélisation dépend d'une action dans ce sens, en plus du combat pour la justice et de l'engagement pour la transformation de l'homme et du monde qui font partie intégrante de l'évangélisation. Ces actions « *sont un terrain de rencontre entre les chrétiens et les non-chrétiens, un lieu privilégié de dialogue et de solidarité, un signe authentique de l'amour de l'homme qui est au cœur du message évangélique* »²¹. Lutter pour changer la vie et le monde, donner sens et valeur au combat pour la justice et la paix, en le liant à toute la révélation du dessein de l'amour de Dieu, du salut révélé en Jésus Christ, l'illuminant d'une certitude fondée sur la foi dans la libération déjà accomplie par la Passion et la Résurrection, tel est le rôle de l'Eglise et le défi pour sa mission d'évangélisation²².

b) capacité de dialogue et d'unité de l'Eglise en Afrique

G. Eschbach écrit : « *La parole en Afrique est davantage dialogue que dialectique, davantage communion dans la plénitude du sens qu'affrontement de raisons critiques, davantage verbe univoque que discernement au sein de*

19/ E. J. PENOUKOU, « The Churches of Africa: their Identity? Their Mission? », *SEDOS* n° 4, vol. 22, 15.4.90, p. 124.

20/ A. MBEEMBE, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, p. 124.

21/ N. MUSHETE, *L'Eglise d'Afrique à l'épreuve de la modernité*. *Spiritus* n° 114, p. 18.

22/ *Art. cit.*

23/ « Jeunesse d'Afrique et chance de la foi », *Concilium* n° 126, p. 98.

24/ *Art. cit.*, p. 19.

25/ *Art. cit.*, p. 19.

l'équivoque»²³. Sans prétendre tirer les mêmes conclusions que cet auteur, je veux partir de son affirmation pour dire que, effectivement, les Africains ont un sens aigu de l'unité et sentent dans leur chair les difficultés et les souffrances dues aux divisions dont sont porteuses les Eglises qu'ils ont accueillies.

En Angola, comme ailleurs en Afrique, l'Eglise est catholique ou protestante selon l'origine des premiers missionnaires. Il est triste de savoir que le Christ qui nous a été présenté est arrivé déjà divisé. Pour cela, même les différentes formes d'œcuménisme qui nous ont été suscitées ne semblent pas avoir rencontré jusqu'à présent beaucoup d'écho dans notre Eglise. N'étant pas à l'origine des divisions de l'Eglise, nous ne voyons pas la raison d'être d'un œcuménisme qui se perd dans des controverses stériles qui ne font que creuser plus profond le fossé de la division. Dans la ligne de A. Ngindu Mushete, nous préférons nous consacrer à *«une recherche sereine et humble du sens du message du Christ pour nos peuples (Rm 6,15-22)»*²⁴. Tous, que nous soyons catholiques ou protestants nous sommes invités à **partager nos expériences et travailler à annoncer ensemble Jésus Christ**. Une collaboration dans les domaines de la recherche théologique et biblique, de la lutte pour la justice, la paix et le progrès social, de l'éducation religieuse, serait un signe évident de notre unité et de notre acceptation mutuelle.

Si le lieu privilégié de notre rencontre et de notre découverte du Christ est l'expérience religieuse de l'Africain, notre dialogue œcuménique ne doit pas exclure **les religions traditionnelles** qui véhiculent de grandes richesses de la spiritualité bantou : le sens d'une communion constante avec le monde divin, une vision unitaire de la vie, le sens de la famille, la foi en la vie après la mort, une conception particulière des relations entre les vivants et les morts, etc. Là où **l'Islam** existe (ce n'est pas le cas en Angola), le dialogue doit aussi s'instaurer à partir des valeurs communes.

Enfin, *«construire des Eglises africaines jouissant en leur sein de tous les moyens de salut, enracinées dans les structures et cultures locales, pleinement responsables de la destinée spirituelle de leurs peuples, tel semble être le problème fondamental, perçu assez universellement et auquel, tous, pasteurs et théologiens sont aujourd'hui confrontés»*²⁵. La formation initiale et permanente des agents pastoraux et particulièrement celle des formateurs est le moyen d'atteindre ce but.

Conclusion

Dans la perspective du thème proposé pour l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Evêques, c'est-à-dire l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 « Vous serez mes témoins » (Ac 1,8), les considérations présentées rendent compte en partie des défis que la mission évangélisatrice de l'Eglise se doit de relever, aujourd'hui et demain, en Angola.

Si l'évangélisation consiste à « *porter la Bonne Nouvelle dans tous les milieux de l'humanité et, par son impact, transformer du dedans, rendre neuve l'humanité elle-même... L'Eglise évangélise lorsque, par la seule puissance du message qu'elle proclame, elle cherche à convertir en même temps la conscience personnelle et collective des hommes, les activités dans lesquelles ils s'engagent, les vies et les milieux concrets qui sont les leurs* » (Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, 17).

Je me demande si notre Eglise a déjà suffisamment retrouvé *son identité* pour pouvoir transformer du dedans l'histoire et l'homme angolais en leur imprimant sa propre marque. Une telle identité ne peut résulter que d'une recherche et d'une rencontre libre et résolue avec le Christ. L'Eglise en Afrique, particulièrement en Angola, doit être consciente que, grâce à la richesse de son héritage culturel, elle possède en elle-même toutes les virtualités pour devenir *Sacrement du Salut* pour son peuple et pour tous les peuples.

Jerónimo Kahinga, cssp

*Procuradoria das Missoes
156 Luanda (Angola)*

SYNODE AFRICAIN ET DIALOGUE

EXPÉRIENCE DE L'INDE

par Joseph Mattam

J. Mattam, jésuite indien, exerce son ministère à la fois en Inde où il s'occupe surtout du dialogue interreligieux, et en Afrique, dans l'enseignement au collège Hekima, à Nairobi, Kenya. Il est l'auteur de nombreux articles sur le dialogue interreligieux et d'un ouvrage: «Land of Trinity: modern Christian approaches to Hinduism.»

Témoignage d'autres Eglises, d'autres continents, en vertu de la solidarité et de la coresponsabilité des Eglises dans la mission d'évangélisation. J. Mattam rapporte l'expérience si riche du dialogue interreligieux de l'Eglise en Inde: évolution, obstacles, perspectives d'avenir. Notant une baisse du type de dialogue mené jusqu'à présent, il pense qu'on s'orientera vers le dialogue de spiritualité.

Les lineamenta invitent les Eglises à collaborer entre elles (nos 22-23). Dans cet esprit, je présente les réflexions de cet article; elles sont basées sur l'expérience du dialogue en Inde au cours de ces dernières années¹. Avant d'aborder ce sujet, j'aimerais d'abord relever quelques observations fort utiles, qui sont faites au début des lineamenta.

leçons de l'histoire

Le document s'ouvre par une brève réflexion sur l'histoire des Eglises qui, jadis, étaient florissantes en Afrique. L'Eglise en Egypte, bien qu'elle soit devenue monophysite, a survécu dans le temps du fait qu'elle cherchait à s'inculturer. En revanche, les Eglises de l'Afrique du Nord de saint Augustin ont décliné et ont disparu faute de dialogue et par manque d'incultura-

tion : « *L'Église d'Afrique du Nord ne se soucia pas de traduire la Bible en langue berbère ou phénicienne ni d'adapter des éléments de la culture locale au profit de la liturgie pour créer une Église nationale nord africaine...* » (Linea. n° 4)².

C'est aussi le cas des Églises du Sud de l'Afrique. Malgré les efforts héroïques de l'évangélisation, aux XV^e et XVI^e siècles, elles ont disparu au XIX^e siècle. L'une des raisons que l'on donne est que « *les premières missions portugaises ne se préoccupèrent nullement d'acquérir une connaissance approfondie des langues africaines et de comprendre les coutumes et la mentalité de la population. L'inculturation faisait défaut* » (Linea. n° 7).

Le document exhorte donc les Églises d'Afrique à tenir compte de cette leçon de l'histoire. Le texte poursuit en relevant les signes d'espérance de l'Église en Afrique. On note qu'elle est sur le point d'entrer dans une nouvelle phase de l'histoire; de nombreuses chances s'offrent à elle bien qu'elle ne représente que 13 % de la population africaine. D'où l'appel, urgent et pressant, à redoubler les efforts d'évangélisation dont le dialogue est partie intégrante³.

dialogue

Se référant à *Lumen Gentium*, n°s 15 et 16, le document invite les Églises africaines à entrer en dialogue avec les autres chrétiens (n°s 59-61), avec les musulmans (62-68), avec les religions traditionnelles africaines (69-72), avec les autres religions mondiales (73), avec les sectes et les nouveaux mouvements religieux très nombreux en Afrique (74-75), et finalement avec tous les hommes de bonne volonté (76-77). On souligne l'importance du dialogue dans la tâche d'évangélisation de l'Église.

1/ La Rédaction m'a invité à donner cette contribution du fait de mon engagement en Afrique, depuis 1986, au Collège Hekima B.P. 21215 – Nairobi, Kenya et de mon expérience du dialogue en Inde.
2/ Lineamenta n° 4 H. JEDIN, ed. : *History of the Church*, Burns and Oates, London 1980, vol. 2, pp. 206-207. J'utilise le texte des Lineamenta tel qu'il est donné dans *AFER*, 33, 1991, 1 et 2, pp. 3 et ss.
3/ Après avoir parlé de la nécessité urgente de l'évangélisation, le document aborde directement la question des séminaires, des prêtres et de leur formation. Tout en reconnaissant qu'il est nécessaire

que les prêtres soient formés dans cet esprit, je m'attendais plutôt à ce que les lineamenta commencent avec le peuple de Dieu; la nécessité que tout le peuple de Dieu devienne une communauté évangélisatrice dont les prêtres sont les serviteurs. La même perspective cléricale se retrouve au n° 24. Plus l'Église reconnaîtra que la mission d'évangélisation est confiée à toute la communauté – pas uniquement aux prêtres – plus elle répondra à sa vocation essentielle.

4/ N° 17 cite en partie « *Evangelii Nuntiandi* », n° 25.

Le chapitre III revient plus longuement sur le même sujet. Le dialogue des chrétiens avec les autres croyants est situé à l'intérieur du dialogue plus large avec le monde. Cependant, la raison d'entrer dans ce dialogue n'est pas d'ordre sociologique, mais « *parce que le dialogue est un aspect important de sa mission d'évangélisation, un moyen nécessaire pour son accomplissement* » (n° 55).

La manière d'esquisser ainsi l'évangélisation, spécialement aux n°s 16 et 17, fait poser quelques questions sur le sens qu'on donne au dialogue. On considère l'évangélisation comme étant la proclamation explicite de Jésus Christ, l'unique Sauveur, et l'implantation de l'Eglise. L'évangélisation « *implique nécessairement et requiert que le Message soit accueilli au sein d'une communauté vivante. L'Evangélisation inaugure tout naturellement une nouvelle communauté pleine de vie, et l'adhésion au Message du Royaume se manifeste concrètement par l'entrée visible dans la communauté des croyants, c'est-à-dire dans l'Eglise qui est le sacrement visible du salut...* ». Dans sa totalité, l'évangélisation, au-delà de la prédication du message, consiste à implanter l'Eglise, laquelle n'existe pas sans cette respiration qu'est la vie sacramentelle culminant dans l'Eucharistie (n° 17)⁴.

Avec une telle conception de l'évangélisation, en particulier les paroles : « *le dialogue est un moyen nécessaire pour son accomplissement* », on se demande si l'auteur a dépassé l'ancienne idée du dialogue comme étant simplement une préparation, une approche facile d'obtenir la conversion. Le sens de l'évangélisation doit être repensé.

Il faut noter que les lineamenta insistent sur le point suivant : le dialogue n'est pas une alternative ou un substitut de l'évangélisation ; l'un implique l'autre ; ils sont deux aspects différents de la même mission (n° 55). Même dans le dialogue, les chrétiens rendent témoignage au Christ, car seul le chrétien vraiment engagé peut entrer en dialogue avec les autres (n° 55). Dans le contexte d'une islamisation intense, le dialogue ne sera pas facile.

EXPÉRIENCE INDIENNE

L'Eglise de l'Inde se réjouit de voir l'Eglise d'Afrique ressentir le besoin du dialogue. C'est un pas important malgré certaines ambiguïtés qu'on note dans les lineamenta. L'Eglise en Inde est arrivée, elle aussi, au stade du dialogue, non sans difficultés et ambiguïtés, comme le montrera le bref aperçu historique.

1. un aperçu historique

Jusqu'à la moitié du XX^e siècle, l'attitude générale qui prévalait dans l'Eglise était celle, appelée par le Dr Cuttat, d'« un aveuglement envers les valeurs » des religions et des cultures autres que les siennes ; elle devenait une attitude exclusiviste⁵. Cet exclusivisme reposait sur l'estime unilatérale de sa propre tradition religieuse et l'ignorance presque totale de celle des autres. En 1919 encore, Benoît XV disait que le but de la mission était « *d'apporter la lumière à ceux qui habitent à l'ombre de la mort et d'ouvrir le chemin du ciel à ceux qui se précipitent vers la destruction* »⁶.

« *Presque un demi-siècle durant, des missionnaires sectaires ont travaillé avec l'illusion que plus on montrera que les Ecritures hindoues sont autant de mensonges, plus rapidement se fera la propagation du christianisme en Inde* »⁷. En général, les missionnaires ont essayé de réfuter et de détruire les enseignements et les pratiques des peuples qu'ils se proposaient de convertir.

L'Eglise en Afrique également, a suivi une approche analogue envers les religions et les cultures. « *Si préoccupé que soit le missionnaire d'apprécier et de retenir des valeurs indigènes, sociales et morales, cependant, dans le cas de la religion, il faut être radical: il doit admettre et même insister sur le fait que la religion qu'il enseigne est opposée à celles qui existent; l'une doit céder la place à l'autre* »⁸.

Semblable aux autres Eglises, celle de l'Afrique a rejeté également l'expérience africaine comme n'étant pas la vérité. On a mis en quelque sorte les gens en ghetto pour les empêcher de subir l'influence des non-convertis. Le

5/ Cf. J. MATTAM: *Land of the Trinity: modern Christian approaches to Hinduism*, T.P.I., Bangalore, 1975, pp. 10 ss.

6/ «Maximum Illud» in *Acta Apostolicae Sedis*, 11, 1919, p. 446.

7/ Brahmabhandhav UPADHYAY, a Brahmin convert in his journal, *Sophia*, 1895, p. 4, Quoted, J. MATTAM, *op. cit.*, p. 14. For an introduction to this great convert, *ibid.*, pp. 17ss.

8/ Dietrich WESTERMANN: *Africa and Christianity*, OUP, 1937, p. 94, quoted in Kofi Asare OPOKU: communalism and community in African heritage, in *Dialogue in community*, essays in honour of S.J. SAMARATHA, ed. by CD Jathanna, Karnataka Theol. Institute, Bangalore, 1982, p. 152.

9/ *Ibid.*, p. 154.

10/ Cf. J. MATTAM, *op. cit.* p. 11. Aujourd'hui

on parle normalement d'exclusivisme, d'inclusivisme et de pluralisme. Voir M. AMALADOSS, *Making all things new: Mission in dialogue*, Guj. Sahitya Prakash, Anand, 1990, pp. 243 ss. — ou J. DUPUIS, «Pluralisme religieux et mission évangélistique de l'Eglise», in *Spiritus*, 122, 1991, pp. 63-76.

11/ Cf. J. MATTAM, *op. cit.*, pp. 17 ss; Clergy Monthly 37 1973, pp. 46-56: Interpreting Christ to India: a pioneer, Pierre JOHANNIS, s.j. This whole paragraph is based on my study of these authors in the *Land of the Trinity*.

12/ *The Church in India Today*, All India Seminar, Bangalore, 1969, Resolutions, p. 257.

13/ Cf. J. MATTAM: Evangelization — a report on the National Consultation, *Clergy Monthly* 37, 1973, pp. 436-448.

christianisme marquait une rupture avec le passé. « *L'héritage culturel et religieux a été longtemps mis de côté parce qu'on croyait que Dieu ne pouvait s'y manifester* »⁹.

A l'opposé de cet exclusivisme, il y a l'attitude syncrétiste. Celle-ci cherche l'unité fondamentale de toutes les religions au niveau supérieur et métaphysique, celui de l'Absolu au-delà de tous les dieux ; elle considère toutes les religions comme des expressions de la même Réalité suprême. Les adeptes de ce système s'efforcent d'éliminer toutes les différences entre les religions qui, selon eux, ne sont que des différences apparentes¹⁰.

nouvelle approche

Dans le contexte de ces attitudes dominantes, une approche nouvelle et positive des religions s'est fait jour au début de notre siècle. Au lieu de voir dans les religions des rivales à vaincre, on y cherchait les valeurs qu'elles renferment pour l'Eglise et pour le Christ. Ce qu'on appelle généralement « l'Ecole de Calcutta »¹¹, trouva dans l'hindouisme un tremplin pour une nouvelle théologie, à la fois chrétienne et indienne. Les Pères de l'Eglise des tout premiers siècles et saint Thomas mettaient bien à profit la philosophie grecque.

Un pionnier de cette nouvelle approche fut le P. Johanns. Selon lui, la vision spirituelle et philosophique de l'hindouisme trouve son accomplissement dans le Christ. Pour J. Monchanin, l'œuvre missionnaire rend visible la présence et l'action invisibles du Christ dans l'hindouisme. Plus tard, R. Panikkar parle du Christ inconnu dans l'hindouisme. J. Cuttat et O. Lacombe insistaient sur la nature complémentaire des diverses religions et sur la contribution que peut apporter l'hindouisme au christianisme. Ces débuts hésitants, parfois opposés, ont conduit l'Eglise, lentement mais sûrement, à développer une véritable attitude de dialogue.

développements ultérieurs

Le « Séminaire Panindien de l'Eglise en Inde » déclara avec hardiesse : « *Le temps des polémiques est révolu ; aujourd'hui, nous cherchons à être courtois, généreux et confiants à l'égard des autres, à cause de ce que Dieu a donné à nous et à notre prochain* »¹². L'esprit de ces temps nouveaux s'est renforcé à la Conférence Théologique internationale de Nagpur (1971) et à la Consultation Panindienne de Patna, en 1973¹³. Par divers séminaires

et sessions, l'Eglise a pris davantage conscience qu'elle est appelée à devenir un partenaire parmi les autres croyants et les non-croyants, qui cherchent tous ensemble « *la réalisation plus totale de l'Ultime Mystère* ». Cette vision s'est répercutée dans l'Eglise universelle quand les représentants des évêques ont déclaré au Synode de 1974 : « *Confiants dans l'action de l'Esprit Saint qui dépasse les frontières de la communauté chrétienne, nous souhaitons promouvoir le dialogue avec les religions qui ne sont pas chrétiennes afin d'arriver à mieux comprendre la nouveauté de l'Evangile et la plénitude de la Révélation* »¹⁴.

Dans les années soixante-dix, le dialogue a connu une floraison d'activités. Les dix Commissions du Dialogue¹⁵, nouvellement créées, organisèrent plusieurs sessions de dialogue, des réunions de prière et des rencontres pour vivre un temps ensemble. J'étais fortement impliqué en tout cela. En tant que responsable du dialogue dans l'archidiocèse de Delhi, j'ai organisé plusieurs de ces rassemblements où participaient hindous, musulmans, sikhs, jaïns, bouddhistes et chrétiens de toute dénomination. Outre les sessions à Delhi, je prenais part à celles qui se tenaient à Varanasi, à Allahabad, à Satna, etc.¹⁶. On y trouvait surtout des gens qui étaient des professionnels dans le dialogue, des professeurs et d'autres groupes analogues. Tous étaient contents d'échanger leurs points de vue sur des sujets d'intérêt commun tels que « *le communalisme et la religion* », « *la contribution des religions pour améliorer la situation de l'Inde* », la question du « salut »...

Certes, ces rencontres étaient positives; elles contribuaient à mieux se comprendre et à faire tomber des préjugés stéréotypés. Cependant, je ne pouvais m'empêcher de poser la question : « *Qu'est-ce que nous réalisons en fait par tout cela?* » A tout prendre, ces rencontres ressemblaient trop

14/ Declaration of the Synodal Fathers, *l'Osservatore Romano*, 7 nov. 1974, p. 3, n° 11.

15/ Ce qui est appelé maintenant : « Conseil pour le dialogue interreligieux » depuis 1989. Voir : *Guidelines for Interreligious dialogue*, CBCI Commission for Dialogue and Ecumenism, New Delhi, 1989, p. 12, n° 8. Ce petit volume est très utile. Il donne un bref historique de ce qui se passe aujourd'hui, une théologie du dialogue et des suggestions pour l'avenir.

16/ Cf. J. MATTAM : Two ecumenical meetings – Interreligious dialogue, in *Clergy Monthly*, 37, 1973, pp. 150-158.

17/ F. WILFRED : Dialogue gasping for breath? in *Living and working together with sisters and brothers of other faiths*, an ecumenical consultation, Singapore, July 5-10, 1987, Hongkong, published by Christian Conference of Asia and FABC, Hongkong, 1987, pp. 68 ss, quote p. 84.

18/ G. GISPERT-SAUCH, s.j. : Dialogue in the context of Indian life, in *Christian concern for Dialogue in India*, ed. by CD Jathanna, Gubbi Mission Press, Bangalore, 1987, pp. 20-47.

à un exercice d'élitisme; quelques élites se mettaient ensemble, parlaient de religion ou priaient en commun. Mais les communautés demeuraient étrangères à ces mouvements.

2. la situation aujourd'hui

La Commission du Dialogue continue à fonctionner. Les rencontres se poursuivent, davantage dans les Ashrams, comme celui de Saccidananda à Tiruchirapally, du Christ Seva à Poona, de Jeevadhara à Gerval; également dans les centres de dialogue tels que les « Dyanashram » à Madras, à Varanasi, Coimbatore, à Cochin, etc. Mais j'ai l'impression que les rencontres, dans la plupart de ces lieux, sont réservées à un petit nombre d'élites, sans grand impact sur la société; ils demeurent des cercles plus ou moins exclusifs.

Actuellement, on entend moins parler de dialogues formels et organisés. Est-ce à cause d'un certain fondamentalisme qui se développe chez les hindous comme chez les chrétiens? Ou parce que le dialogue est compris autrement? « **Le dialogue cherche aujourd'hui un nouveau souffle** » remarque F. Wilfred¹⁷. On pense, en général, qu'il existe une forte baisse des activités du dialogue¹⁸. Une des raisons pourrait s'exprimer par la question: « *Au niveau de la base et des masses, y a-t-il eu un vrai changement par toutes ces années de dialogue?* » Au Kerala, par exemple, on a pratiqué le dialogue de vie des siècles durant; les gens vivent dans l'harmonie et l'unité, et coopèrent ensemble. Mais actuellement, le fondamentalisme et des forces de division font leur apparition. Ailleurs, les comportements de suspicion, d'antagonisme ou d'indifférence reprennent. De plus les rencontres de dialogue se sont faites surtout avec les hindous et les musulmans; on a négligé d'autres groupes tels que les bouddhistes, les jâins, les sikhs, les religions traditionnelles des tribus.

Peut-être faut-il chercher la vraie raison du déclin du dialogue officiel dans le fait que des théologiens, impliqués dans le dialogue, commencent à reconnaître que le type de dialogue, organisé et élitiste, ne répond plus à la situation d'aujourd'hui. Ce qu'il faudrait, pensent-ils, c'est **un dialogue de spiritualité**, un engagement commun pour des causes qui concernent tout le pays; un engagement qui affronte les injustices dominantes dans la société et qui œuvre pour une société plus juste et plus humaine. En Inde, des groupes travaillent ensemble pour le bien-être de la majorité opprimée et pour l'harmonie du vivre ensemble. Dans ce cas, les gens se rassemblent par souci de leurs semblables et non pour des raisons doctrinales. Je reviendrai plus loin sur la question d'une spiritualité de dialogue.

3. obstacles majeurs au dialogue

En plus des obstacles indiqués dans les lineamenta, on peut en mentionner d'autres que nous rencontrons en Inde. Un des obstacles majeurs au dialogue, en Inde, vient de l'**histoire de l'Eglise**. *L'apostolat de conversion*, militant et agressif, mené de longues années, et l'opposition à d'autres religions ont laissé chez les gens un sentiment de suspicion. Il ne faut pas oublier que l'apostolat de conversion se poursuit dans plusieurs régions de notre pays. En ce domaine, les musulmans et les hindous ne prennent pas nécessairement des initiatives ; le dialogue semble être surtout le besoin des chrétiens. C'est pourquoi, même des gens de bonne volonté, bien disposés à l'égard des chrétiens, interprètent notre désir du dialogue comme une *nouvelle stratégie* pour obtenir des conversions : tenant compte de l'échec de convertir directement, on entreprend maintenant une approche qui passe mieux. Le professeur Y.D. Tiwari, une personnalité de premier plan dans le dialogue hindou-chrétien, disait un jour : « *C'est une idée commune chez les hindous que le dialogue semble être un paravent derrière lequel les chrétiens cachent leur désir de convertir les hindous et d'augmenter leur nombre* »¹⁹. Il faut reconnaître qu'une telle interprétation des hindous peut être vraie.

A cette difficulté qui relève de notre comportement, s'ajoute une autre qui découle de nos affirmations doctrinales : **la supériorité chrétienne et l'unicité du Christ**. Même aujourd'hui encore on entend parler de la supériorité du christianisme. Le Père H. Staffner, qui s'occupe beaucoup du dialogue interreligieux, accuse le Père Amaladoss de ne pas tenir à la supériorité du christianisme. « *Il ne maintient pas, dit-il, que la religion chrétienne est supérieure aux autres religions ; il soutient que les autres religions sont tout aussi des voies valables pour le salut* »²⁰. Cette conception de supériorité se remarque même dans quelques affirmations, bien intentionnées par ailleurs, de Vatican II²¹.

19/ Cf. H. COWARD : *Hindu-Christian Dialogue*, Orbis, Maryknoll, 1989, p. 123 ; S.J. SAMARtha : *Courage for Dialogue*, Orbis, Maryknoll, 1982, pp. 9 ss ; W. BUHLMANN : *The search for God*, Orbis, Maryknoll, 1980, pp. 120 ss.

20/ H. STAFFNER, s.j. : Are all religions really equal, some reflections on a book by M. AMALADOSS, in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, 55, 1991, p. 37. (Henceforth referred to as VJTR).

21/ Voir *Nostra Aetate*, n° 2. Voir M.V. CYRIAC :

Meeting of Religions, Dialogue series, Madurai, 1982, pp. 111 ss.

22/ « Redemptoris Missio », *l'Osservatore Romano*, 28 janv. 1991. A study Conference in saint Augustin 5/6 - 9/6, 1990 : Is Christ the only way to salvation? *Mission Studies* 7, 1990, 2, pp. 234-7 comes to the conclusion that he is the only way.

23/ Cf. J. MATTAM, *Land of the Trinity*, pp. 75 ss.

24/ W. BUHLMANN, *op. cit.*, p. 119.

Passons sur le sujet de la supériorité du christianisme, qui n'est pas une position très commune. Mais l'assertion de *l'unicité du Christ* comme l'unique Sauveur pour tous est une question plus difficile, qu'on ne peut éluder. La dernière encyclique « Mission du Christ Rédempteur »²² rappelle aux chrétiens cette vérité. Les Hindous nous interrogent : « *Les chrétiens qui tiennent à cette conviction, sont-ils vraiment sincères dans le dialogue avec les autres ? Ils disent bien qu'ils apprennent quelque chose des autres religions, qu'ils comprennent mieux par elles le mystère du Christ ; mais au fond d'eux-mêmes, ils restent convaincus que leur religion est la seule voie véritable de salut pour tous ; et tous ont à adopter leur religion pour être sauvés.* » Sommes-nous prêts à dialoguer en partenaires égaux, dans le respect et la confiance mutuels, prêts à nous laisser mettre en question et à changer ? Ici, il ne s'agit pas simplement de la contribution et de la complémentarité des autres religions dont parle le Dr Cuttat et d'autres²³ encore, mais d'une disponibilité à devenir pèlerins avec les autres dans la recherche du Mystère. Si le dialogue ne doit pas rester au simple plan de la discussion sur des questions religieuses, de dispute ou d'argumentation en vue de convaincre les autres de la vérité de notre religion, alors il nous faut l'aborder selon une conception quelque peu différente.

4. dialogue interreligieux et spiritualité de dialogue

Le dialogue est un partage, ouvert et fraternel, dans la foi et dans l'amour ; comme l'amour, il est une fin en lui-même et non un moyen pour quelque chose d'autre. Car, remarque Buhlmann : « *Le dialogue, c'est essentiellement honorer Dieu qui est présent et qui parle dans le partenaire du dialogue* »²⁴. *Le vrai dialogue est une célébration car il est reconnaissance du Mystère dans l'autre.*

dialogue au niveau de la spiritualité

Chez beaucoup, il y a, aujourd'hui, une conscience croissante que le dialogue ne peut pas se situer *au niveau des religions*, mais **au niveau de la spiritualité**, au niveau du cœur, comme l'affirme Abhishiktananda dans un de ses livres : « *le point de rencontre hindou-chrétien, c'est dans la profondeur du cœur* ». Le mouvement qui a commencé avec Monchanin et Abhishiktananda prend forme aujourd'hui. Dans de nombreux ashrams les gens de différentes fois se rassemblent ; conscients de la présence de l'Esprit dans chaque membre, avec humilité, ils se mettent à l'écoute mutuelle, cherchent à apprendre quelque chose de l'autre et prient ensemble. Ils font l'expérience

d'une transformation²⁵. Ce genre de dialogue est d'une grande valeur; Monchanin l'a déjà annoncé: «*C'est dans le sanctuaire inviolable de la conscience qui médite que se fera la rencontre entre l'Inde et le christianisme*»²⁶.

présence de l'Esprit

Cette spiritualité de dialogue se développe également à un autre niveau. Nous unissons nos mains avec des gens de différentes fois ou des non-croyants pour **faire face aux problèmes concrets et existentiels du peuple**. La spiritualité qui émerge de cet engagement n'est ni chrétienne ni hindoue; spiritualité est spiritualité; elle ne relève ni d'un genre, ni d'une religion, caste ou race. La spiritualité fait appel à l'intériorité profonde des gens en vue de s'engager à la transformation de la société. «*Spiritualité, c'est la réponse à l'Esprit. Elle est l'attention contemplative à la présence transformante de l'Esprit divin en nous et autour de nous et la participation active à l'œuvre créatrice de l'Esprit. Cette spiritualité est une vision intégrée et un chemin de vie*»²⁷.

Les religions avec leurs dogmes, leurs pratiques et leurs rites ont tendance à créer opposition et division; elles sont nécessairement ambigus. Trop longtemps, nous avons été préoccupés de doctrines et d'affirmations. Tout en reconnaissant qu'elles demeurent importantes et même nécessaires, on peut estimer plus importante encore l'attitude ouverte, qui reconnaît *la présence de l'Esprit de Dieu au-delà des religions*, dans les cœurs d'hommes et de femmes, dans leur lutte pour une existence humaine meilleure, pour plus de justice envers tous.

un projet entre les religions

Quand nous nous engageons, dans un esprit d'ouverture et de communion avec ceux des autres religions, à développer ensemble un mouvement spirituel qui favorise le plein épanouissement de l'humain, alors le divin devient plus manifeste dans l'humain. La promotion d'une telle spiritualité ne peut

25/ Cf. Vandana MATAJI: In dialogue with Hindus? My experience and reflections, in *Hindu Christian Studies Bulletin* vol. 3, 1990, pp. 34 ss.

26/ J. MONCHANIN: *Ecrits spirituels*, présentation d'Edouard Duperray, Centurion, Paris, 1957, p. 127. Cf. J. МАТІАМ: *Land of the Trinity*, p. 157.

27/ S. PAINAETH, s.j.: Towards an Indian Christian Spirituality in the context of Religious Pluralism, paper presented at the All India Theological Association Meeting, Dec. 1990, Pune, p. 1.

28/ *Ibid.*, p. 6.

29/ Cf. *Ibid.*, p. 3.

être qu'un projet entre les religions. Cette démarche devient vraiment significative lorsque nous prenons à cœur les pauvres où Dieu est présent :

« Une spiritualité chrétienne, qui se développe dans la rencontre avec les pauvres, écouterait constamment ce que "l'Esprit dit à l'Eglise". S'inspirant de Jésus, qui est devenu la voix du cœur divin par les pauvres de son temps, la spiritualité chrétienne doit articuler les gémissements de l'Esprit dans les pauvres d'aujourd'hui. Cela signifierait une critique sans compromis des facteurs aliénants des croyances et des pratiques religieuses, ainsi qu'un affermissement des aspirations religieuses pour la liberté, la justice et la fraternité, dans toutes les religions, Il en résulterait une spiritualité qui ferait exploser les structures oppressives des religions; elle rendrait les pauvres capables de transformer leur vie, par la solidarité mutuelle et par l'Esprit de liberté qui travaille en eux; elle permettrait aux pauvres de s'affirmer comme les premiers héritiers du Royaume de Dieu »²⁸.

être critique envers sa tradition religieuse

En conséquence, une des tâches majeures du dialogue interreligieux, aujourd'hui, consisterait à se montrer critique envers sa propre tradition religieuse. En étant ouvert à l'expérience du divin chez les autres et en respectant les voies multiples de Dieu, au-delà de nos frontières étroites, nous sommes amenés à rejeter nos prétentions absolutistes et exclusivistes ; nous progressons dans l'humilité au point d'accepter de ne pas posséder la Vérité ; mais nous chercherions simplement que cette Vérité nous transforme et nous libère.

Dans ce processus d'évolution spirituelle de l'humanité, chaque tradition religieuse est d'une valeur unique et possède une signification universelle. Toute religion exprime l'une ou l'autre dimension de cette spiritualité, dans la mesure où l'Esprit l'imprègne. Une rencontre, critique et créative, entre les traditions religieuses sont **les douleurs de l'enfantement de l'Esprit**²⁹. Ce qu'on prévoit pour l'avenir est nécessairement une coexistence et une coopération avec les autres ; chacun est fidèle à sa propre tradition religieuse ; il se montre en même temps ouvert à l'apport des autres et se voit défié à relativiser radicalement son absolutisme religieux.

cheminement spirituel vers le Mystère

Comme nous l'avons vu plus haut dans les lineamenta, l'évangélisation est considérée d'une manière trop étroite, mettant l'accent sur l'implantation de l'Eglise. De ce fait, la relation de l'évangélisation au dialogue devient

un vrai problème. En Inde, plusieurs partagent cette crainte. S'il ne faut pas voir dans le dialogue « *une arme secrète d'une militance chrétienne* »³⁰, il est nécessaire de reconnaître le caractère passager de toutes les religions (cf. 1 Jn 3,2; He 13,14), et de cheminer avec les autres vers le **Mystère** inconnu. Nous devons également accepter le fait qu'une formulation ou une affirmation sur Dieu et ses voies n'équivaut pas à posséder la Vérité. Pour nous rendre capables d'avoir cette humilité de dépasser les expressions sacrées auxquelles nous sommes attachés, force est de reconnaître leur nature transitoire et temporelle. On fera alors l'expérience dont parle Murray Rogers : « *Quant à moi, je vois pour nous un plus grand besoin d'apprendre que d'enseigner, et de découvrir la dépendance mutuelle et la réciprocité qui nous relie dans notre cheminement spirituel; et cela, à un degré infiniment plus élevé et plus vaste que nous ne pouvons l'imaginer et nous montrer prêts à l'accepter* »³¹.

C'est pourquoi, l'Eglise doit passer par **une certaine mort** à des traditions accumulées, des formulations doctrinales, l'insistance sur l'orthodoxie au détriment de l'orthopraxie, l'attitude de supériorité, l'affirmation de posséder la Vérité. Elle s'éveillera ainsi à une nouvelle conscience du mystère du Mystère, au-delà des paroles et de ses expressions, un Mystère présent dans toutes les religions, tous les peuples, en vue de construire le Royaume de Dieu; elle devient ainsi l'humble servante avec les autres serviteurs du Royaume.

au centre, le Royaume de Dieu

La question de l'unicité du Christ et la prétendue supériorité du christianisme risquent d'être des obstacles au dialogue, à moins de les comprendre dans une perspective qui dépasse leurs formulations actuelles. Je ne suggère pas de cesser d'y croire, et surtout pas à la place unique du Christ dans nos

30/ SAMARTHA, *op. cit.*, p. 100.

31/ Murray ROGERS: Hindu Influence on Christian spiritual practice, in COWARD, *op. cit.*, p. 204; cf. also what saint Augustin said about the christian religion: *Retractationes*, I, 12,3, PL 32, 603.

32/ Cf. Sara GRANT: Time Bomb or Tomb-stone? Reflections on the private journal of Swami Abhisikhanda, *vJTR*, 52, 1988, 83 ss quote p. 92.

33/ *Ibid.*, pp. 96-7, voir aussi: ABHISHIKTANANDA: The Upanishads and the advaitic experience, in *Clergy Monthly*, 38, 1974, pp. 474 ss.

34/ Cf. *ibid.*, p. 84.

35/ SAMARTHA, *op. cit.*, p. 77.

36/ Cf. R. PANIKKAR: *Concreteness and universality*, pp. 11 ss. quoted in SAMARTHA, *op. cit.*, p. 81. Voir M. AMALADOSS: *Making all things new: mission in dialogue*, GPS, Anand, 1989; Pluralism of religions and the significance of Christ, in *vJTR* 53, 1989, 401-420; New Wine and old bottles, in *vJTR* 55, 1991, 41-45; *Faith, culture and inter-religious dialogue*, Indian Social Institute, New Delhi, 1985.

vies. L'important est de suivre le chemin tracé par notre Maître qui s'est consacré totalement à Dieu et à son Royaume pour lequel il a donné sa vie. Ainsi, dans le dialogue avec les autres, **le Royaume de Dieu deviendra le centre et l'axe** auxquels se rapporte toute chose. Cette suggestion de dépasser les formulations et d'aller au-delà, peut créer un certain malaise chez beaucoup. En ce domaine, l'expérience d'Abhishiktananda peut nous éclairer. Plusieurs de ses affirmations pourraient donner l'impression qu'il diminue le rôle du Christ et relativise trop le christianisme. Il dit, par exemple, qu'il faudrait dépasser le mythe ecclésial et le mythe du Christ; quiconque aime son frère a droit à l'Eucharistie³².

Ces assertions ne veulent pas dire qu'il a renoncé à reconnaître **la place unique du Christ** dans sa vie. Il dit en effet: «*Que je le veuille ou non, je suis profondément attaché au Christ Jésus et donc à la communion de l'Eglise. En lui, le mystère m'a été révélé depuis l'éveil à moi-même et il a été révélé au monde. C'est sous cette forme et sous cette image que j'ai appris à connaître Dieu... La théologie chrétienne m'avait déjà montré l'éternité du mystère de Jésus... Plus tard, l'Inde m'a révélé la dimension cosmique de ce mystère... Pour moi, Jésus est mon "sadguru" (vrai maître)... Jésus est mon "guru" qui proclame le Mystère*³³».

Quand l'Eglise atteint toute sa profondeur dans l'Esprit et dans le Mystère de Dieu, alors toutes les craintes de syncrétisme ou d'hérésie disparaissent. On pourra dire avec Abhishiktananda: ce qui est écrit, c'est «de la paille», «du balbutiement»³⁴; ce qui est au-delà, est plus vital; on l'honore en silence, dans une communication d'amour ensemble avec les autres.

Le mystère sera «révélé» dans le don de soi aux autres, surtout aux plus nécessiteux, en vue de construire un monde meilleur (cf. Mt 25,31 ss; 22,34 ss). Si nous allons dans cette direction «*il faut laisser derrière nous le bruit de vieilles croisades, l'abri d'anciennes forteresses et les projectiles de l'arsenal théologique du passé. Ce dont nous avons besoin aujourd'hui, c'est d'une théologie qui soit... vraie par rapport à Dieu en étant généreuse et ouverte... plus aimante à l'égard du prochain, à l'écoute des autres; une théologie qui ne nous sépare pas de nos frères mais qui nous soutient dans nos luttes et nos espérances*»³⁵.

Panikkar fait remarquer que le pluralisme des religions est un appel à respecter le Mystère au-delà des religions. Beaucoup d'auteurs ont développé récemment cette idée³⁶.

5. dialogue interreligieux en Afrique

Consciente d'avoir perdu son identité culturelle, l'Eglise d'Afrique est en train de la retrouver. Il existe cependant le danger de retourner au passé; un certain archaïsme guette plusieurs. Il s'impose aujourd'hui d'être attentif aux questions et problèmes actuels des gens: chômage, pauvreté, prostitution, réfugiés, tribalisme, etc. En s'engageant à résoudre ces problèmes avec les adhérents des autres religions, l'Eglise entre effectivement dans le dialogue.

avec la religion traditionnelle

Mgr Sarpong souligne que l'Eglise catholique doit entrer en dialogue avec la religion traditionnelle africaine. Celle-ci l'enrichira et la transformera par ses valeurs considérées comme sacrées³⁷. Les chrétiens ont à se libérer de nombreux préjugés concernant ce qu'on appelle paganisme, fétichisme, animisme, idolâtrie, culte des ancêtres, polythéisme et totémisme. Ces préjugés révèlent l'ignorance des chrétiens. Les Africains croient en un seul Dieu; «*il existe des principes durables qui contribuent à promouvoir les valeurs humaines et aident à bien vivre*»³⁸. Nous devons résister à la tentation constante de vouloir présenter notre doctrine comme la voie absolue du salut. Sarpong estime que la rencontre avec les religions traditionnelles nous enseignera à mieux nous exprimer sur le Mystère, à parler de Dieu d'une façon plus expressive comme en ces exemples: «*Dieu est le feuillage qui couvre le monde entier, la fontaine qui jamais ne tarit, la source qui comble pleinement... C'est ma conviction que l'usage judicieux de la religion traditionnelle africaine réalisera en Afrique une des visions du pape Paul VI: construire une civilisation de l'amour*»³⁹.

libération de croyances et de structures aliénantes

Un autre domaine où doit s'exercer la libération est celui de *la croyance aux esprits et à Satan*. On les craint. Il s'agit d'une question délicate. Il est vrai,

37/ P.K. SARPONG: Growth or decay: Can Christianity dialogue with African Traditional Religions? in *Bulletin: secretariatus pro non-christianis*, Roma, 1988, XXXIII/3, n° 69, p. 190. Même article en français, dans *Spiritus*, n° 122, février 1991, pp. 39-50.

38/ *Ibid.*, pp. 196, 206.

39/ *Ibid.*, p. 206.

40/ Voir Soares PRABHU: Miracles of Jesus: subversion of a power structure, in *Jesus today*, ed.

by S. Kappen, AICUF publication, Madras, 1985, pp. 21 ss.

41/ Voir J. MATTAM: The Our Father, true prayer of God's children, in *VJR*, 47 (1983), pp. 346 ss.

42/ Cf. J. MATTAM: The lost God and the Church to be: two images of God and of the Church, in *VJR*, 52 (1988), pp. 495 ss., esp. 503 ss.

Cf. W. FERNANDES s.j.: Social action and inter-religious dialogue, in *VJR*, 53 (1989), pp. 589-600.

la religion traditionnelle comporte de telles croyances ; on aurait pu s'attendre à ce que la Bonne Nouvelle de Jésus apporterait cette libération. Malheureusement, nous avons plutôt renforcé ces croyances.

Pour Jésus, l'exorcisme consistait à renverser les structures de puissance qui enchaînaient le peuple. Aujourd'hui, il faudrait s'interroger sur *les structures de puissance* qui emprisonnent les gens : structures politiques, sociales, culturelles, économiques et religieuses ; asservissement intérieur par la cupidité, le plaisir, la haine, la peur, le doute de soi-même. Telles sont des expressions de Satan dont les gens ont besoin d'être libérés⁴⁰.

Par la résurrection, le Royaume de Dieu est vraiment inauguré sur terre ; il marque la fin du règne de Satan cf. Mt 12,22-29 ; Lc 13,31-33). La Bonne Nouvelle de Jésus annonce la libération de la crainte des esprits ; elle proclame l'amour que Dieu nous donne en partage afin d'être libérés des peurs, comme Jésus. L'Afrique a besoin de mettre l'accent sur la responsabilité humaine et sur cette capacité d'amour donnée par Dieu, elles nous libèrent de toutes les puissances. Trop d'insistance sur les pouvoirs extra-terrestres diminue la responsabilité humaine dans les affaires de ce monde.

attentif aux problèmes et défis

Le Royaume de Dieu était la préoccupation de Jésus ; il sera celle de l'Eglise dans la rencontre avec les autres religions. Par une approche interreligieuse, créative et critique, on découvrira le potentiel libérateur des religions, de leurs mythes et de leurs rites, qui deviendra une force qui transforme la société. L'Eglise devrait demeurer attentive aux problèmes et aux défis de l'Afrique d'aujourd'hui et y donner une réponse chrétienne qui s'inspire de la mort et de la résurrection de Jésus. Ainsi, avec les croyants et tous les hommes de bonne volonté, les chrétiens contribueront à construire un monde plus juste et plus fraternel, expression sociale du Royaume de Dieu.

Le Royaume est un don et il est en même temps notre tâche. Nous avons à travailler à créer un nouvel ordre social où règnent la liberté, la justice, l'amour, la participation responsable de tous, le partage de la terre et des structures au service de tous⁴¹. Tout cela n'est pas l'œuvre des chrétiens seuls mais concerne tous ceux qui œuvrent au « salut intégral » de l'humanité. C'est précisément cette visée que devrait avoir le dialogue interreligieux. J'espère fortement que nous ne nous laisserons pas simplement enfermer dans des « discours sur la religion » ou des « discours sur Dieu » ; mais que nous serons engagés dans la tâche commune que Dieu a donnée à tous ses

enfants. C'est pourquoi le dialogue doit relever davantage de la praxis, qui est orientée vers la justice et la transformation de la société⁴². Les traditions religieuses variées, leurs inspirations diverses, peuvent contribuer à réaliser cette finalité.

conclusion

Tout en confessant l'unicité du Christ et cherchant à dépasser les expressions diverses de ce mystère, nous portons notre attention sur la vie et les problèmes des gens pour y répondre selon notre tradition et inspiration chrétiennes. Si nous nous limitons au dialogue, qui est partage d'idées religieuses, nous nous en fatiguerons assez rapidement ; ce dialogue risque de devenir un exercice élitiste, comme le montre notre expérience de l'Inde. Face aux affirmations de l'évangélisation, exprimées dans les lineamenta, par exemple «le dialogue est un moyen de l'évangélisation», on pourrait proposer une perspective plus large : l'évangélisation est une des voies pour atteindre un vrai dialogue, le dialogue de Dieu incarné, mené par l'Eglise, au milieu des différentes religions ; un dialogue marqué par l'ouverture les uns aux autres, franchissant les murs des religions et des cultures et créant ainsi *une seule famille, la famille de Dieu sur terre, le Royaume de Dieu.*

Joseph Mattam, s.j.

*Premal Jyoti
P.B. 4002
Ahmedabad 380009 – India*

ÉGLISE D'AFRIQUE ET ISLAM

QUELLE ÉVANGÉLISATION?

par Henri Teissier et Josef Stamer

Mgr Henri Teissier, archevêque d'Alger depuis 1988, est connu par ses ouvrages missionnaires: «Eglise en Islam. Méditation sur l'existence chrétienne en Algérie», Centurion, 1984; «La Mission de l'Eglise», Desclée, 1985. Il participe activement à la préparation du Synode.

L'Islam est un défi majeur à l'Eglise en Afrique. «Il y a une "annonce de l'Évangile" à mettre en œuvre dans la relation à l'Islam. Ce sera justement l'une des tâches du Synode que de découvrir cette mission, et d'en préciser les dimensions et les formes» (Mgr Teissier). Les témoignages du Maghreb et de l'Afrique de l'Ouest amorcent la réponse. Article collectif, c'est aussi un espoir qui s'y exprime, celui «d'activer les échanges entre Eglises du continent».

l'annonce de l'évangile dans la relation à l'islam et aux musulmans

La perspective dans laquelle beaucoup de personnes abordent le Synode africain semble mettre de côté la responsabilité de l'Eglise d'Afrique dans sa relation à l'islam et aux musulmans. L'évangélisation, c'est-à-dire l'annonce de l'Évangile concernerait les Africains de religion traditionnelle pour les appeler au Christ, et les chrétiens pour enraciner plus profondément en eux leur adhésion. Quant à la relation aux musulmans et à l'islam, elle serait, en quelque sorte, en dehors du thème du Synode, puisque les musulmans ont déjà leur religion, et qu'il est bien connu qu'ils n'envisagent pas d'en changer.

Une telle manière de voir restreindrait la portée du Synode africain. Grosso modo, plus du tiers de l'Afrique est musulmane, et par conséquent échap-

perait à la perspective du Synode. Comment évangéliser les réalités humaines et socio-économiques, dans cette partie de l'Afrique, si le mouvement du Synode n'a rien à y apporter?

Cette conception de la Mission de l'Eglise est beaucoup trop étriquée. Elle veut dire que l'on en reste à la perspective de l'évangélisation, comme totalement exprimée par la catéchisation ou la sacramentalisation. Ce n'est pas dans ce cadre-là que le Synode sur l'Évangélisation s'est placé en 1974, comme le prouve l'Exhortation Apostolique «*Evangelii Nuntiandi*». On connaît le passage de ce document qui donne les dimensions de l'évangélisation comme une réalité complexe: «*Aucune définition partielle et fragmentaire ne donne raison de la réalité riche, complexe et dynamique qu'est l'évangélisation, sinon au risque de l'appauvrir et même de la mutiler. Il est impossible de la saisir si l'on ne cherche pas à embrasser du regard tous ses éléments essentiels*» (n° 17).

Le document du Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux de 1984 donne une vision encore plus large des formes que peut prendre la mise en œuvre de la Mission: «*Présence, témoignage de vie, service, promotion humaine, prière et contemplation, dialogue, annonce, évangélisation, inculturation*» (n° 13).

Sur ce fond de tableau qui nous est donné par ces deux références, nous pouvons dire avec certitude qu'il y a une «**Annnonce de l'Évangile**» à mettre en œuvre dans la relation à l'islam et aux musulmans. Ce sera justement l'une des tâches du Synode que de découvrir cette mission, et d'en préciser les dimensions et les formes.

La réflexion qui est proposée dans cet article voudrait présenter un premier approfondissement de cette question. Pour ce faire, on se servira de deux situations typiques:

- la première, celle de l'*Afrique du Nord* (Égypte mise à part): de la Libye à la Mauritanie, avec un accent sur l'Algérie, pays dans lequel je vis (I);
- la seconde, celle de l'*Afrique de l'Ouest francophone*: du Sénégal au Tchad et du Mali à la Côte-d'Ivoire (II).

1/Tous ces pourcentages sont empruntés à la carte des musulmans dans le monde, publiée par le CHEAM, Leiden, E.J. BRILL, 1984.

Toutefois, avant d'examiner directement chacune de ces deux situations, il me paraît nécessaire de donner un bref rappel de la présence de l'islam dans les différentes parties de l'Afrique. On pourra ainsi prendre une conscience plus claire du fait que ce problème concerne tout le continent, même s'il se pose de façon très différente suivant les régions.

Une analyse rapide peut reconnaître **quatre types de présence musulmane** sur le continent africain. *D'abord*, évidemment, l'Afrique arabe, dans laquelle on doit distinguer des pays entièrement musulmans (Libye, Tunisie, Algérie, Maroc, Mauritanie, Djibouti et Somalie), et deux pays dans lesquels existent d'importantes minorités chrétiennes, l'Égypte, avec les 5 à 6 millions de coptes, et le Soudan, avec 3 millions et demi de chrétiens, surtout dans le sud, et davantage encore de fidèles de la Religion traditionnelle africaine.

Le second groupe est formé des pays d'Afrique noire, et non plus arabe, où l'islam est cependant fortement majoritaire. Il s'agit surtout de la zone du Sahel, la plus directement en contact depuis des siècles avec l'islam arabe (Sénégal 86 %, Gambie 86 %, Sierra Leone 70 %, Guinée 80 %, Mali 68 %, Niger 85 %, et, à moindre degré, le Tchad 47 %). Dans ce groupe, le Nigéria 46 % occupe une place particulière dont nous parlerons plus loin. Il faut aussi mentionner un groupe d'îles musulmanes, les Comores et Mayotte 99,5 %¹.

Un troisième ensemble est formé de pays dans lesquels l'islam, sans être majoritaire, forme, dans la nation, une communauté assez considérable, parfois en nombre équivalent ou même légèrement supérieur au groupe des chrétiens du pays. Ce sont généralement les nations africaines directement situées au sud du Sahel ou sur la côte orientale: Burkina Faso 25 % de musulmans, Liberia 15 %, Ghana 19 %, Togo 10 %, Bénin 15 %, Cameroun 15 %, Côte-d'Ivoire 25 à 30 %, Tanzanie 32 %, Kenya 7 %, Ile Maurice 16 %, Mozambique 13,5 %, Malawi 7 %.

Le quatrième groupe est formé de pays dans lesquels les musulmans ne représentent qu'une minorité quantitativement négligeable. Ils sont généralement situés dans l'Afrique centrale ou australe: Gabon, Centre-Afrique, Zaïre, Ouganda (8 %), Rwanda, Burundi, Zambie, Malawi, Angola, Namibie, Afrique du Sud, Madagascar.

I. Comment L'ÉGLISE D'AFRIQUE DU NORD comprend-elle l'invitation du Synode à annoncer la Bonne Nouvelle en situation islamo-chrétienne?

C'est la *conviction* de tous les chrétiens en Afrique du Nord que, derrière la diversité des raisons qui expliquent leur présence dans la région, il y a aussi *une mission d'Eglise à vivre*. Ces chrétiens qui, presque tous, sont d'origine étrangère, savent que l'islam est la tradition séculaire de l'Afrique du Nord, et que les Maghrébins arabes ou berbères se veulent musulmans et entendent le rester. Les chrétiens au Maghreb veulent respecter ce choix de leurs partenaires musulmans. Ce fait, pourtant, ne retire pas au chrétien de notre région sa conviction qu'il est appelé par Dieu, dans ce contexte, à rendre témoignage au Christ.

Le Synode africain devrait justement nous permettre de partager, avec les chrétiens des autres régions de l'Afrique, notre responsabilité du sens de notre témoignage dans la relation à une société musulmane. C'est la raison pour laquelle j'ai volontiers accepté de proposer les réflexions qui vont suivre sur notre conception de la mission, en demandant en même temps à un ami prêtre vivant en Afrique de l'Ouest, de faire le même effort, du point de vue de son secteur. Il me semble que l'un des grands profits du Synode africain doit être, en effet, *d'activer les échanges entre les Eglises du continent*, afin que nous portions mieux ensemble notre commune mission.

Pour aborder ce thème de l'évangélisation au Maghreb, j'ai choisi de progresser en deux temps. Je proposerai d'abord deux documents récents, qui traduisent l'idée que nous nous faisons de l'évangélisation, dans le contexte qui est le nôtre. Ils sont tous les deux en lien avec le Synode :

– le premier a été rédigé par le Cardinal Duval, à l'automne 1990, pour faire comprendre à certains de ses interlocuteurs algériens comment nous pouvions exprimer le thème du Synode sur un mode respectueux de nos partenaires musulmans (A) ;

– le second est également le résultat d'un travail en lien avec le Synode, mais il vient cette fois-ci, du Maroc. Il s'agit du compte rendu d'un échange entre prêtres du secteur de Rabat-Kenitra, dans le cadre d'une réflexion, début 1991 (B).

Pour donner à ces deux expressions plus théologiques une illustration concrète, je terminerai en proposant une réflexion rapide sur ce que nous avons vécu pendant la période de la crise du Golfe (C).

A) Une réflexion du cardinal Duval sur l'évangélisation

« En quoi consiste l'évangélisation ? »

Il arrive quelquefois que des jugements surprenants soient répandus sur l'évangélisation. Ces jugements sont aberrants et reposent sur une profonde ignorance de la question : on confond l'évangélisation avec sa caricature forgée de toutes pièces et sans rapports avec la réalité. Même chez quelques catholiques, on peut observer sur certains points des imprécisions qui sont en fait des erreurs.

Au Synode des évêques qui s'est rassemblé autour du pape Paul VI en 1974, j'ai eu l'honneur de prendre la parole, non pas seulement en mon nom personnel, mais aussi, comme délégué de la Conférence des Evêques du Nord de l'Afrique.

une œuvre d'amour

Ma première déclaration a été celle-ci : l'évangélisation est essentiellement une œuvre d'amour. Tout d'abord de l'amour pour Dieu ; c'est pour cela que la contemplation a une place nécessaire dans l'évangélisation. Il s'agit également de l'amour fraternel : il est le principe, l'essence et le but de toute évangélisation.

On ne peut comprendre l'évangélisation qu'en se référant au plan général de Dieu concernant l'humanité. Au premier chapitre de la Genèse (v. 26), il est écrit que l'homme a été créé « à l'image et à la ressemblance » de Dieu. Or « Dieu est amour » (1 Jn 4,16). Donc l'homme, tout homme, est chargé de la mission de manifester par la pratique de l'amour fraternel l'image de Dieu.

Préalablement à la mission des Patriarches, des Prophètes et des Apôtres, il existe donc une mission universelle de tout homme, mission reposant sur la création. En vertu de cette mission, chaque homme est appelé à annoncer Dieu aux autres hommes, spécialement par une vie d'amour fraternel.

Le message de Jésus est la révélation du mystère de l'Amour éternel, infini qui constitue la vie intime de Dieu et qui s'étend à tous les hommes. Les disciples de Jésus sont envoyés par Lui pour porter témoignage de cet Amour. Plus qu'une obligation juridique il s'agit d'une nécessité vitale (1 Co 9,16).

respect des personnes et de leur liberté

Le premier effet de l'amour est le respect. Si l'annonce de l'Évangile est un acte d'amour, elle comporte nécessairement le respect des personnes et de leur entière liberté. C'est ce que j'ai affirmé, toujours au Synode de 1974, au nom des évêques du Maghreb. Ce fut l'enseignement constant de l'Église. La doctrine de saint Augustin est très ferme sur ce point. Au plus fort des difficultés entre catholiques et donatistes, il affirma avec force: «*Personne ne doit être contraint à rejoindre l'unité du Christ*» (lettre 93). Le droit de l'Église est très clair à ce sujet: «*Il n'est jamais permis d'employer la force pour conduire les hommes à adhérer à la foi catholique*» (Canon 748).

attentif à l'action de l'Esprit

Celui qui porte témoignage de sa foi au Christ doit être par-dessus tout attentif à l'action de l'Esprit Saint dans les consciences des hommes: son rôle n'est pas d'imposer ses propres pensées, mais d'aider les hommes avec une très grande délicatesse à répondre eux-mêmes aux appels de l'Esprit de Dieu. Ceux qui cherchent Dieu n'ont pas à sortir d'eux-mêmes: «*ceux qui croient en Lui Le découvrant dans leur propre cœur*» (Saint Augustin, De la foi aux réalités invisibles, 7).

B) Une réflexion de prêtres du Maroc sur l'Évangélisation

Pasteurs, nous le sommes vis-à-vis des baptisés. Nous le sommes aussi vis-à-vis de tous les hommes. Plus qu'un devoir, c'est un besoin. «*Saisi par la lumière du Christ pour donner sens à ma vie, je ne peux pas ne pas vouloir partager cette lumière avec tous les hommes*».

L'annonce de la Bonne Nouvelle est essentiellement un **message de salut**. A la manière de Jésus nous avons à annoncer un type de bonheur que, malheureusement, le monde rejette. – Béatitude des âmes de pauvres, là où les miséreux sont oubliés et méprisés. Béatitude de la justice et de la miséricorde, là où la justice est bafouée. Béatitude des cœurs purs, là où la pureté légale laisse place à tant d'arrière-pensées, de rancœur ou autres. Et ainsi en est-il de tout le message du Royaume. Mais ce message ne pourra être proclamé que si nous *rencontrons notre frère*.

- **Rencontrer l'autre, c'est «vivre avec»**. Communier aux joies et peines des personnes au milieu desquelles nous sommes appelés à vivre.
- **Rencontrer l'autre, c'est l'accueillir**. Lorsqu'il vient à nous ou lorsque nous allons à lui, il y a une démarche qui nous oblige à sortir de notre univers.

- *Rencontrer l'autre, c'est accepter de marcher avec lui.* Faire un travail ensemble et construire ainsi une partie du chef-d'œuvre que nous sommes appelés à réaliser.
- *Enfin, rejoindre l'autre, c'est le retrouver dans un espace de liberté* où tout peut être dit, car nous respectons la personne dans sa différence.

« **C'est l'Esprit Saint, que mon Père enverra en mon Nom, qui vous enseignera tout et vous remettra en mémoire tout ce que Je vous ai dit** ». Forts de cet Esprit qui œuvre en nous, nous pouvons annoncer son message de salut. C'est là toute l'aventure de notre vie. Car cet Esprit nous situe à la convergence de **deux courants** : *la réalité de l'expérience humaine et la révélation à la lumière de l'Évangile*. Annoncer la Bonne Nouvelle, c'est faire converger ces deux courants ; pour cela il nous faut rejoindre nos frères dans leurs vérités et entrer avec eux dans une relation personnalisée (cf. la Samaritaine), découvrir ensemble tout ce qui manque... absence... appel.

Comment **concilier** l'appel à proclamer la Bonne Nouvelle, le *respect* des convictions de ceux qui ne partagent pas notre foi, et le respect de la *liberté* religieuse ? Nous avons tous en tête le discours du pape Jean-Paul II aux jeunes de Casablanca. Nous voulons rejoindre des hommes et des femmes insérés dans une société islamique fortement structurée, qui a des droits sur chacun. Et cependant, tout frère a la possibilité de se soumettre à Dieu, dans un acte personnalisé. Cette soumission à la volonté de Dieu a quelque chose de libérateur, car nous croyons que tout homme est appelé par Dieu. « *L'homme est un être spirituel. Nous croyons, nous savons que nous ne vivons pas dans un monde fermé. Nous croyons en Dieu. Nous sommes les adorateurs de Dieu. Nous sommes les chercheurs de Dieu* » (Jean-Paul II).

Nous savons que Dieu procède par étapes. La lecture de la **Bible** nous appelle à suivre ces mutations longues. Avec nos frères, nous sommes appelés à comprendre, à progresser, à espérer, à aimer. « *Les Arabes du Maghreb et du Machreck, et plus généralement les musulmans, ont une longue tradition d'études et de savoir littéraire, scientifique, philosophique... Vous êtes les héritiers de cette tradition, vous devez étudier pour apprendre à connaître ce monde que Dieu nous a donné, le comprendre, en découvrir le sens, avec le goût et le respect de la Vérité* » (Jean-Paul II).

La véritable évangélisation, « *c'est Dieu qui se dit* » : A la crèche, un bébé couché dans une crèche à Bethléem, c'est une Bonne Nouvelle. Là où nous sommes silencieux, agissant, nous sommes Bonne Nouvelle. Notre vie signi-

fie: Quelqu'un peut parler à tout homme, dans nos rencontres journalières, avec ceux qui frappent à nos portes. « *C'est de Dieu même que je désire avant tout parler. De Lui, parce que c'est en Lui que nous croyons, vous musulmans et nous catholiques. Et vous parler aussi des valeurs humaines qui ont, en Dieu, leur fondement. Ces valeurs qui concernent l'épanouissement de nos personnes comme aussi celui de nos familles et de nos sociétés, ainsi que celui de la communauté internationale. Le mystère de Dieu n'est-il pas la réalité la plus élevée dont dépend le sens même que l'homme donne à sa vie* » (Jean-Paul II).

C) Vivre, pendant la crise du Golfe, un partage de valeurs évangéliques, entre chrétiens et musulmans, en Afrique du Nord

Pour illustrer ce qui vient d'être dit de façon abstraite, il faudrait suivre les chrétiens d'Afrique du Nord sur le terrain de leurs rencontres quotidiennes avec des musulmans, dans la diversité des situations professionnelles (une infirmière, un ingénieur coopérant, un étudiant africain...), de leurs appartenances nationales (un Italien, un Tchèque, un copte, un Philippin...), de leurs états de vie (un jeune, un vieillard pied-noir, une mère de famille, une religieuse...). Compte tenu de ce que nous venons de vivre au Maghreb, depuis quelques semaines, il m'a semblé préférable de donner, comme illustration, *la relation qui s'est établie entre chrétiens et musulmans*, pendant les six semaines de la guerre du Golfe. Les exemples seront surtout empruntés à l'Algérie, mais *mutatis mutandis*, ils valent tout autant pour le Maroc, la Tunisie, la Mauritanie, et même la Libye.

réactions et questions

La guerre du Golfe a été le signe d'une *grave crise entre l'Occident et le monde arabe*. Pour beaucoup de personnes simples de notre région, elle fut perçue comme un *affrontement entre chrétiens et musulmans*. Les courants islamistes ont encore accentué cette réaction spontanée, en présentant systématiquement le conflit sous la forme d'une croisade judéo-chrétienne, à laquelle il fallait répondre par la proclamation de la guerre sainte (Djihad). Dans ce climat, on a pu voir un simple d'esprit commettre deux meurtres dont furent victimes deux ingénieurs français de la communauté chrétienne du Maroc. Quelques groupes de manifestants ont cherché à pénétrer dans l'église protestante d'Alger, et ont cassé des symboles chrétiens comme la croix. Le bruit se répandait, dans les quartiers populaires des grandes

villes, que les chrétiens dispersés dans le pays étaient désignés à la vindicte islamiste.

Dans un tel contexte, la première question posée **au chrétien** était celle de savoir s'il *restait* normalement à son poste de travail, ou disparaissait quelque temps pour laisser passer l'orage. La très grande majorité des chrétiens et la totalité des prêtres, des religieuses et des laïcs permanents de la mission décidèrent de rester, même lorsque leurs ambassades leur conseillaient le contraire, ce qui fut le cas, en Algérie, pour les USA, le Canada et la Grande Bretagne. Les chrétiens qui faisaient ce choix avaient la conviction qu'il fallait prouver à leurs amis, voisins ou collaborateurs musulmans que nous n'étions pas des ennemis, même si les pays d'où nous provenions ont pris des positions adverses. Partir, sauf si l'on y était contraint par sa société ou son ambassade, c'était marquer que la distance devenait trop grande, que les relations ne pouvaient pas être sauvées, que la violence sur les personnes était inévitable. Continuer à travailler normalement, c'était dire que nous nous faisons *confiance* les uns aux autres, que l'on pouvait se traiter avec *respect*, même quand les passions commandaient des réflexes de groupes contre l'autre camp.

Mais il faut également voir les choses **du côté musulman**. Il y avait les réactions de masse qui jetaient l'anathème sur tous les membres de l'autre communauté. Il y avait aussi tous ceux avec qui nous avons des liens personnels, amis, voisins, collègues professionnels. Ceux d'entre nous qui vivaient proches de partenaires algériens ont très vite reçu des témoignages de présence et d'amitié, comme pour nous dire : « *la situation nous place dans deux camps opposés, mais nous restons vos amis. Si vous avez des problèmes, vous pouvez venir chez nous* ». Le pasteur protestant, américain de nationalité, au lendemain de la nuit où son église avait été attaquée, trouvait dans sa boîte aux lettres un mot de ses voisins musulmans qui lui écrivaient : « *On vous aime bien. Vous faites quand même partie de nous-mêmes.* » Ceux qui ne pouvaient se déplacer, craignant les manifestations, téléphonaient pour prendre des nouvelles et dire leur amitié.

qu'est-ce donc le dialogue islamo-chrétien ?

Qu'est-ce que le dialogue islamo-chrétien ou le témoignage réciproque en situation islamo-chrétienne ? On le comprend facilement dans ce contexte. *Etre capable de prendre des risques pour sauver l'amitié, la relation, parce que les liens entre les hommes sont plus forts que les passions politiques,*

parce que l'avenir du monde c'est la relation entre des communautés différentes et non l'exclusion réciproque, parce que pour nous chrétiens, la fidélité à Dieu passe par le respect du frère, même quand on nous dit qu'il est notre ennemi. Pour un disciple de l'Évangile, c'est la version moderne de cette relation entre le Samaritain et le Juif que Jésus a illustrée dans la parabole du prochain ou dans son dialogue avec la femme de Samarie. Une valeur évangélique mise en œuvre par les deux parties. Une œuvre d'Évangile, simplement parce que l'on a pris le risque d'être ensemble, quand cela n'est pas évident.

Mais être ensemble ne suffisait pas. Il fallait aussi *se situer par rapport à la décision de guerre*. Le débat s'engageait entre chrétiens et musulmans. Le premier jour de la guerre, je recevais la visite d'un prêtre et d'un médecin musulman d'une paroisse voisine d'Alger qui venaient me dire qu'ils étaient décidés à signer une lettre commune, chrétiens et musulmans, adressée au Pape, pour lui demander de tenter une nouvelle démarche de Paix.

Peu après, ils écrivaient une lettre dans le même sens à tous leurs amis chrétiens d'Occident. Le groupe islamo-chrétien du Centre d'Études diocésain faisait de même. D'autres, au Maroc et en Tunisie, ont eu des réactions semblables.

Par ailleurs, des musulmans qui refusaient la lecture confessionnelle du conflit, venaient nous voir pour prendre *des initiatives* qui apportent une autre interprétation que celle des islamistes. Les journalistes des courants démocrates sollicitaient des interviews dans ce but, ou diffusaient les textes produits par la communauté chrétienne à ses divers niveaux : communiqué des évêques, déclaration œcuménique des responsables des communautés chrétiennes en Algérie, lettres de membres français de la communauté chrétienne au Président Mitterrand, textes des épouses européennes de musulmans, réflexions de la commission Justice et Paix d'Oran, etc.

Les télévisions étrangères apportaient des images de communautés chrétiennes en prière pour la Paix, dans différents pays du monde occidental, et retransmettaient également certaines déclarations du Pape. Ces textes frappaient l'imagination de beaucoup de musulmans de bonne volonté. Il devenait plus fréquent que l'on nous demande de prier pour la Paix. Les échanges s'approfondissaient avec beaucoup de nos amis. Ils s'intéressaient aux efforts dont nous avons connaissance à l'extérieur : déclarations interconfessionnelles pour la paix en Europe, positions des uns et des autres. Le Directeur de la Caritas resserrait ses liens avec le Président du Croissant Rouge, pour

savoir quels appels adresser à la population pour une solidarité avec les victimes du conflit, etc.

L'évocation que l'on vient de faire de ce qui a été vécu entre des chrétiens et des musulmans, pendant cette période difficile, me paraît traduire, en situation de crise, l'objectif de notre relation islamo-chrétienne. Qu'est-ce qu'annoncer l'Évangile, dans notre contexte, sinon **rencontrer nos partenaires sur la base des valeurs évangéliques pour les mettre en œuvre ensemble**. Certes, nos interlocuteurs musulmans n'agissent pas, sauf exception, en référence à l'Évangile. Ils trouvent leur inspiration, soit dans leur tradition religieuse, soit dans leur idéal humaniste. Mais, pour nous, c'est le même Esprit du Christ qui les soutient dans leur action, lorsqu'ils se laissent conduire par un amour universel et désintéressé et prennent des risques dans ce sens. Notre propre fidélité se trouve confortée par la leur, et réciproquement. Il me semble que les perspectives théologiques et spirituelles proposées par le Cardinal Duval ou par le groupe de prêtres de Rabat-Kenitra trouvent une illustration concrète dans l'évocation qui vient d'être proposée.

Le dialogue islamo-chrétien n'est pas une démarche abstraite qui ne trouverait son champ d'application que dans quelques grands colloques pour savants. Il est la possibilité, pour des chrétiens et des musulmans, de **s'apporter quelque chose de la part de Dieu**, à travers l'existence quotidienne, les engagements professionnels, les collaborations dans les domaines les plus divers. Il atteint son sommet lorsqu'une **amitié spirituelle** permet une vraie communication en tant qu'hommes et en tant que croyants. Selon son mode propre, qui n'est pas celui de l'annonce catéchuménale, il fait aussi **venir le Royaume de Dieu**, mettant des personnes en communion entre elles, pour un accomplissement plus vrai de la volonté de Dieu sur elles, sur leurs communautés réciproques, et sur leurs sociétés.

II. *Évangéliser la convivialité*, EN AFRIQUE DE L'OUEST, *dans la relation islamo-chrétienne* (Josef Stamer, Mali)

Dès les années 70, l'âge d'or des grandes rencontres islamo-chrétiennes, il est apparu que l'Afrique subsaharienne devait trouver *un autre modèle de rencontre* entre chrétiens et musulmans que celui pratiqué dans ces rencontres. D'une part, l'Afrique ne peut pas et ne veut pas entrer dans le contentieux historique qui est toujours évoqué lorsque chrétiens et musulmans du monde euro-arabe se rencontrent. D'autre part, l'islam africain

est d'abord un islam populaire où il est difficile de trouver des interlocuteurs à la fois représentatifs et parlant un langage compréhensible pour les élites chrétiennes. La rencontre doit se jouer ailleurs : dans le vécu des campagnes et des villes où l'appartenance à la même famille, à la même ethnie, à la même couche sociale l'emporte sur les cloisonnements religieux et confessionnels. La communauté africaine est une base large et suffisante pour une « convivialité » qui va presque de soi.

La présence millénaire de l'islam en Afrique de l'Ouest, si elle a constitué une barrière pour l'évangélisation, n'a jamais été une menace pour l'existence des communautés chrétiennes nées à partir des conversions en milieu traditionnel. La priorité de l'annonce de l'Évangile va vers « les tenants des chemins ancestraux ». Les musulmans sont respectés, mais n'entrent guère dans le champ de vision de l'action missionnaire.

dynamique interne des communautés musulmanes

Depuis une quinzaine d'années pourtant, les choses bougent du côté musulman. Le modèle du dialogue de convivialité est menacé dans sa base même, celle de l'africanité.

Même si la laïcité positive des institutions est maintenue comme cadre juridique de la cohabitation, elle n'est plus une évidence pour un certain nombre de musulmans. De plus en plus, l'État doit composer avec des courants et des majorités à base confessionnelle et notamment islamique. Avant d'y voir l'impact et l'influence des pétro-dollars et des organisations islamiques internationales – qui sont réels – il faut attribuer ce changement à *la dynamique interne des communautés africaines musulmanes*. Dans la zone sahélienne, l'islam fait partie intégrante de l'héritage culturel des populations. Les modèles islamiques du passé (Empires à coloration islamique ou États théocratiques basés sur la Loi coranique) ne sont pas oubliés, sont facilement évoqués dans ce temps de crise et de mise en question des régimes monolithiques, militaires ou non.

Après l'euphorie des indépendances et le désenchantement général qui s'en est suivi, l'islam sert maintenant, chez beaucoup, de religion-refuge, voire de contre-pouvoir. L'appel vers *le modèle coranique* de l'organisation de la société se fait entendre.

D'autre part, la dynamique interne des communautés musulmanes – en y suivant parfois l'exemple des communautés chrétiennes – pousse vers une

structuration et vers la prise de conscience très concrète *d'appartenir à une communauté supraethnique, supranationale: l'umma*. Là encore, les influences externes et la facilité des communications avec les centres de l'islam (par exemple le pèlerinage), ont fortement accéléré cette prise de conscience. Elle s'exprime à travers les innombrables mosquées en construction, l'organisation de l'enseignement religieux en arabe au niveau des quartiers de villes et des villages, ainsi que tout un réseau de solidarités nouvelles à base islamique chevauchant ou remplaçant les solidarités anciennes, familiales et ethniques. Elle peut aller, dans les courants réformistes islamisants, jusqu'à l'arabisation des modes de vie, de comportement et d'expression culturelle.

Si l'islam ne progresse plus guère en nombre, et surtout pas au même rythme que le christianisme, *les communautés musulmanes en Afrique subsaharienne s'islamisent!* Combien de temps la commune africanité peut-elle servir encore de base au seul dialogue de convivialité? Le jour pourrait arriver où le pluralisme religieux ne sera plus vu par la majorité comme une richesse, une valeur à maintenir, mais comme un défi à abattre. Ainsi le champ de la rencontre islamo-chrétienne se déplace progressivement vers le débat sur les institutions et surtout vers le domaine culturel avec les maîtres-mots : africanité – arabité – occidentalité. Devant les difficultés et les insatisfactions de l'heure, les musulmans africains veulent retrouver une nouvelle identité au-delà de la seule tradition africaine. Quelle sera-t-elle?

une prise de conscience par l'Eglise

Les responsables d'Eglise, en Afrique de l'Ouest, se rendent bien compte des changements en cours : l'islam commence à inquiéter ! Mais jusqu'à présent ils n'ont guère tiré les conséquences de cette constatation.

Les rencontres entre responsables de communauté chrétienne et musulmane, dans le passé, sont restées, sauf exception, rares, occasionnelles et protocolaires. Le côté chrétien s'est souvent vite fatigué de faire toujours le premier pas et de reprendre encore l'initiative d'une rencontre. Actuellement, les changements socio-politiques en cours (démocratisation, élaboration de constitution, problèmes sociaux...) obligent les chefs religieux à se rencontrer, à se concerter, à prendre position à partir de leurs convictions religieuses.

Seulement, la prise en considération du fait islamique de la part des responsables chrétiens ne va guère au-delà. Certes s'engager résolument dans la rencontre islamo-chrétienne est un cheminement long et plein de risques,

puisqu'il met en cause toute une vision de la mission comme implantation de l'Eglise. D'autre part, dire que la rencontre islamo-chrétienne ne constitue pas une priorité pour la majeure partie des Eglises locales ne tient pas compte de la complexité des situations. Un dialogue mal compris peut démobiliser et faire perdre leur originalité et leur dynamisme à des communautés chrétiennes, jeunes et minoritaires. Un dialogue mal compris peut paraître «faire allégeance», faire honneur à une communauté musulmane majoritaire et facilement intolérante. Les craintes et réticences, notamment du clergé africain, pour s'engager dans un apostolat auprès des musulmans peuvent se comprendre, s'expliquer.

D'ailleurs, la difficulté ne se situe pas sur le plan des principes. Personne ne conteste l'orientation prise par le Concile Vatican II, la valeur prophétique des gestes et des paroles du pape Jean-Paul II en direction des non-chrétiens et notamment des musulmans, le bien-fondé de la Déclaration de 1984 insérant le dialogue interreligieux dans toute la démarche missionnaire de l'Eglise². Malgré les tensions et les risques, l'Eglise doit aller à la rencontre de tout homme, rappeler constamment la nécessité et l'urgence du dialogue interreligieux comme un des moyens de poursuivre l'envoi du disciple de Jésus à tout homme, dans le respect de sa culture et de sa foi.

C'est dans le concret de *l'agir pastoral* que cette dimension de l'envoi vers les Africains musulmans n'a pas encore trouvé sa place. Les défis du réveil islamique – structuration des communautés, arabisation – la rendent maintenant d'autant plus urgente.

Les chrétiens laïcs, jour après jour en contact direct avec des musulmans, à tous les niveaux – familial, professionnel, vie en société –, sentent l'urgence d'une prise en compte positive du fait musulman par l'Eglise. Ils ont constamment à rendre compte de leur foi et se sentent bien souvent abandonnés sur ce plan par leurs pasteurs. Là où ils attendent une parole d'encouragement et une formation spécifique pour un témoignage ouvert, ils ne reçoivent que mise en garde, polémique et mépris par rapport aux musulmans, surtout dans les zones où l'islam est minoritaire ou dit «étranger».

2/Réflexions et orientations sur Dialogue et Mission, Secrétariat pour les non-chrétiens. Pentecôte 1984.

évangéliser la convivialité

Devant le défi de la vitalité des communautés musulmanes, les Eglises d'Afrique de l'Ouest sont appelées à se rendre compte :

- que le dialogue de vie, le témoignage et l'annonce de l'Évangile parmi les musulmans ne sont pas réservés à quelques spécialistes, mais bien *la tâche prioritaire* de toute communauté chrétienne;
- que le moment est venu pour évangéliser sur une échelle très large la convivialité africaine entre chrétiens et musulmans.

Cette convivialité fait encore partie de la vie en Afrique. Elle est expression de la communauté d'origine et de destin de tous. L'Église doit y apporter le levain de l'Évangile pour témoigner que tous sont aimés du même Dieu, que tous sont rejoints déjà par le même Christ devenu homme et mort pour eux, qu'en tous le même Esprit est déjà à l'œuvre.

Quelles formes concrètes cette évangélisation de la convivialité africaine prendra-t-elle? Voilà une des questions centrales posées au Synode africain. D'ores et déjà on peut dire que tous les domaines de la vie des communautés chrétiennes y sont impliqués : la manière d'annoncer le message chrétien aussi bien que la formation des responsables laïcs et surtout des prêtres, la manière de célébrer la foi chrétienne aussi bien que la manière de vivre la charité...

Au moment où les communautés musulmanes sont en passe de subir une mutation culturelle, la recherche pour une inculturation de l'Évangile en Afrique n'a de sens que si elle prend en compte l'existence de ces mêmes communautés avec leurs richesses et leurs limites. Beaucoup de musulmans africains, sincères et ouverts, regardent vers leurs frères chrétiens pour qu'ils les aident à retrouver une nouvelle humanité dans le respect des différences.

Henri Teissier, archevêque d'Alger
13, rue Khélifa-Boukhalfa
Alger (Algérie)

Josef Stamer, p.b.
B.P. 45 – Mopti (Mali)

ÉGLISES D'AFRIQUE – MISSION UNIVERSELLE

ÊTRE MISSIONNAIRE AFRICAIN

par Léonard Kasanda Lumembu

Assistant général de la Congrégation des Scheutistes (CICM), Léonard Kasanda Lumembu, Zaïrois, fut auparavant professeur de philosophie, puis maître des novices et recteur de grand séminaire.

Voici une autre contribution importante à la question fondamentale, posée dès le début de ce numéro et, par conséquent, au Synode: « Quelle Eglise » ? Une Eglise qui sera missionnaire et jouera un rôle de premier plan dans la mission universelle. Dans cette perspective, L. Kasanda pose des questions incontournables. Comment l'Eglise d'Afrique comprendra-t-elle la Mission ? Inventera-t-elle un autre modèle ? Quelles sont les interrogations du missionnaire africain qui œuvre dans son pays, dans son propre continent ou ailleurs ? Finalement, quel est le rôle des Instituts missionnaires ? Le visage de l'Eglise d'Afrique sera missionnaire.

Eveil missionnaire des Eglises

L'envoi en mission de tous les disciples est un ordre que chaque communauté chrétienne doit considérer comme constitutif de sa raison d'être. Le Concile Vatican II a été clair sur ce point et le Synode des évêques tenu en 1974 en a fait prendre conscience encore davantage¹. La mission n'est plus l'apanage des anciennes Eglises, ni des communautés chrétiennes riches en personnel et en moyens matériels. Les jeunes Eglises aussi, malgré leurs propres besoins internes, doivent apporter leur contribution, si minime soit-elle, à l'annonce de l'Évangile².

Il y a un peu plus de trente ans que les Eglises d'Afrique existent en tant qu'entités hiérarchiquement érigées. Issues de l'effort missionnaire des Eglises

anciennes d'Occident, ces Eglises ne peuvent pas endiguer cet élan créateur en se soustrayant au devoir de la mission universelle. Une Eglise fermée sur elle-même, sans ouverture missionnaire, est une Eglise inachevée ou une Eglise malade, disait Jean-Paul II. Les Eglises d'Afrique ont compris cette observation du Souverain Pontife. En effet, elles s'ouvrent déjà à la mission. Il convient de citer à ce propos le témoignage du Père Omer Degrijse, cism, ancien Supérieur général de Scheut, dans son livre publié en 1983 et intitulé « *L'éveil missionnaire des Eglises du Tiers Monde* »³. Le deuxième chapitre de ce livre est consacré à l'éveil missionnaire des Eglises d'Afrique. Considérant la vitalité et le dynamisme des petites communautés chrétiennes, l'auteur constate l'existence d'un climat favorable à l'éclosion des vocations et l'espoir d'une plus grande ouverture missionnaire. Il écrit :
« *S'ouvrant de plus en plus vers l'extérieur, ces communautés deviennent aussi missionnaires. La dimension universelle de l'Eglise, la communion avec les autres Eglises et l'évangélisation ad extra les interpellent* »⁴.

L'ouverture des Eglises d'Afrique à la mission universelle est un mouvement qui est en train de s'affirmer. Aujourd'hui des missionnaires africains sont déjà à l'œuvre en Afrique et hors de l'Afrique. Ces missionnaires appartiennent à des groupes variés : Instituts missionnaires internationaux, Instituts missionnaires de fondation proprement africaine, Instituts religieux diocésains et clergé diocésain. Cette ouverture courageuse des Eglises d'Afrique à la mission témoigne de l'existence d'une conscience nouvelle en ces Eglises d'être des Eglises à part entière. En acceptant la mission, elles expriment leur vitalité interne qui leur permet de répondre à toutes les exigences de leur mission d'annoncer la Bonne Nouvelle⁵. Néanmoins, l'ouverture à la mission hors des frontières ne peut pas faire oublier les exigences de la mission à l'intérieur de ces frontières.

La mission est une entité à prendre dans sa globalité. Elle se réalise vraiment si elle est présente sous ses **deux formes complémentaires**, c'est-à-dire, au-dedans (mission ad intra) et au dehors (missio ad extra). Ces deux formes ne sont pas des engagements parallèles ni successifs. Elles sont originellement liées entre elles : l'une contient l'autre, et elles s'appellent mutuellement. Dès lors, une véritable ouverture missionnaire d'une Eglise particulière ne se mesure pas à la seule présence de ses ressortissants dans une autre Eglise particulière. Elle implique une vivante réalité interne qui se déploie au-dehors par l'envoi en mission. Sur ce point, on pourrait se demander si les Eglises d'Afrique ne sont pas déjà missionnaires – au moins en partie – de par leur vitalité interne.

La réflexion que je propose veut approfondir *cette question latente*. Et, ce faisant, elle veut aussi interpeller les Instituts missionnaires sur leur rôle dans l'éveil missionnaire des Eglises d'Afrique, un rôle irremplaçable de catalyseurs, un rôle de compléter l'œuvre commencée.

Ma réflexion se développera selon quatre points :

1. *Définition pragmatique de la mission en Afrique,*
2. *Nouvelles orientations de la mission et appels aux Eglises particulières africaines,*
3. *Missionnaires africains face aux défis de la mission,*
4. *Rôle catalyseur des Instituts missionnaires œuvrant dans les Eglises d'Afrique.*

I. DÉFINITION PRAGMATIQUE DE LA MISSION EN AFRIQUE

La notion de la mission chrétienne que les Africains avaient naguère venait de sa pratique par ceux et celles qu'ils avaient vus à l'œuvre, les missionnaires venus d'Europe. C'était une notion ambiguë. Pour eux, la mission était *une entreprise des Eglises de vieille chrétienté dirigée vers les régions païennes du monde*. Son objectif était la «conversion des infidèles». Elle avait des allures militaires et de grandes ambitions de conquête, tout comme le mouvement colonial de l'époque. A l'instar de la division de l'Afrique par la Conférence de Berlin, l'Eglise avait partagé le monde païen en territoires et en avait confié la conquête aux Instituts missionnaires. Chaque année, des statistiques étaient dressées, et elles permettaient d'apprécier le résultat obtenu et de mesurer l'ampleur du travail encore à faire.

1/ *Lumen Gentium*, 17; *Ad Gentes*, 7.

2/ *Christus Dominus*, 6; *Ad Gentes*, 20.

3/ Omer DEGRIJSE, *L'éveil missionnaire des Eglises du tiers monde*, coll. OPM, Le Sarmant-Fayard, Paris, 1983. Ed. néerlandaise: *De Derde Kerk wordt missionair*, Tabor-Brugge, 1983. Ed. anglaise: *The Rise of Missionary Consciousness in Third World*, Maryknoll, Orbis, 1984.

4/ *Op. cit.*, p. 41.

5/ *Ad Gentes*, 20; *Ev. Nunt.*, 15.

6/ Ils ont accompagné des explorateurs et colonisateurs.

7/ L.P. NGONGO, «Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise en Afrique», in *Civi-*

lisation noire et Eglise catholique, Colloque d'Abidjan 1977, Présence Africaine, Paris, pp. 19-21; Valentino SALVOLDI & Renato Kizito SESANA, *Africa, The Gospel belongs to us*, Mission Press-Ndola, 1986, pp. 22-23.

8/ Moratoire, terme qui fut utilisé en 1974, par les représentants des Eglises chrétiennes d'Afrique réunis à Lusaka, pour désigner une période pendant laquelle on suspendrait l'aide matérielle et en personnel aux Eglises des pays de mission, cf. *AFER XVI*, (1974), p. 331; P.A. KALILOMBE, «Self-reliance of African Church», in *Bulletin of African Theology I* (1979), p. 206.

9/ *Ad Gentes*, 1; *Ev. Nunt.*, 14, 59.

A côté de cet aspect militariste, il y en avait un second, moins heureux encore. La mission avait été liée, à tort ou à raison, à *la colonisation*. De fait, les missionnaires avaient souvent fait leur apparition aux côtés des conquérants politiques⁶. Leur action ne se démarquait pas toujours de celle des colonisateurs. Certaines conversions étaient le résultat d'une action conjointe. On peut comprendre de ce fait les réactions hostiles à la mission chrétienne lors des indépendances politiques. La mission subissait ainsi le sort réservé à toutes les composantes de l'entreprise coloniale⁷. L'idée pragmatique qui se dessine derrière les aspects ainsi évoqués est celle de la mission comme étant *une activité qui s'adresse aux païens des pays colonisés...* Cette idée a persisté jusqu'aux indépendances politiques. Ce n'est qu'à ce moment-là que la hiérarchie locale a été érigée dans les anciens vicariats apostoliques. Le concours de ces événements fut à l'origine de la mise en question de la présence des missionnaires étrangers (occidentaux) dans les jeunes Eglises d'Afrique et de la proposition d'un « Moratoire »⁸.

Cette conception de la mission n'est plus totalement la même aujourd'hui. Néanmoins, en dépit des corrections apportées par la réflexion du Concile Vatican II sur la mission, **des réminiscences de l'ancienne conception demeurent**. La mission, pour la plupart des chrétiens, est toujours liée à la conversion des païens et aux activités dans les pays moins développés. Elle continue à se confondre avec une entreprise pour la civilisation et le développement. Elle suppose d'énormes possibilités financières et sert à assister matériellement les Eglises pauvres. De ce fait, il n'est pas rare de voir préféré tel Institut missionnaire plutôt qu'un autre à cause de sa capacité d'apporter des fonds et de créer des infrastructures matérielles dont les diocèses pauvres ont besoin.

En conclusion, on peut dire que *la mission était définie à partir de ce qui se voyait et de ce qui se faisait*: convertir les païens et réaliser de grands projets pour la promotion humaine et pour doter les Eglises particulières de l'infrastructure nécessaire.

II. NOUVELLES ORIENTATIONS DE LA MISSION EN AFRIQUE

Le Concile Vatican II et la réflexion missiologique qui l'a suivi ont donné une **nouvelle vision de la mission universelle de l'Eglise**. En premier lieu, il faut souligner l'universalité de la mission. Elle n'est pas réservée aux Instituts missionnaires. La mission est un devoir pour l'Eglise en tant que corps et pour tous ses membres⁹. L'Eglise particulière est l'événement de l'Eglise

universelle. En tant que telle, elle porte les exigences intimes de sa catholicité et doit obéir au commandement de son Fondateur¹⁰. Le Décret *Ad Gentes* le dit : « *Il convient tout à fait que les jeunes Eglises participent effectivement le plus tôt possible à la mission universelle de l'Eglise en envoyant, elles aussi, des missionnaires qui pourront annoncer l'Evangile par toute la terre, bien qu'elles souffrent d'une pénurie de clergé* »¹¹.

Les affirmations du Concile furent approfondies grâce à l'apport du Synode des Evêques de 1974, consacré à l'évangélisation, et aux appels répétés des papes Paul VI et Jean-Paul II. On ne mesurera jamais assez la portée de l'appel lancé par Paul VI en 1969 à Kampala : « *Vous, Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires... A l'impulsion que donnait à la foi l'action missionnaire des pays étrangers, doit s'unir et succéder l'impulsion venant de l'intérieur de l'Afrique. L'Eglise, par sa nature, demeure missionnaire* »¹². Cet appel ouvrit les Eglises d'Afrique à leur devoir missionnaire, un devoir à prendre comme un tout indivisible, la mission *ad intra* et la mission *ad extra*, dans la ligne que le même Pontife allait développer six ans plus tard dans son admirable Exhortation apostolique « *Evangelii Nuntiandi* ».

A chacun de ses voyages apostoliques en Afrique, Jean-Paul II est revenu sur le même thème. A Kinshasa, il disait aux évêques : « *Visez à être missionnaires à votre tour, non seulement en ce pays où l'Evangile est encore attendu, mais aussi au-dehors, et en particulier en d'autres pays d'Afrique. Une Eglise qui donne, même de ses ressources limitées, sera bénie du Seigneur, car on rencontre toujours plus pauvre que soi* ». Aux évêques du Ghana, il redisait le même souci : « *Je voudrais souligner une autre dimension : la dimension missionnaire de vos Eglises en face des besoins des Eglises-sœurs en Afrique et au-delà. Je comprends vos soucis devant les besoins de vos propres communautés chrétiennes qui doivent être guidées par des prêtres choisis par Dieu du milieu de leur propre population. Mais l'Eglise est missionnaire par nature* »¹³.

10/ *Ad Gentes*, 1; *Mc* 16, 15; *Ev. Nunt.* 13, 62.

11/ *Ad Gentes*, 20.

12/ Paul VI, Allocution au Symposium des Evêques d'Afrique, *Doc. Cath.*, n° 1546, 1969, p. 764.

13/ Jean-Paul II, Discours en Afrique, Ed. Missionaria Italiana, Bologna, 1981, p. 43.

14/ Jean-Paul II, Homélie à Lagos, *Doc. Cath.*, n° 1825, 1982, p. 234.

15/ La Conférence Episcopale du Zaïre, « Message aux catholiques du Zaïre sur la vie consacrée », du 17.11.1986, voir *DIA* du 5.12.1986, pp. 968-969.

16/ *Envoyés à tous les peuples - Missionnaires zairois*, Ed. Epiphane, 1990.

17/ *Op. cit.*, p. 3.

Le message a passé. Des Instituts missionnaires de fondation africaine ont vu le jour, tels les « Apôtres de Jésus » (1968) fondé par les Missionnaires Comboniens pour annoncer l'Évangile aux non-chrétiens et remplir des tâches pastorales dans les Églises de mission indigentes; les « Evangelizing Sisters of Mary » (1977), branche féminine des Apôtres de Jésus; la « Société Missionnaire de Saint-Paul » (1969) fondé par les évêques du Nigéria pour envoyer des prêtres missionnaires là où l'Église en a le plus besoin. Les Apôtres de Jésus travaillent déjà dans plusieurs diocèses de l'Afrique de l'Est. Après les fondations au Libéria, au Cameroun, en Sierra Leone et aux États-Unis dans l'apostolat auprès des Afro-américains, les missionnaires de Saint-Paul viennent d'ouvrir une mission au Botswana. Le mouvement missionnaire s'est élargi aux Instituts diocésains et aux prêtres *Fidei donum* qui partent de leurs diocèses vers d'autres plus nécessaires d'Afrique.

On peut donc se réjouir avec le pape Jean-Paul II qui disait aux chrétiens nigériens à Lagos: « *Je me réjouis profondément que vous ayez déjà commencé à envoyer des missionnaires dans d'autres pays, avant même d'avoir suffisamment de vigneron pour travailler votre propre vigne* »¹⁴. Les évêques du Zaïre, dans leur message adressé aux catholiques du Zaïre sur la vie consacrée (17.11.1986) ne cachaient pas leur joie de constater l'ouverture missionnaire de leurs Églises. « *Nous nous réjouissons dans le Seigneur de voir que notre Église particulière a déjà donné naissance à plusieurs vocations missionnaires: des fils et des filles de notre pays ont commencé à se faire missionnaires à l'intérieur et en dehors du Zaïre* »¹⁵.

En réalité, les Églises d'Afrique ont déjà plus de missionnaires que ceux qu'elles ont envoyés elles-mêmes. Un nombre toujours croissant de fils et de filles d'Afrique, membres des Instituts missionnaires et religieux, sont déjà présents dans différents pays et continents. Le Zaïre seul comptait 112 missionnaires au début de 1990¹⁶. Ces missionnaires qui devaient apporter encore plus de joie à leurs Églises d'origine leur sont cependant des inconnus. Lorsque l'on demande aux chrétiens « *qui sont vos missionnaires?* » ils répondent souvent: « *nous ne les connaissons pas* »¹⁷. Certains de ces missionnaires ont été recrutés par les Instituts et envoyés par eux à l'insu de leurs Églises et même à leur corps défendant.

Cette situation intrigante ne peut pas durer. Il y va de l'avenir de la **collaboration** entre les Églises d'Afrique et les Instituts qui en reçoivent des vocations. Qu'on ait le courage de répondre franchement à la question suivante:

«Ces hommes et ces femmes, de qui sont-ils les missionnaires?» Elle s'adresse avec encore plus d'acuité aux Instituts qui n'ont aucun lien avec une Eglise particulière en Afrique, mais qui vont recruter pour le besoin des vocations. *Au nom de quelle communauté ces personnes se trouvent-elles hors de leur pays et de leur Eglise? Qui les a envoyées?* Il s'agit là tout simplement d'accorder une référence à ces personnes et d'en reconnaître le mérite à qui de droit. La situation actuelle des choses révèle la nécessité du dialogue entre les Eglises particulières et les Instituts et d'une action concertée.

III. MISSIONNAIRES AFRICAINS FACE AUX DÉFIS DE LA MISSION

Le missionnaire africain cherche encore *sa physionomie propre et son identité*. Nombreuses sont les interrogations auxquelles il se heurte : sa référence, la qualité de sa présence missionnaire, les attentes du peuple auquel il est envoyé et bien d'autres encore. Dans sa situation actuelle, il est plus tenté d'être comme les autres au lieu d'être soi-même. Ceci est d'autant plus vrai dans le cas des membres des Instituts où des modes de vie et de comportement sont tellement fixés que d'éventuelles dérogations aux traditions de famille ne sont pas admises. Le même problème se retrouve posé dans les Instituts de fondation africaine qui n'ont comme référence que les missionnaires qu'ils avaient vus à l'œuvre chez eux.

L'objectif de la mission c'est l'annonce de l'Evangile, comme une Bonne Nouvelle qui libère de toute servitude, en vue de l'instauration du Royaume de Dieu dans le monde entier¹⁸. Pour participer à la réalisation de cet objectif, le missionnaire trouve son modèle en Jésus, le premier évangéliste et doit en même temps être attentif aux signes des temps et aux circonstances concrètes de lieu et de mentalité. Ceci exige de sa part d'être l'homme intégré dans son peuple, sans pour autant perdre le caractère prophétique de sa présence¹⁹.

Le premier problème que rencontre le missionnaire est celui de lier cette belle théorie à la pratique. *Un certain type de missionnaire* connu en Afrique en est la cause. Celui qui vivait parmi-mais-non-avec-le-peuple, bien fidèle à son travail mais attentif à ne pas trop se brûler ni à s'indigéniser; grand

18/ *Ad Gentes*, 1; *Evangelii Nuntiandi*, 8-9.

19/ *Ev. Nunt.*, 63.

bienfaiteur des pauvres et des petits grâce aux dons provenant de sa famille ou de son pays, détenteur d'énormes moyens financiers qui en faisaient un grand bâtisseur d'églises, d'écoles, de dispensaires et de maternités pour la promotion de l'homme. Ce type de missionnaire donnait l'image de la personne-venue-d'ailleurs, qui était de passage pour faire le bien, mais qui restait orientée-ailleurs. Le missionnaire africain, face à son collègue d'Europe, n'a actuellement que son Evangile et la richesse de sa personnalité. Pour lui, que signifie la mission ?

dans les Eglises des pays africains

Des Eglises africaines, de plus en plus nombreuses, envoient des prêtres, des religieux et religieuses aider des Eglises-sœurs qui sont pauvres en personnel. De même, des Africains des Instituts missionnaires sont envoyés rejoindre leurs frères ou sœurs déjà présents dans des Eglises de leur continent. Le passage de son Eglise et de son pays à une autre Eglise d'un autre pays ne cause pas de dépaysement au premier abord. Mais au fur et à mesure qu'on va à la rencontre des hommes, *des problèmes surgissent*. Différences de mentalité, diversité d'organisation ecclésiale, parfois la complexité des relations politiques entre les pays, et surtout l'incapacité de répondre aux attentes matérielles du peuple. Il n'est pas agréable de se voir comparé à un missionnaire d'Europe qui s'était distingué par ses générosités. La tendance alors est de prouver qu'on n'est pas un missionnaire de seconde catégorie. Et l'on cherche à s'affirmer dans du visible. Les constructions tentent. Et pourtant, le missionnaire africain était la personne tout indiquée pour créer un changement dans la mentalité du peuple en coupant le lien, considéré comme normal, entre la mission et les réalisations matérielles. Il doit donc opérer une conversion en lui-même. On attend de lui d'être un homme ou une femme de foi, qui accepte de devenir un membre de sa nouvelle communauté chrétienne et humaine, qui chemine avec son peuple et lui apporte la lumière de la Bonne Nouvelle, qui met ses capacités au service de ce peuple comme sa contribution personnelle à la construction d'un monde meilleur.

l'exemple de Baba Simon

L'Afrique a déjà de grandes figures missionnaires africaines qui devraient servir d'exemple. L'une d'elles fut l'Abbé Simon Mpecke (1906-1975), admirable prêtre de l'archidiocèse de Douala (Cameroun), apôtre des Kirdis

(extrême nord du Cameroun). Il était originaire du sud du pays, relativement développé et d'une Eglise particulière en plein essor. Il s'était présenté lui-même pour aller évangéliser ses compatriotes du nord. Ses premiers pas consistèrent à connaître les populations retranchées dans les montagnes. Ensuite, il se fit accepter par elles grâce à ses efforts d'intégration. Ayant fait siens leurs problèmes, il réussit à motiver ces populations à s'engager pour améliorer leur sort. De lui, le peuple a gardé un souvenir inoubliable car, dit-on, il avait fait le choix de l'homme.

C'est sa **foi profonde** qui dirigeait son engagement missionnaire. Il disait tout haut : « *L'incarnation, c'est Dieu qui épouse la nature humaine... Pour moi, Jésus Christ, ce n'est pas seulement un juif. Jésus Christ c'est l'homme... S'il n'y avait pas le fait de Jésus Christ, Dieu fait Homme, il y a longtemps que je serais retourné chez moi* »²⁰. Et encore : « *Je suis venu leur apporter un ami... En deçà et au-delà de la religion, il y a d'abord un message de fidélité: Emmanuel, Dieu avec nous. Jésus Christ, la manifestation sublime de la fidélité de Dieu pour l'homme* »²⁰. Ou encore : « *Jésus Christ, c'est l'homme debout, vivant, celui qui se construit* »²¹. Cela se passe de commentaire. L'amour qu'il portait à ces populations et la profondeur d'intégration à laquelle il était parvenu lui avaient fait épouser leur destinée. Son nom de Simon Mpecke céda place au titre combien affectueux de « *Baba* » (Papa), cette appellation que tous, jeunes et vieux, utilisaient indistinctement²².

dans les Eglises des autres pays du tiers monde

S'il est plus facile pour un africain d'être missionnaire en Afrique même, il n'en va pas de même quand il s'agit de pays du tiers monde dans un autre continent. Les histoires des peuples sont différentes. Et pourtant, la découverte de la pauvreté, de l'exploitation et de l'oppression dans ces pays révolte l'africain. Il se croyait seul condamné à ce genre d'humiliations de l'homme. La tendance est alors de se constituer juge de ces situations, de les considérer moins supportables que celles de son pays, et de se présenter soi-même comme différent. Cette tendance se manifesterait surtout dans la tentation d'importer les réalités ecclésiales et culturelles de chez soi et de les présenter en modèles à reproduire. De plus, le fait d'être étranger crée le désir de se

20/ Jean-Baptiste BASKOUDA, *Baba Simon, le Père des Kirdis*, Cerf, Paris, 1988, p. 39.

21/ *Op. cit.*, p. 8.

22/ *Op. cit.*, p. 9.

constituer un monde à part pour se protéger. D'où le désir d'assurer son identité en exaltant sa propre culture.

Il y a donc urgence d'aider ce missionnaire africain à reprendre conscience d'être un « *envoyé* », quelqu'un qui est détaché de son peuple et qui est destiné à un autre pour partager la richesse de l'Évangile. Cette conscience l'aidera à entrer dans les réalités nouvelles, telles qu'elles sont, et à accepter les chocs de sa démarche. En même temps, on doit lui laisser assez de loisir pour s'exprimer avec sa sensibilité africaine. Enfermer la présence missionnaire dans des prototypes, c'est tuer la créativité et fermer la porte à la diversité.

dans les pays riches et ceux de vieille chrétienté

Les défis qu'affrontent les missionnaires africains envoyés dans les pays riches et ceux de vieille chrétienté sont encore *plus grands*.

Les pays riches mettent à rude épreuve les valeurs d'intégration et de coopération, l'esprit de communauté et la joie d'apporter une Bonne Nouvelle. Dans ces pays en effet s'affichent au grand jour les besoins de consommation et d'autosuffisance matérielle, l'individualisme et l'indifférence religieuse. Pour quelqu'un qui vient d'une situation de pauvreté généralisée, d'une vie basée sur la solidarité familiale et d'une culture où la référence à la divinité est habituelle, que signifie l'intégration ? Jusqu'à quel point est-elle à conseiller ? En outre, ces pays ont atteint un tel développement et les lois sociales sont si bien appliquées que l'Église n'a pratiquement rien à y apporter. En quoi consiste la collaboration pour un monde meilleur ?

En ce qui concerne *les pays de vieille chrétienté*, le choc n'est pas moins grand. Le nombre impressionnant des églises et des paroisses, vestiges d'une foi du passé, contraste avec la proportion des chrétiens pratiquants. On est loin de la situation des Églises d'Afrique où la pauvreté de l'infrastructure ne satisfait pas les demandes des membres. La première impression qu'on ressent, c'est celle d'*être inutile*. Y a-t-il vraiment une raison d'y être envoyé comme missionnaire ?

Dans sa réflexion faite à l'occasion du 25^e anniversaire de SEDOS (1989), le P. Amaladoss avait avancé que les pays du Premier Monde constituaient aujourd'hui *le plus grand défi missionnaire*. Si donc on tient compte du mouvement actuel des vocations dans l'Église, on doit concéder que ce sont justement les Églises du tiers monde qui fourniront les missionnaires de demain.

Comment va-t-on préparer ces missionnaires à absorber les chocs pour une présence missionnaire et prophétique en ces milieux ? Et que répondre aux Eglises d'Afrique qui considèrent l'acceptation d'une telle mission comme une fuite de la pauvreté de son propre peuple et une indifférence aux besoins cruciaux de son Eglise d'origine ? Finalement, s'il arrivait à ces missionnaires de retourner dans leurs propres pays, comment pourraient-ils s'y réintégrer sans subir des chocs supplémentaires ? Ces questions montrent que les défis qui se présentent aux missionnaires africains ne sont pas à minimiser. Ils sont sérieux et méritent d'être pris en considération dans la formation des jeunes missionnaires, dans la préparation prochaine à leur départ et dans leur accompagnement pendant les premières années de leur présence en mission²³.

questions incontournables

A ces questions plutôt spécifiques s'en ajoutent d'autres d'ordre général que les Instituts missionnaires ne peuvent pas éluder tant elles sont régulièrement posées à leurs membres d'origine africaine :

1° Le Concile Vatican II souligne la responsabilité de la mission universelle de l'Eglise particulière. Un conflit latent existe sur ce point entre les évêques et les supérieurs des Instituts missionnaires. *Qui envoie en mission les africains, membres des Instituts missionnaires internationaux ? Est-ce leur Eglise particulière ou leur Institut sans aucune interférence de celle-là ? Il s'agit ici de la référence de ces missionnaires.*

2° La mission est aux six continents. Mais quelle est la sagesse qui doit présider à *l'envoi des missionnaires des pays pauvres dans des pays riches ? Il s'agit de veiller à éviter des frustrations et des déceptions inutiles.*

3° Etre missionnaire ne supprime pas la culture. Dans le contexte de la mission moderne, le missionnaire doit être avant tout un pont entre deux cultures. Il n'est pas appelé à s'identifier avec un peuple étranger. Il devrait plutôt s'identifier avec leurs besoins, tout en restant lui-même. Il faut vraiment

23/ Lire à ce propos W. ZIFFER, «Missionary pre-service training. Some observations», in *International Review of Mission* (IRM), n° 18, 1969, pp. 292-301 : Préparation professionnelle et culturelle des missionnaires qui vont à l'étranger.

24/ Cf. V. SALVODI & R.K. SESANA, *Africa, The Gospel belongs to us*, p. 28 et surtout note 26.

25/ Citation par F. BALBONI, «La missione della Terza Chiesa», in *Nigrizia*, nov. 1984, p. 55.

une personnalité exceptionnelle pour réaliser le « tout en tous ». En ce qui concerne un homme ordinaire, c'est déjà énorme qu'il parvienne à comprendre et à vivre dans une culture différente de la sienne²⁴. Dans quelle mesure *un missionnaire africain demeurera-t-il africain dans sa vie missionnaire*? Il s'agit là d'une exigence d'authenticité et de complémentarité. Mgr P. Kalilombe disait avec raison : *« Nous sommes prêts à vous envoyer nos chrétiens. Ils n'ont pas d'argent. Mais en vivant parmi vous, ils vous aideront à découvrir une nouvelle dimension de votre personnalité, une nouvelle approche des problèmes, une nouvelle sensibilité ecclésiale et une compréhension plus approfondie de l'œuvre missionnaire »*²⁵.

IV. RÔLE CATALYSEUR DES INSTITUTS MISSIONNAIRES ŒUVRANT DANS LES ÉGLISES D'AFRIQUE

Ce qui précède montre que les Eglises d'Afrique s'ouvrent de plus en plus à la mission universelle. Cependant, cette démarche a des allures de décision privée. La véritable ouverture des Eglises existera lorsque la mission deviendra *l'affaire de tout le peuple de Dieu*. Sans cela, on continuera à réserver la mission à quelques catégories de chrétiens, notamment aux prêtres, religieux et religieuses. *Les laïcs* aussi sont appelés à la mission. Il y a encore un travail immense à faire pour créer cette mentalité nouvelle. Les Instituts missionnaires n'ont donc pas terminé leur travail au sein des jeunes Eglises particulières ; il leur reste la tâche d'insuffler l'esprit missionnaire dans les rangs du peuple.

plainte des évêques

C'est non sans crainte que les évêques africains voient construire des maisons de formation pour des candidats recrutés chez eux par les Instituts missionnaires. Certains de ces Instituts sont très pressés pour recruter des vocations. On dirait que c'est le vrai but de leur installation dans une Eglise particulière donnée. D'autres encore recrutent des jeunes et les exportent du pays pour les former hors des réalités de leur pays et de leur peuple. Et que dire de certaines méthodes utilisées pour attirer des vocations ! Aux yeux des évêques, des Instituts missionnaires continuent d'être des conquérants et des ravisseurs de vocations. Ces évêques n'ont pas tort de se plaindre. En tant que pasteurs, ils ont le droit de savoir ce qui se passe au sein des peuples dont ils ont la charge pastorale. « Dieu aime celui qui donne avec joie », dit l'apôtre Paul. De nos jours, les évêques africains ne s'opposent

pas aux vocations missionnaires de leurs diocèses. Ils réclament cependant leur droit d'offrir ces missionnaires à l'Eglise. Les Instituts missionnaires ne perdent rien à être clairs et sincères dans leur accueil des vocations. Le souci qu'ils manifestent pour leur propre maison ne devrait pas les empêcher de coopérer également avec les évêques pour la promotion et l'accompagnement des vocations diocésaines. La mission ad extra en effet ne peut pas mettre en danger la mission ad intra.

encouragement des projets africains

Il existe déjà des fondations missionnaires d'origine africaine. D'autres, on l'espère, verront le jour dans l'avenir. Notre foi en la présence active de l'Esprit Saint motive cette espérance et la soutient. Les missionnaires venus d'ailleurs doivent *communier à cette espérance et participer sincèrement à la promotion de tels Instituts* s'ils venaient à naître. Si aujourd'hui les Apôtres de Jésus et les Missionnaires de Saint Paul existent et fleurissent, c'est grâce à la collaboration active des missionnaires Comboniens et des missionnaires de Saint Patrick qui y ont consacré du personnel et de l'aide matérielle. Les autres Eglises sauront gré aux Instituts missionnaires qui encourageront les projets de ce genre. Qu'on cesse de dénigrer les projets missionnaires d'Afrique. Tout Institut existant aujourd'hui était considéré comme une folie à ses débuts. Ces projets, en fin de compte, sont un signe de la fécondité de l'action missionnaire qui a planté ces Eglises.

promouvoir l'esprit missionnaire de tout le peuple de Dieu

Le devoir qui incombe aujourd'hui aux missionnaires, surtout là où les communautés chrétiennes commencent à prendre en main leur destinée, c'est de promouvoir *l'esprit missionnaire de tout le peuple de Dieu*, afin que ces communautés soient pleinement chrétiennes, c'est-à-dire, indigènes et universelles²⁶. Cela est une tâche prioritaire qui vaut même plus que la promotion sociale. Celle-ci, quoique nécessaire, doit garder son caractère d'un

26/ D. KITAGAWA, «The role of foreign missionaries and missionary agencies vis-a-vis the mission in the six continents» in *IRM*, n° 18 (1969), p. 264.

27/ D. KITAGAWA, article cité, pp. 264-267.

28/ J. GROOTAERS, *Le chantier reste ouvert. Les laïcs dans l'Eglise et dans le monde*, Centurion, Paris, 1988, p. 166.

29/ Jean-Paul II, *Christifideles Laici*, Libr. Ed. Vaticana, 1988, n° 32.

30/ *Ibid.*

31/ *Document cité*, n° 35.

32/ *Ibid.*

engagement temporaire et de suppléance. Ce qui est propre au missionnaire, c'est de communiquer son propre élan et son dynamisme évangélique aux prêtres, religieux, religieuses et laïcs. Il est ce chrétien venu d'ailleurs et vivant dans une autre communauté chrétienne pour partager avec elle la richesse de sa propre foi. Il doit se distinguer par son zèle à faire disparaître les frontières qui séparent les hommes et les groupes humains afin d'instaurer un nouveau monde de fraternité universelle²⁷. Dès lors, son engagement visera à aider les communautés chrétiennes à jouer pleinement leur rôle en pourvoyant à leurs besoins internes et en répondant aux appels de l'extérieur.

place des laïcs

Le Synode des évêques de 1987 a souligné le fait que la fonction du laïc dans l'Eglise et dans le monde est d'importance vitale pour l'avenir de la foi chrétienne²⁸. Mais le laïc a souvent été oublié au profit des catégories classiques de missionnaires. Le Synode a ouvert la route à une ecclésiologie intégrale, qui rejette le dualisme laïc-clergé, pour une vision de la communion de tous les baptisés sur le plan du salut. Dans l'Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles Laici*, le Pape fait ressortir la place des laïcs dans la mission. Plusieurs passages de ce document sont remarquables. En voici quelques-uns :

«La communion engendre la communion et se présente essentiellement comme communion missionnaire»²⁹.

«Le Seigneur confie aux fidèles laïcs, en communion avec tous les autres membres du Peuple de Dieu, une grande part de responsabilité»³⁰.

«... Le problème missionnaire se présente de nos jours à l'Eglise avec une ampleur et une gravité telles que seule une prise en charge vraiment solidaire des responsabilités de la part de tous les membres de l'Eglise, individuellement ou en groupe, peut donner l'espoir d'une réponse plus efficace»³¹.

«Au cours de cette nouvelle étape, la formation non seulement d'un clergé local mais aussi d'un laïcat mûr et responsable se pose dans les jeunes Eglises comme élément essentiel et inéluctable de l'implantation de l'Eglise. Et ainsi les communautés évangélisées s'élancent elles-mêmes vers de nouveaux pays du monde pour répondre à leur tour à la mission d'annoncer l'Evangile du Christ et d'en porter le témoignage»³².

formation des laïcs

Ces passages font ressortir l'importance de la formation des laïcs à leur devoir missionnaire. En accord avec sa vocation, le missionnaire n'a pas achevé son travail tant qu'il n'aura pas aussi *communiqué son zèle évangélique aux laïcs*. C'est pour eux, en dernière analyse, que repose l'extension de l'évangile dans tous les tissus de la société tant nationale qu'internationale. Cette formation doit normalement se faire sur le terrain et avec les matériaux du bord. Les cultures des peuples offrent toute une gamme de canaux pour faire comprendre le sens et les possibilités de la mission. Le temps et les finances, consacrés à l'éveil de l'esprit missionnaire chez les laïcs, est un investissement irremplaçable pour la mission. C'est des familles de ces laïcs que sortiront ceux que le Seigneur appelle à aller témoigner dans d'autres pays³³.

Un deuxième pas à faire dans cette formation serait *la création de liens entre les laïcs de différentes Eglises particulières*. Le missionnaire étranger est la personne bien indiquée pour créer ces liens entre son Eglise d'origine et celle de mission. Le pasteur Martin Luther King trouvait regrettable le fait que la fraternité chrétienne demeurerait encore une utopie alors que la proximité géographique des nations était en train de se réaliser³⁴. Peut-être pense-t-on un peu trop en termes d'aide matérielle des Eglises plus riches aux plus pauvres. L'échange d'expériences et d'aspirations entre chrétiens touche au cœur même de la mission chrétienne d'aujourd'hui ; il contribue à réaliser la communion.

conclusion

Après ce long parcours qui nous a permis de percevoir l'éveil missionnaire des Eglises d'Afrique, de décrire les difficultés qui attendent les missionnaires africains dans leur mission et le rôle que peuvent jouer les Instituts missionnaires au sein des communautés chrétiennes, il convient de conclure par **un souhait**. Les Eglises d'Afrique portent en elles, comme toutes les autres Eglises, le devoir de la mission universelle. Elles s'ouvrent de plus en plus à cette dimension missionnaire, malgré leurs propres besoins internes et leur pauvreté. Aux Instituts missionnaires, elles demandent de les aider à accom-

33/ Jean-Paul II, *Christifideles Laici*, n° 35.
34/ D. KITAGAWA, article cité, p. 265.

35/ Extrait de «*SEDOS*», n° 11, vol. 22,
15.12.1990.

plir dignement cette mission et non à les étouffer. Les Instituts devraient revoir leurs modes de recrutement, leurs méthodes de formation des candidats et de leur préparation à la mission. Ces mêmes Instituts ont actuellement la tâche de compléter leur mission auprès des Eglises particulières en les rendant capables de s'acquitter de leur responsabilité missionnaire en leur propre sein et au-dehors. Les Eglises d'Afrique attendent une collaboration sincère des Instituts missionnaires pour devenir elles-mêmes plus missionnaires³⁵.

L. Kasanda Lumembu, cicm

*Via S. Giovanni Eudes, 95
00163 Rome – Italie*

QUEL TYPE D'ÉGLISE

POUR QUELLE MISSION EN AFRIQUE ?

par Efoé-Julien Pénoukou

Efoé-Julien Pénoukou, prêtre béninois, enseigne à l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (ICAO), Abidjan, dont il a été nommé Recteur. Il est l'auteur d'une thèse de théologie sur « Foi chrétienne et compréhension africaine » et du livre : « Eglises d'Afrique, Propositions pour l'avenir », Karthala, 1984. Il collabore à diverses publications ainsi qu'à Spiritus dont il est membre du Conseil de Rédaction.

Pour E.J. Pénoukou le véritable enjeu du Synode Africain est la question : « Quel type d'Eglise en Afrique ? » L'auteur réfléchit sur les fondements d'une Eglise qu'il caractérise par la « communion des différences ». Au cours de ses développements, pas toujours faciles à suivre, se dégagent les pistes d'une Eglise particulière africaine.

Il n'y a pas de doute, le véritable enjeu de la prochaine Assemblée Spéciale pour l'Afrique du Synode des Evêques est d'ordre ecclésiologique : quel type d'Eglise pour quelle mission d'évangélisation dans un continent en mutation, à l'avenir incertain mais non sans promesses ni espoirs ? Le pape Jean-Paul II a certainement perçu et compris une telle interpellation, lui qui, de manière inattendue sinon prophétique, a annoncé la convocation de cette Assemblée justement sur le thème : « *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélicatrice vers l'an 2000...* ».

Ce qui est premier ici, c'est donc **l'identité de Communautés ecclésiales africaines**, appelées à une mission particulière en rapport avec les défis majeurs de leur culture et de leur situation spécifiques. Il apparaît dès lors inadéquat de vouloir définir *in abstracto* un quelconque projet d'évangélisation, avant même d'avoir déterminé qui, par qui et pourquoi évangéliser. La mis-

sion évangélisatrice concerne en effet au premier chef les Communautés chrétiennes locales ; elles sont à la fois objet et sujet d'évangélisation, c'est-à-dire lieu d'accueil et de vie évangéliques, mais aussi et pour cela agent d'évangélisation. Cela signifie que l'ecclésialité d'une Communauté est fonction de sa fidélité, non pas à un modèle d'Eglise préétabli et uniforme, mais au Message de salut du Christ qui lui donne de vivre, comme témoin crédible de la Bonne Nouvelle dans un milieu donné, une vie de Communion aussi bien verticale qu'horizontale.

En d'autres termes, et pour paraphraser une idée développée depuis le XIX^e siècle, «*faire Eglise*», c'est être sacrement *particulier* de salut (cf. Lumen Gentium, n° 48). L'Eglise n'advient que là où l'Événement Jésus Christ se fait, de manière fidèle à la tradition apostolique et à travers une Communauté de croyants, événement de sens et d'espérance salvifiques pour un milieu particulier. Ou encore, l'Eglise naît dans la mesure où l'Événement Jésus Christ révèle et assure pour un milieu donné le sens et les moyens d'un salut qui soit en rapport avec les attentes d'un tel milieu.

I. ÊTRE ÉGLISE PARTICULIÈRE, UNE EXIGENCE D'IDENTITÉ ET D'UNIVERSALITÉ ECCLÉSIALES

1. La structure trinitaire de l'Eglise : principe de son unité-diversité

L'Eglise, disions-nous, naît comme Communauté de croyants de l'Événement Jésus Christ ; cet Événement n'est autre que l'avènement d'amour d'un Dieu Père qui a tellement aimé le monde qu'il a envoyé son Fils unique, pour répandre par l'Esprit son amour dans les cœurs (cf. Rm 5,5). L'Événement Jésus Christ présente d'emblée une structure trinitaire, étant le lieu et le signe exceptionnels de la Révélation et de l'Action décisives de Dieu en faveur des hommes. C'est en Christ et par le Christ que Dieu établit et déploie sa relation de salut avec la création, toutes choses ayant été créées par lui et en lui (cf. Col 1,16). Autant dire que les trois Personnes divines agissent simultanément dans l'histoire du salut, mais chacune selon sa relation d'être Père, Fils et Esprit.

Ainsi l'Eglise, signe et instrument de salut, de rédemption, de recréation de l'homme et du monde, est *l'œuvre commune de la Trinité*. L'Eglise vient d'un Acte commun des Personnes divines, comme expression visible de l'Amour qui les constitue, et qui se déploie pour nous en source de salut. Le Concile de Vatican II ne dit pas autre chose lorsqu'il déclare que le modèle

suprême et le principe du mystère sacré de l'Eglise se trouvent dans la Trinité des Personnes, l'unité d'un seul Dieu Père et Fils en l'Esprit Saint (cf. Décret sur l'œcuménisme, n° 2 § 6) ou encore « *l'Eglise tire son origine du Fils et du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père* » (Ad Gentes, n° 2). Par ailleurs, la Constitution dogmatique sur l'Eglise (*Lumen Gentium*) présente déjà dans son premier chapitre l'Eglise comme venant de la Trinité, structurée à l'image de la Trinité et allant vers l'accomplissement trinitaire de l'histoire; c'est-à-dire que le Père a décidé d'élever les hommes et le monde à la communion de sa vie divine par le Christ et dans l'Esprit (L.G. n° 2). En d'autres termes, l'Eglise, c'est le sacrement qui actualise pour nous comme source de grâce, *la communion trinitaire* révélée dans et par la Personne du Christ.

Qui dit Eglise du Christ fait référence à la Révélation d'un Dieu Père dont il est venu faire la volonté et à l'action de l'Esprit qu'il envoie pour achever son œuvre de rédemption dans la vérité tout entière (cf. Jn 16,13). La foi trinitaire représente ainsi le principe absolu et le modèle eschatologique qui fondent *l'être même de toute Communauté ecclésiale*. A ce propos, il est significatif que dans le Nouveau Testament, en particulier chez saint Paul et saint Jean, les commencements d'une Théologie trinitaire apparaissent dans l'ecclésiologie. En effet, c'est dans un contexte ecclésiologique que saint Paul et saint Jean développent de façon christologique et pneumatologique leur théologie: la foi dans le Messie-Jésus étant l'occasion de la formation de l'Eglise de Dieu en Christ dans l'Esprit (1 Th 2,14; Ga 1,22), et partant d'une réflexion plus poussée sur les Personnes divines.

On le sait, la période sub-apostolique, celle où commencent à se fixer les premières formulations de la foi et les institutions des Communautés naissantes, est marquée par divers courants ecclésiologiques coexistants. Pourtant, les premiers baptisés confessent partout le même Seigneur Jésus, Fils de Dieu envoyé par le Père, et qui a reçu l'Onction de l'Esprit (cf. Mc 15,39; Mt 21,37; Ac 2,33; 10,38). On affirme donc appartenir à la Communauté du Seigneur Jésus, Mort et Ressuscité, Communauté des Sauvés. La dimension trinitaire de l'Eglise apparaît ainsi en rapport avec la Personne de Jésus lui-même.

Toutes ces considérations, quelque peu abstraites, sont bien connues, pour ne pas dire qu'elles sont devenues classiques. Mais ce qui l'est moins, ce sont *les implications* qu'elles entraînent et, parce qu'on oublie ou évite d'en tirer toutes les conséquences, l'on se trouve sans cesse confronté à des tendances ou tensions à la fois centralisatrices et séparatistes. Ainsi, une théo-

logie trinitaire réduite à la seule unité de nature des Personnes divines, occultant leur distinction ou différence, aboutit à terme à une vision uniforme de l'Eglise et de ses institutions.

Mais la problématique de l'inculturation, définie comme nécessaire réappropriation particulière (diversifiée et non divergente) de l'unique et identique foi au Christ, permet d'aller au-delà de la vision unitariste du mystère trinitaire, et d'en tirer de nouvelles perspectives ecclésiologiques. Pour nous en tenir aux résultats de nos réflexions personnelles, disons qu'une telle problématique donne de redécouvrir Dieu Trinité, non pas comme une simple question métaphysique d'essence ou de substance, mais principalement comme une *relation interpersonnelle qui se déploie en tant que communion parfaite des différences. Dieu Trinité est à la fois Dieu un et Dieu différent. Ce qui fait la divinité trinitaire, ce n'est pas seulement l'identité ou l'unicité de nature, mais aussi le caractère différencié d'une telle nature.* Dieu n'est, pour ainsi dire, Dieu qu'en tant que Père, Fils et Esprit. Autrement dit, les trois Personnes sont un seul et même Dieu, non du seul fait qu'elles partagent la même et unique substance, mais aussi à cause de la différence (et non seulement distinction) de leur relation d'être Père, Fils, Esprit. Ainsi dans la relation intra-trinitaire, *la différence* n'est pas un obstacle à l'unité, à la communion, mais *condition de communion*. Et c'est bien à l'image, à la fois d'identité et d'altérité, d'un tel Dieu Trinité que la création a été faite...

Comment une telle vision trinitaire fonde-t-elle l'unité-diversité de l'Eglise ? Il serait naïf de penser que la structure trinitaire de l'Eglise signifierait une reproduction même analogique du modèle ad extra de la communion des différences trinitaires. Il faudrait plutôt voir comment dans l'Eglise, d'une part se déploie la relation des Personnes divines selon leurs particularités ou propriétés respectives, d'autre part et en conséquence s'assument les diverses particularités créées à l'image de Dieu-Trinité.

L'Epître aux Ephésiens dit de l'Eglise qu'elle est la plénitude (plérôme) du Christ (Ep 1,22-23 ; 4,12-13). Au-delà du débat exégétique autour du concept « plérôme » et de sa pertinence théologique ici, il est acquis que l'Eglise est non seulement née du Christ, mais qu'elle est et agit *in persona Christi*, en lieu et place du Christ (cf. Lumen Gentium, n° 5).

Or le Père et l'Esprit se révèlent, agissent pour nous dans l'histoire par le Fils Premier-Né de toute créature. Par la Personne du Fils se déploie la diversité de présence et d'action de Dieu-Trinité. En Christ, et de façon récapitu-

lante se fait pour nous les hommes, dans notre histoire, la communion révé-
lante de la Trinité tout entière. Car en la Personne du Christ, comme dans
toute autre Personne de la Trinité, s'opère une certaine communion trini-
taire, évidemment dans la différence des relations des Personnes ; « ... *le Père*
est en moi comme je suis dans le Père » (Jn 10,38).

Voilà pourquoi le Fils, Parole définitive du Père, est resplendissement de
sa gloire et effigie de sa substance (cf. He 1,2-3 ; Jn 14,9) ; voilà pourquoi
aussi le rapport du Père au Fils en faveur des hommes se fait par leur lien
d'amour intrinsèque qu'est l'Esprit (Rm 8,11.15) ; il n'y a en effet pour nous
l'Esprit du Père qu'en rapport et en accord avec la Personne du Fils. Voilà
pourquoi enfin l'Épître aux Colossiens affirme qu'en Christ habite corpo-
rellement toute la plénitude de la Divinité (Col 2,9 ; 1,19)¹. Le Fils ne joue
pas le rôle du Père, ni celui de l'Esprit, mais récapitule en lui, Fils et homme
comme nous, ce que le Père est pour nous. Il répercute sur nous sa relation
de Fils au Père, et assure notre relation de Fils du Père que nous sommes
en Lui Fils unique.

Le Père et l'Esprit n'ont de relations dans et pour l'Eglise que sur le modèle
de leurs relations avec le Christ. Du coup, *l'unité-diversité* de l'Eglise appa-
raît dans toute sa portée, c'est-à-dire selon le modèle christocentrique de
la Communion trinitaire. Tel le Christ et dans le Christ, l'Eglise est néces-
sairement unique, de l'unicité même de la Personne spécifique du Christ ;
en même temps que, comme le Christ, elle est lieu et instrument de la diver-
sité des relations interpersonnelles trinitaires.

Dès lors l'identité et l'universalité de l'Eglise s'originent d'une part à la Com-
munion des différences intra-trinitaires révélées en Christ, d'autre part à la
capacité pour une telle Communion christocentrique d'opérer l'union des
différentes particularités dans la Personne du Christ. Le Christ, Révéléateur
personnel des relations intra-trinitaires particulières, et cause exemplaire de
la création, récapitule toutes particularités historiques dans son unique Per-
sonne. Son Eglise, unique à son image, est ainsi en lui *lieu de Communion*
des particularités. Elle actualise sacramentellement la Communion des dif-

1/ Au ^{xv} siècle, le pape Eugène IV, citant Fulgence de Ruspe, écrit dans sa Bulle « Cantate Domino » : « ... Le Père est tout entier dans le Fils, tout entier dans le Saint-Esprit, le Fils est tout entier dans le Père, tout entier dans le Saint-Esprit ; le Saint-Esprit est tout entier dans le Père, tout entier dans le

Fils... » (*Décret pour les Jacobites*, 4 fév. 1442, FC 228 DZ 1330). C'est là la doctrine de la « Perichoresis » ou « Circumincessio » sur la co-inhérence des trois Personnes divines, qu'on ne trouve nulle part avant Maxime le Confesseur, l'adversaire des monophysites au ^{vii} siècle.

férences intra-trinitaires révélées dans la Personne historique du Christ. Elle se constitue de divers membres aux charismes divers, et dont le Christ, vrai Dieu et vrai Homme, assume les particularités.

Il s'ensuit que ce qui fait *l'unité-diversité de l'Eglise*, ce n'est pas d'abord la culture ou la situation environnante, mais l'inépuisable richesse d'amour de l'unique mystère de la Sainte Trinité; c'est en effet un tel mystère qui donne à l'Eglise d'éclairer, de féconder la culture, pour que celle-ci donne à son tour à l'Eglise de scruter et de vivre telle ou telle particularité de ce mystère d'amour dans un lieu et pour un milieu donnés.

2. L'Eglise particulière, lieu d'identité et d'universalité ecclésiales

Le préalable théologique sur base trinitaire que nous venons d'établir donne de percevoir d'entrée la structure d'unité-diversité (particularité) comme constitutive de l'être ecclésial, comme critère fondamental de toute ecclésialité authentique. Etre Eglise locale particulière n'est pas une question d'ajustements ou d'adaptations périphériques, mais bien *d'identité ecclésiale*. Et si les déclarations merveilleuses, quoique par endroits ambiguës, de Vatican II restent encore dans bien des cas lettre morte, c'est parce que l'on continue de s'enfermer dans une ecclésiologie d'uniformité institutionnelle, d'unanimité théologique, spirituelle, morale, etc. Aussi des tentatives de tirer dans les faits les conséquences réelles d'une *ecclésiologie de Communion des différences* suscitent-elles réserves sinon craintes et parfois menaces.

L'Eglise particulière comme exigence d'identité et d'universalité ecclésiales signifie qu'*il n'y a d'Eglise et de Communion universelle en Eglise qu'en fonction des Eglises particulières*. Ou encore, c'est en étant particulière dans tels espace et temps que l'identité ecclésiale existe, et que se vérifie ou se réalise en conséquence sa capacité universelle d'assumer comme sacrement de salut toutes les différences particulières. *Lumen Gentium* n° 23 dit-elle la même chose en affirmant que l'Eglise particulière est « *formée à l'image de l'Eglise universelle* » ? Il est vrai qu'elle ajoute, en paraphrasant saint Cyprien, que c'est dans les Eglises particulières et à partir d'elles qu'existe l'Eglise catholique une et unique.

Nous avons défini le mystère de l'Eglise comme **Communion des différences**, celle des Personnes divines révélées dans la Personne historique du Christ et dont l'Eglise est le signe, celle aussi de toutes autres différences ou particularités créées à l'image différenciée de Dieu-Trinité. Notons au passage

que la différence (ou l'altérité) n'est jamais à séparer de l'identité (rapport au même ou comme même).

La notion de différence – qui définit le caractère particulier de la réalité – se présente comme une dimension non accidentelle ou secondaire, mais essentielle de l'être, en tout cas fondamentale à toutes relations interpersonnelles. C'est en effet la différence ou l'altérité, particulière à chacun, qui pose l'être en tant que personne, et personne distincte; c'est elle qui rend donc capable d'entrer avec un vis-à-vis lui aussi distinct dans un rapport de connaissance réciproque, d'amour, de communion même, mais sans jamais dissoudre ni confondre chaque personnalité respective.

Dans le cas du mystère de l'Eglise, la différence particulière se situe d'abord au niveau précis du rapport au même : la même foi trinitaire, la même Parole de Dieu, les mêmes sacrements, etc. En effet, un tel rapport est existentiel, c'est-à-dire qu'il a trait au lien concret que des hommes et des femmes, en situation socio-culturelle particulière et rassemblées par l'Esprit du Christ, peuvent établir avec l'unique et identique Message de salut. Comme, et nous l'avons suffisamment souligné, l'amour parfait intra-trinitaire ne se vit que dans une relation particulière à chacune des Personnes divines, ainsi, et de manière analogique, les personnes créées à la ressemblance divine, ne pourraient avoir de rapport et avec le Créateur et avec d'autres créatures que selon leurs particularités respectives.

L'Eglise advient par conséquent lorsque s'établit un rapport de salut, pertinent et performant, entre le Message trinitaire du Christ et la communauté des croyants d'un lieu et d'un milieu donnés. A ce propos et à juste titre, Vatican II rappelle combien dès les débuts de son histoire, l'Eglise a eu pour loi d'évangélisation de se servir des concepts et des langues des divers peuples pour exprimer le Message du Christ selon le mode qui lui convient (*Gaudium et Spes*, n° 44, § 2); et de préciser par ailleurs: quand l'Assemblée des fidèles s'enracine et se modèle jusqu'à un certain point sur la culture, jouissant d'une certaine stabilité et fermeté, l'avènement de l'Eglise dans ce groupe humain déterminé atteint dans une certaine mesure son terme (*Ad Gentes*, n°s 15,19). Il faut le reconnaître, et on n'a cessé de le dire pour l'Afrique, une telle loi d'évangélisation inculturelle n'a pas été et n'est toujours pas dominante dans la « mission ad gentes ».

La question ecclésiologique de fond qui se pose à présent aux chrétiens africains peut se formuler comme suit: comment, pour « faire Eglise particulière », c'est-à-dire créer de nouvelles formes de Communautés et de vie ecclésiales davantage fidèles au Christ:

- investir les Réalités particulières de l’Afrique et du monde dans le projet de salut évangélique,
- élaborer en conséquence de nouvelles perspectives doctrinales et pastorales,
- vivre sa foi de chrétien africain comme ferment de promotion de la dignité humaine, comme contribution au progrès du monde, comme signe d’avènement du Royaume?

La structure trinitaire de l’Eglise, expression historique de la relation d’amour intra-trinitaire de Dieu, fait de l’Eglise le sacrement d’Alliance de Dieu avec tous les peuples. De même que les Personnes divines sont en parfaite alliance d’amour, ainsi, par et dans l’Eglise, Dieu veut-il faire alliance avec ses créatures et les rendre partenaires les unes des autres. Si telle est la vocation de l’Eglise, son rapport avec les hommes, avec leurs réalités et leurs conditions de vie concrètes, participe de son identité qui s’affirme comme telle dans la mesure où elle se fait solidaire de l’histoire humaine pour en faire une histoire de salut.

Dans cette perspective, loin de donner l’impression de porter ou de proposer une « histoire » sans grand rapport avec les données et les événements historiques actuels, l’Eglise en Afrique devra plutôt redéfinir sa mission de salut en Christ à partir du *contexte conflictuel généralisé* qui caractérise aujourd’hui ce continent, évitant ainsi d’être elle-même un autre facteur de conflit. Car il y a toujours conflit entre :

- traditions culturelles et phénomènes de modernisation,
- économies délabrées et luttes pour la survie,
- régime politique autoritaire et désir collectif de démocratie,
- système international d’exploitation et nécessité de l’aide extérieure,
- Eglise institutionnelle et nouveaux mouvements religieux,
- unité nationale ou régionale et entités ethniques ou étatique; etc., etc.

L’ouverture permanente aux réalités et conditions de vie actuelles permettra à l’Eglise de déceler et de traiter les points d’ancrage et de blocage de l’Evangile, de réinterpréter celui-ci dans la fidélité à sa finalité sotériologique.

En ce sens, « **faire Eglise particulière** » aujourd’hui et demain en Afrique, c’est :

1. Redécouvrir et investir, au nom et en fonction de la foi au Dieu-Trinité d’amour, les *vraies valeurs dominantes des cultures africaines en mutation*.

2. Inventorier et traiter les *grands courants d'opinions actuels*, de tous ordres, qui façonnent les consciences aujourd'hui, et représentent à la fois des chances et des points de résistance à l'évangélisation.

3. Repérer les *pôles d'attraction des divers mouvements religieux*, tout comme les formes et le contenu des *besoins essentiels actuels* des populations (guérison, sécurité spirituelle, morale, matérielle, etc.).

4. Être attentif aux *diverses formes de changements* générés par l'évolution actuelle, le phénomène de la *civilisation moderne* (technologie, changement de mentalités et de mœurs) avec les diverses conséquences que tout cela entraîne.

5. Travailler systématiquement sur les *faits d'ordre politique et économique*, les orientations et options fondamentales des pouvoirs publics, le respect ou non des droits de l'homme, de la femme, dans une justice égale pour tous.

6. Être aux aguets des *fluctuations des mouvements et courants sociaux*, afin de ne pas se laisser surprendre par les événements, ni de les subir, mais plutôt de les prévoir et de se préparer à les assumer au nom et au cœur de l'Évangile.

Au total, et comme le disait le pape Paul VI dans sa célèbre exhortation apostolique «*Evangelii nuntiandi*» : «*L'évangélisation ne serait pas complète si elle ne tenait pas compte des rapports concrets et permanents qui existent entre l'Évangile et la vie personnelle et sociale de l'homme. C'est pourquoi l'évangélisation comporte un message explicite, adapté aux diverses situations, constamment actualisé, sur les droits et les devoirs de toute personne humaine, sur la vie familiale sans laquelle l'épanouissement personnel n'est guère possible, sur la vie en commun dans la société, sur la vie internationale, la paix, la justice, le développement, un message particulièrement vigoureux de nos jours sur la libération*» (n° 29).

II. ÊTRE ÉGLISE PARTICULIÈRE EN AFRIQUE

Si, comme nous l'avons dit, c'est *le rapport entre foi trinitaire et réalités socio-historiques* qui donne de « faire Église », et de faire de l'Église un signe ou un sacrement de salut, il s'ensuit que les exigences d'identité ecclésiale,

c'est-à-dire de particularité et d'universalité de l'Eglise en Afrique, s'originent à un tel rapport. Ces exigences définissent la mission de l'Eglise en Afrique. Elles sont multiples et diverses; nous en indiquons ici quelques-unes, particulièrement axées sur la vie et la mission internes de l'Eglise.

1. Faire Eglise à partir de l'expérience de foi et de l'espérance des chrétiens

L'adhésion baptismale du chrétien au «*Christ Trinitaire*» le rend membre constitutif du Corps du Christ qu'est l'Eglise. C'est l'expérience de foi ecclésiale des baptisés comme relations interpersonnelles avec le Christ et entre eux, tout comme l'espérance de salut d'une telle expérience, qui façonne pour ainsi dire l'Eglise. En d'autres termes, l'Eglise se fait et se développe, dans la mesure où les baptisés confessent, vivent, célèbrent et témoignent en toute fidélité la foi au Christ dans l'Esprit du Père. Un tel principe ecclésiologique entraîne une double responsabilité.

a) La première porte sur l'obligation de prendre en compte *les formes et contenu réels des diverses expériences des Communautés*. A quoi est-ce que le chrétien africain croit exactement dans sa confession et son vécu de la foi? Quel est le contenu du salut qu'il désire et espère? Plus concrètement, quel est l'impact des croyances traditionnelles, des courants d'opinions populaires, des mille interprétations bibliques ou doctrinales actuelles, propres aux nouveaux mouvements religieux, sur la compréhension par la base de l'enseignement officiel ou magistériel de l'Eglise? Bref, quelles sont les «*théologies orales*» que véhiculent la foi et la pratique religieuse populaires?

Nous avons fait spontanément en 1988 un sondage d'opinion sur le mystère de la Sainte Trinité dans cinq pays d'Afrique de l'Ouest auprès de 89 chrétiens de toutes catégories. Comme définition, 83 % des enquêtés, dont 85 % de réponses d'adultes et 80 % de réponses de jeunes, ont tout simplement resservi leur catéchisme: «un seul Dieu en trois personnes». Et lorsqu'on les pousse à mieux préciser leur perception exacte de la Sainte Trinité, les réponses vont littéralement dans tous les sens. Mais on note cependant une majorité de 34 % qui la perçoit comme «le symbole de l'unité de l'Eglise», ou «l'union des trois personnes en *un seul corps*», ou encore «l'unité universelle *sous trois formes*»... Autant vous faire grâce d'autres perles plus croustillantes, qui révèlent ce que devient réellement dans la «tête» et la vie des chrétiens le discours doctrinal sur une donnée aussi fondamentale de notre foi.

Dieu merci! le «*sensus fidei*» des Communautés chrétiennes ne se réduit pas à ces limites. Quoi qu'il en soit, s'impose une démarche d'inventaire et d'attention permanente au vécu et au défi religieux des baptisés africains, afin de les rejoindre dans leurs convictions et réappropriations interprétatives, pour mettre en question aussi bien une certaine pastorale que des compréhensions et des praxis «*déviantes*».

b) Et c'est ici qu'intervient la deuxième responsabilité : *l'élaboration d'une pastorale* et la préoccupation d'un «*vivre chrétien*» qui soient *davantage orthopraxis*. Très longtemps, et encore bien souvent aujourd'hui, le souci de l'agent pastoral a été et reste de transmettre un ensemble achevé de doctrines, de normes morales et juridiques, constituées de catégories exogènes, dont on ne se préoccupe guère de savoir si elles correspondent ou non à une certaine attente. Cette pastorale de «*l'exode*» ressemble à un «*marché de dupes*», puisqu'elle génère des pratiques hypocrites et «*syncrétistes*». Aussi observe-t-on toujours combien peu de chrétiens vivent certaines obligations évangéliques ou simplement juridiques, faute d'une pastorale originale, et d'abord d'un approfondissement doctrinal, qui intègrent la réalité, culturelle et actuelle, à l'intérieur de laquelle le dépassement, la conversion restent possibles. La responsabilité de l'Eglise locale n'est pas d'avaliser ou de valider simplement le vécu et les besoins humains, mais de les identifier, de les comprendre, pour chercher comment l'Évangile peut les saturer de sens pratique et idéal.

En résumé, l'ecclésiologie à base trinitaire conduit ici à prendre en compte *les différentes praxis de la foi au Christ*, où à des degrés divers, l'Esprit du Père est nécessairement à l'œuvre. Ces praxis représentent autant d'expériences particulières de l'unique et inépuisable mystère du salut, des voies d'approfondissement d'un tel mystère et donc d'enrichissement de l'Eglise universelle. La mission de l'Eglise ne consiste pas à être un «*depositum fidei*» abscons, non opératoire et peu crédible, mais à coller cette foi à la vie, pour la rendre viable, pertinente et existentielle. L'impératif du salut de l'homme en situation est la raison d'être immédiate de l'Eglise.

2. Faire Eglise dans une réflexion et une recherche permanentes

La réflexion d'ordre doctrinal, moral, liturgique, spirituel, pastoral, etc., représente un des moyens privilégiés d'une mise en rapport élaborée et normative de la foi avec les réalités existentielles particulières, constitutives de l'être ecclésial. Une telle réflexion relève du ministère de l'Eglise comme

condition de maturité de la foi et de la fidélité à la mission d'évangélisation salvifique de l'Eglise. L'inadéquation désarticulante de la foi face aux problèmes et conditions de vie traduit une carence de réflexion et de recherche renouvelantes. Réflexion et recherche aident l'Eglise à se situer au regard des interpellations, à se façonner dans un enracinement qui l'enrichit sans cesse, à se maintenir dans la fidélité à son identité. Une Eglise où l'on ne réfléchit et ne cherche pas finit par se scléroser dans une pastorale de gestion ou d'administration, d'improvisation concordiste, superficielle et dérisoire. La particularité d'une Eglise vient de *sa capacité à réinterpréter les données universelles au sein d'un contexte socio-culturel donné*, de sorte que soient mises en relief pour ce contexte et pour le bien de l'Eglise universelle des dimensions de sens chrétien spécifiques sinon inédites.

Une série de pistes se présente pour une telle entreprise de réflexion et de recherche permanentes :

a) La recherche portera évidemment sur des problèmes qui se posent aux chrétiens et à l'Afrique dans le monde actuel... A la lumière de l'Evangile et d'une relecture de la Tradition de l'Eglise, tout comme à l'aide de données anthropologiques de base, on aura à élaborer chaque fois un traitement qui ouvre à de nouveaux horizons théoriques et pratiques.

b) La réflexion devra se faire aussi sur les « *théologies orales* » et pratiques populaires. L'attitude péjorative ou condescendante qui les qualifie de déviantes ou de superstitieuses aura à faire place à une problématique objective qui permette d'en cerner les richesses et les limites, et par conséquent d'aider les chrétiens à vivre selon leurs modes propres l'idéal évangélique.

c) La démarche apologétique ou la tendance à justifier coûte que coûte les acquis doctrinaux d'un langage culturel et d'une époque donnés risque de stériliser toute recherche qui prenne en compte les praxis actuelles. C'est en fonction de celles-ci que, face à la campagne agressive de déliquescence doctrinale orchestrée aujourd'hui par une pléiade de sectes, il faut faire passer la « *vraie vérité* » de la foi au Christ.

d) Chaque fois qu'à travers l'histoire, des Communautés ecclésiales ont eu à mettre en rapport *leur vécu avec les exigences de la foi*, elles ont abouti à en expliciter telle ou telle dimension nouvelle de sens. On devra s'inscrire dans cette perspective de pensée originale, qui aide à sortir des discours clos et redondants où l'on reprend sans cesse les citations des idées acquises, certes orthodoxes, mais partielles. Il n'est donc point besoin pour cela d'assimiler

toute l'encyclopédie des compréhensions et expériences de foi d'autres Eglises particulières à travers les siècles. A force de s'y limiter, on finit par ériger le passé en norme exclusive et achevée d'orthodoxie et d'orthopraxis dites universelles.

3. Faire Eglise dans une vie liturgique appropriée

La liturgie, célébration ecclésiale de l'action de Dieu en faveur des hommes, est le lieu et le moment où se constitue le Corps du Christ. Elle exprime et façonne l'expérience, la compréhension de la foi de la Communauté ecclésiale. *Lex orandi, lex credendi*. La liturgie représente par conséquent un lieu ecclésiologique qui implique que la Communauté approfondisse et célèbre sa propre expérience et compréhension de la foi en rapport avec la Tradition apostolique. Ceci signifie au moins trois choses :

a) Faire des célébrations liturgiques le lieu où culmine et se féconde par la grâce tout ce qui se vit par et dans la Communauté, tout ce à quoi l'appelle, en terme de conversion et de perfection permanentes, le Message évangélique de salut. Ceci passe par la valorisation et l'intégration de *l'expérience de foi propre à la Communauté* au regard de son patrimoine culturel et culturel. C'est dire qu'en se contentant de célébrer indéfiniment l'expérience ou la compréhension de foi d'autres communautés particulières, les Eglises d'Afrique ne peuvent réaliser leur identité ecclésiale, mûrir leur propre vie de foi...

b) Concrètement, il est urgent que les prières, les chants, les Préfaces, les rites, valorisent davantage les *multiples sensibilités culturelles de l'expérience de foi des chrétiens*. Il faut reconnaître que dans maintes Eglises locales d'Afrique, on demeure toujours au niveau d'adaptations ponctuelles dans une fidélité scrupuleuse à « l'unité substantielle du rite romain » (cf. Constitution sur la Sainte Liturgie, n° 38). Or le problème pour nous en Afrique n'est pas de sauvegarder le rite romain, mais d'en créer d'autres et au plus tôt, tant il est vrai, comme l'indique toujours Vatican II, que les Eglises locales, dans la variété voulue par la divine Providence devront jouir de leur propre discipline, de leur propre usage liturgique, de leur patrimoine théologique et spirituel... (Lumen Gentium, n° 23).

c) A propos justement des rites, *trois possibilités* à notre avis s'offrent à nos Eglises d'Afrique :

– la revalorisation de certains rites, en l'occurrence romains, passés désor-

mais dans l'usage liturgique, et qui semblent suffisamment significatifs pour nous ;

– la reprise ou la réappropriation chrétienne de certains rites d'origine africaine fortement suggestifs, et qui peuvent rejoindre et féconder les sensibilités africaines, pour mieux aider à célébrer la foi ;

– la création de nouveaux rites inspirés judicieusement d'expériences propres de la foi dans un contexte socio-culturel donné. Il s'agira d'inventer des gestes et symboles nouveaux qui traduisent ou appellent de nouvelles formes d'expériences de la foi, de nouvelles dimensions de sens chrétien, de modes de faire Eglise, de vivre en Eglise.

4. Faire Eglise avec des structures et institutions particulières

Il est évident que n'importe quelle structure ou institution ne peut aider à faire Eglise particulière ; structure et institution ecclésiales, avant d'être une question d'organisation ou de moyen, devront plutôt viser à instaurer, en lien avec l'histoire des communautés concernées, un type de relations intra-ecclésiales et inter-ecclésiales qui soient conformes à la nature et à la mission de l'Eglise. Il s'agit de construire des communautés où les exigences essentielles de la foi traversent et imprègnent les structures ; des communautés dont le but premier et ultime sera de vivre effectivement la vie de foi, et où orthodoxie et orthopraxis soient en rapport de convergence. Cela conduit aux orientations suivantes :

a) *Les communautés chrétiennes ou ecclésiales de base* émergent aujourd'hui dans maints diocèses et traduisent un effort heureux pour répondre à des attentes réelles. Mais elles apparaissent par endroits comme des entités supplémentaires et parallèles aux autres regroupements ou mouvements sociaux existants ; ces derniers, établis sur d'autres valeurs, semblent engendrer des relations de solidarité plus étroites, et que l'Evangile pourrait et devrait enrichir : c'est le cas de certaines catégories sociales, de certaines associations (cadres, commerçants, chauffeurs transporteurs, classes d'âge, etc.) ; se retrouver à ce niveau entre chrétiens pourrait aider à vivre davantage au quotidien la vie de foi et en être témoin dans son milieu.

b) Insuffler aux divers mouvements paroissiaux *des valeurs communautaires africaines déterminantes*, dans le sens d'une conscience religieuse plus convaincue, d'une solidarité plus forte, d'une ouverture plus hospitalière, d'une vie de foi plus enracinée. Cela ne se peut que par une formation systématique continue.

c) Faire preuve d'imagination pour inventer progressivement un type davantage approprié de structures et d'institutions, d'organisation et d'administration des communautés ecclésiales ou paroissiales. L'on ne cessera de dire que tout cela ne correspond pas toujours aux besoins réels, aux modes d'organisation socio-culturelle propres au milieu. Il est indéniable qu'au-delà des cas d'urgence à traiter, les entreprises ou institutions, dont la nature exogène et les charges écrasantes (en finances et personnel) obligent à une dépendance extérieure permanente, n'aident pas à faire Eglise particulière; elles participent plutôt de la non-identité ecclésiale, et empêchent à terme l'Eglise locale de déceler et de déployer la particularité de ses charismes.

5. Faire Eglise dans un rapport de communion responsable avec les Eglises-sœurs et le Magistère romain

L'ecclésiologie de communion des différences, telle qu'elle s'origine au mystère de la Sainte-Trinité, donne de percevoir l'Eglise locale comme une *forme particulière de l'unique Eglise du Christ*. Mais l'Eglise particulière n'est pas une partie de l'Eglise universelle, un fragment essentiellement incomplet, qui aurait besoin d'être additionné aux autres pour se constituer dans la totalité; elle réalise plutôt en elle-même l'Eglise universelle dans ses valeurs fondamentales de Parole de Dieu, de sacrements. La particularité de l'Eglise n'est, somme toute, que l'autre face de son universalité. Il n'existe donc nulle part, en dehors et au-dessus des Eglises particulières, une Eglise universelle qui recouvrirait ou régulerait toutes les Eglises particulières au nom d'un principe qui leur serait extrinsèque. Voilà pourquoi universaliser des structures et des institutions au point d'aboutir à une sorte d'entité ecclésiale appelée «Eglise universelle» parallèle ou au-dessus de l'Eglise locale ne serait qu'une universalisation de dimensions culturelles étrangères à un contexte local particulier. Toute communion ecclésiale sur le plan universel devra tirer les formes qu'elle prend de la réalité des Eglises locales, afin de créer un réseau d'Eglises en communion, c'est dire qu'il y a lieu de créer tout de même des structures qui facilitent cette communion, en tant qu'instances chargées de rendre possibles et d'affermir une reconnaissance mutuelle d'ecclésialité entre les Eglises particulières.

Ainsi, l'Eglise particulière est Eglise et particulière, dans la mesure où elle est réponse à l'Evangile entendu dans un espace donné, en communion avec les autres Eglises locales, dont aucune ne saurait prétendre épuiser à elle seule toutes les données de sens, ni toutes les formes historiques de l'Eglise

du Christ. En d'autres termes, l'Eglise locale, ancienne ou jeune, se réalise lorsqu'elle réalise en elle **la communion avec l'ensemble des Communautés ecclésiales**, comme Eglise une et unique du « Christ trinitaire » : il y a là une sorte d'intériorité, d'inclusion mutuelle indiquant combien ce n'est qu'en accord et en communion avec les autres Eglises qu'une Eglise locale s'identifie à l'Eglise de Dieu Trinité.

Tout cela conduit aux observations suivantes :

a) *La communion inter-ecclésiale* est conscience commune de l'objet à croire et commune fidélité à la finalité intrinsèque de la mission de l'Eglise, signe sacramentel d'un tel objet de la foi. Cette communion est donc d'abord une question de responsabilité propre à l'Eglise locale, dont les droits et les devoirs fondamentaux doivent être reconnus et promus.

b) **Le droit à la différence** n'est pas une concession à octroyer de mauvais gré et de manière exceptionnelle; c'est un devoir de fidélité à la dignité de ce que Dieu Trinité a créé à son image; c'est une condition de promotion de talents ou charismes dont il a doté chacune de ses créatures, une condition de complémentarité enrichissante et de communion authentique. Le souci d'unité dans la foi et l'Eglise devrait ouvrir davantage à la richesse des variétés d'Eglises locales, voulues par le Christ. Certes, l'humanité devient de plus en plus « un grand village », et le monde ne cesse de s'unifier davantage; mais ce sont encore les pouvoirs d'argent et d'armes qui imposent toujours une certaine idéologie unificatrice, plutôt uniformiste du monde, et cela par leur conditionnement extraordinaire des moyens de communication modernes. Il n'y aura pas d'unité authentique de l'humanité, tant qu'une partie des hommes ou du monde sera dominée par l'autre, sera plus pauvre ou plus appauvrie que l'autre. La véritable unité passe par une reconnaissance et une promotion mutuelles de la même dignité humaine.

c) Dans sa dernière encyclique sur la mission du Christ Rédempteur (*Redemptoris missio*), le Pape Jean-Paul II écrit : « *l'Eglise propose, elle n'impose rien : elle respecte les personnes et les cultures, et elle s'arrête devant l'autel de la conscience* » (n° 39). N'est-ce pas là la loi d'or dans le rapport de communion responsable entre les Eglises locales particulières ?

Il n'y a donc pas de communion responsable, de fidélité à l'Eglise, sans le respect de *l'altérité* dans la même identité. La communion inter-ecclésiale n'est donc pas conformisme unanimiste, mais unité dans la diversité; elle ne se réduit pas à une préoccupation passive ou statique de ce qui est com-

mun ou unit ; elle cherche plutôt ce qui peut enrichir et donc conforter de manière inédite cette communion.

On s'en est rendu compte, la contribution ponctuelle proposée ici ne prétendait pas traiter de tous les aspects d'une nouvelle perspective ecclésiologique en Afrique. Elle visait, dans le cadre des réflexions préparatoires au prochain Synode, à en esquisser quelques pistes théologiques et praxéologiques. Il n'y a pas de doute, en Afrique comme ailleurs, l'Eglise est déjà en train de « se faire » comme Eglise particulière. La conscience ecclésiale existe et est appelée à se développer progressivement.

Mais il reste, et on en conviendra, qu'une telle conscience ecclésiale africaine a, peut-être plus qu'ailleurs, besoin de se redéfinir au regard de l'objet à croire et en rapport avec les défis majeurs du Continent, pour être davantage crédible et donc fidèle à sa mission. Nous pensons pour notre part que l'ecclésiologie *de communion des différences*, sur la base du mystère trinitaire, ouvre les voies d'un engagement plus prophétique de nos Eglises locales à l'aube du troisième millénaire.

Efoé-Julien Pénoukou

*I.C.A.O. 08 B.P. 22
Abidjan 08 (Côte-d'Ivoire)*

« LES THÈMES MAJEURS DE LA THÉOLOGIE AFRICAINE »

par A. Ngindu Mushete – Recension par Kinkupu Santedi
L'Harmattan, Paris, 1989, 156 pp. 95 FF*.

Le professeur Ngindu Mushete, théologien zaïrois, figure parmi les membres fondateurs de l'Association Oecuménique des Théologiens du tiers monde. Il dirige depuis 1978 le *Bulletin de Théologie africaine*, organe officiel de l'Association Oecuménique des Théologiens Africains (AOTA). Il était très bien placé, pensons-nous, pour nous donner une physionomie aussi authentique du mouvement théologique africain. L'ouvrage qu'il publie n'a pas la prétention d'être un inventaire complet et encore moins un palmarès de la production théologique africaine des vingt dernières années. L'auteur poursuit une entreprise plus modeste. Il se propose tout simplement de discerner, à travers les nombreuses publications qui jalonnent l'histoire de la recherche théologique en Afrique depuis plus d'un quart de siècle, les courants qui paraissent dominer à l'heure actuelle et qui annoncent l'orientation fondamentale des années à venir. Son exposé s'articule autour de trois centres d'intérêt qui constituent les trois chapitres de l'ouvrage.

1. Le premier centre d'intérêt porte sur **le lieu de la question** et la référence au contexte historique qui a vu naître et se développer le propos d'une théologie africaine.

Pour l'auteur, il est hors de doute que la théologie africaine se situe très nettement dans le prolongement des mouvements d'émancipation et de conquête de l'autonomie culturelle et politique qui marquent l'histoire du continent depuis trente ans. Partie d'une certaine critique africaine du christianisme, qui est arrivé en Afrique bien plus souvent « en colonisateur qu'en serviteur » (p. 12), la réflexion théologique africaine s'est cristallisée dans un premier temps sur l'affirmation d'une certaine identité culturelle. Celle-ci a conduit par la suite à l'affirmation du droit à la différence.

On le voit, c'est tout le problème du pluralisme théologique qui est, dès lors, posé en Afrique. Ce problème du pluralisme conduit inévitablement les théologiens africains à se poser d'autres questions concernant les enjeux fondamentaux et les articulations majeures de la proposition de la foi chrétienne en Afrique.

2. Pour le théologien zaïrois, et ceci constitue son second centre d'intérêt, la grande question en Afrique est celle de **l'incarnation du message chrétien en terre africaine**. Les évêques africains présents au Synode de 1974 consacré aux problèmes de l'évangélisation, sont de cet avis. Pour eux, toute action pour construire les Eglises d'Afrique doit s'opérer en référence constante à la vie de leurs communautés (p. 30).

Le problème fondamental semble donc être celui de la construction des Eglises africaines jouissant en leur sein de tous les moyens de salut, enracinées dans des struc-

tures et des cultures locales pleinement responsables de la destinée spirituelle de leurs peuples.

Face à ce problème, l'auteur note trois principaux courants de théologie en Afrique: la théologie missionnaire, la théologie dite africaine et la « Black Theology » ou la théologie noire sud-africaine. Pour la première, *la théologie missionnaire*, le but de la mission est tantôt la *conversion* des infidèles, tantôt l'*implantation* de l'Eglise catholique romaine telle qu'elle s'est réalisée historiquement en Occident.

La théologie dite africaine, contrairement à la théologie missionnaire, veut tenir compte du destinataire africain, de sa culture, de sa religion, de ses problèmes de civilisation. Elle a connu deux étapes: d'abord la théologie dite de l'*adaptation* ou des *pierres d'attente*, qui rêve d'une Eglise à couleur africaine. Ensuite la *théologie africaine critique*, qui se caractérise par deux préoccupations majeures: d'une part le désir d'un contact étroit avec les sources majeures de la Révélation (Bible et Tradition), et de l'autre, le souci d'une grande ouverture au monde africain et à ses problèmes.

La Black Theology, quant à elle, se présente comme une révision critique du racisme considéré comme un phénomène structurel global, lié historiquement à l'expression du capitalisme européen.

L'auteur en vient par la suite à relever **trois traits qui caractérisent la théologie africaine depuis 1970**. La théologie africaine se veut d'abord une théologie de *la culture et des religions non chrétiennes*, résolument inductive. Elle est également une théologie ouverte aux problèmes *du monde et du développement*. Le théologien zaïrois insiste sur ce point. Pour lui, le grand péril de la foi ne viendra pas de la croyance dogmatique, mais des impératifs de l'action. Car, on le sait, toute une série de problèmes brûlants interpelle l'Eglise d'Afrique et notamment: le racisme, la pauvreté grandissante des masses paysannes, le matérialisme, les coups d'Etat militaires... C'est dans ce contexte que l'Eglise doit trouver une manière adéquate d'annoncer l'Evangile, de proclamer la primauté du Christ libérateur. La théologie africaine est aussi une *théologie œcuménique*. Ce dialogue œcuménique en Afrique concerne également les non-chrétiens, en l'occurrence les religions africaines et l'Islam. L'auteur examine alors deux travaux, celui de Mgr Tshibangu sur « *La théologie comme science au XX^e siècle* », et celui de Bimwenyi Kweshi sur « *Le Discours théologique Négro-Africain. Problème des fondements* ». Deux travaux qui illustrent le souci de la théologie africaine critique, celui d'élaborer une théologie où la culture est intégrée à un ensemble conceptuel plus vaste, permettant une reprise critique des données fondamentales de la révélation chrétienne.

3. Le troisième centre d'intérêt, qui constitue le dernier chapitre de l'ouvrage, porte sur **les thèmes majeurs de cette théologie africaine critique**.

Le premier thème caractéristique de la pensée africaine est celui de l'*unité*: unité de la vie, de l'homme avec la communauté, unité de l'humanité...

Le second thème se résume dans le mot *continuité*: continuité avec l'héritage africain, continuité avec la foi chrétienne historique. Il en ressort une christologie renou-

velée où le Christ est présenté comme le Proto-Ancêtre, l'ancêtre de l'humanité (p. 93). Insistance est donc faite sur l'aspect d'humanisation ou mieux d'« humanification ».

Un autre aspect de cette unité et de cette continuité concerne la mission de la femme. La théologie africaine, à la lumière de l'anthropologie africaine, doit aider les Eglises d'Afrique à donner à la femme la place qui lui revient dans l'édification du Corps du Christ.

Le troisième thème qui revient avec insistance est celui posé par la problématique de *libération*. L'auteur montre très bien l'originalité de cette notion dans le contexte africain. Pour nombre de commentateurs pressés, la théologie africaine n'est que la théologie de la libération coulée dans le moule de l'Amérique latine ou de la théologie noire aux Etats-Unis. Pour lui, il n'en est pas question. Utilisant alors la catégorie d'*annihilation culturelle*, qui lui paraît plus opératoire pour la réalité africaine, le théologien zairois montre que la libération en Afrique ne se limite pas aux conditions politiques, sociales et économiques. Les théologiens africains parlent de plus en plus de « pauvreté anthropologique », une pauvreté radicale et autrement plus grave que la pauvreté simplement matérielle ; l'auteur termine ce chapitre en affirmant que, si l'Évangile permet à l'Afrique, hier morte, de ressusciter aujourd'hui, cet Évangile sera devenu sur notre continent ce message de libération et d'espérance qu'attend l'humanité. C'est là, à n'en pas douter, la responsabilité des théologiens avec tous les responsables et tous les membres des Communautés chrétiennes d'Afrique, de faire en sorte qu'il en soit ainsi.

En guise de conclusion, l'auteur montre comment la tâche d'inculturation et celle de libération se rejoignent. Il relève enfin cinq questions qui, de son chef, retiendront l'attention des théologiens africains dans les années qui viennent ; l'Église locale, l'inculturation ou l'évangélisation en profondeur, la libération et la promotion de l'homme africain, le concile africain et enfin la présence des missionnaires étrangers.

Ce résumé, forcément bref et incolore, présentait donc un ouvrage plein d'enseignements et si intéressant par la variété d'informations qu'il nous livre, non moins que par la lumineuse clarté qu'il apporte sur le contexte historique, la géographie des tendances et l'orientation à venir du mouvement théologique africain. Nous voudrions, maintenant, à nos risques et périls, en prolonger les lignes directrices et soulever, à la suite du théologien zairois, nos propres questions sur l'avenir de la théologie africaine. Avant cela, nous formulerons d'abord quelques observations de détail. Nous nous bornerons autant que possible à des considérations générales.

1. Dès l'abord, il est à noter que l'ordre suivi dans la présentation des *notes* ne rend pas la lecture aisée. De plus nous regrettons certaines imprécisions dans les notes qui, soit ne mentionnent pas la page, soit ne donnent aucune indication. Ainsi par exemple à la page 123 §4, note 4 ? ; p. 125 §4, n. 2 art. cit. p. ? Faisons remarquer aussi que les notes 7, 8 et 9, pp. 74-76, sont introuvables. Une erreur à signaler : sur le dos de couverture, l'année n'est certes pas 1878 mais 1978.

2. Après ces quelques observations de détail qui n'enlèvent rien à la valeur de cet ouvrage, nous ne pouvons que manifester notre reconnaissance envers le professeur

Ngindu Mushete pour ce travail mené de main de maître. La pensée théologique africaine, en dehors de quelques thèses de doctorat et d'ouvrages de la première heure posant souvent le problème de sa légitimité, n'a pas encore fait l'objet – ou en tous cas rarement – de grands traités ou d'exposés systématiques, mais elle se trouve pour ainsi dire éparpillée dans une multitude d'écrits, chroniques, articles de revues, comptes rendus de colloques pas toujours faciles à rassembler. L'abbé Ngindu a donc fait preuve d'un grand esprit d'investigation et d'analyse minutieuse et pertinente des différents travaux qu'il a étudiés. Son talent est ici indubitable.

3. Cette étude nous permet de nous rendre compte de l'immense travail déjà accompli par les théologiens africains, en même temps qu'elle nous révèle que ceux-ci ont encore beaucoup à glaner s'ils veulent dire quelque chose qui compte non seulement pour les chrétiens d'Afrique mais aussi *pour le peuple de Dieu tout entier*. Leur recherche est souvent ingénieuse mais parfois aussi redondante. On a comme l'impression que plusieurs questions soulevées dans les discours de programme sur les tâches de la théologie africaine ne font pas toujours l'objet d'étude systématique et approfondie. On aurait voulu, par exemple, voir l'auteur nous montrer davantage la contribution des théologiens africains dans la reprise critique du donné révélé. Quelle est, pourrait-on se demander, la contribution africaine au grand débat actuel sur la réinterprétation des énoncés de foi de l'Eglise¹? Si des synthèses théologiques générales ont vu le jour dans le domaine liturgique, spirituel, pastoral, une certaine créativité dans le domaine strictement dogmatique ne semble pas emboîter le pas. Il y a donc lieu, aujourd'hui, en Afrique, au risque de continuer à croire par procuration, de travailler davantage à apporter notre contribution à ce problème de la réception des

*Dans la même collection Médiations religieuses, L'Harmattan a déjà publié, en 1987, *Spiritualité et libération en Afrique*, sous la direction d'Engelbert MVENG (cf. *Spiritus* n° 121, pp. 457-458).

1/ Dans une interview accordée au journal *La Croix l'Événement*, le Père Georges Cottier, secrétaire général de la Commission théologique internationale, explique bien l'enjeu de ce débat pour la vie de l'Eglise. Cf. *La Croix* du 25.10.1989, p. 9.

2/ Voir à ce sujet: «La question du ministère en Afrique» in *Spiritus*, déc. 1977. Voir aussi, «Ministères et services dans l'Eglise», Actes de la huitième semaine théologique de Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1979.

3/ Voir par exemple J.M. ELA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, p. 19, l'auteur affirme lui-même: «Je n'ai pas la prétention de proposer ici un "traité de théologie". Appelé à répondre à des sollicitations diverses où le destin des "méprisés de l'histoire" était impliqué, je n'ai pas eu le loisir nécessaire de prendre du recul par rapport à l'engagement pastoral pour entreprendre une recherche systématique sur les questions surgies au cours du travail avec les paysans. J'ai dû me contenter d'ouvrir des pistes et de procéder à une approche limitée des problèmes que soulève l'Evangile à partir des luttes du peuple pour sa survie.»

Voir aussi, R. LUNEAU, Ch. NGENDAKURIYO, J.M. ELA, *Voici le temps des héritiers*. «Eglises d'Afrique et voies nouvelles». Paris, Karthala, 1981. D. NOTHOMB. «Ordonner prêtres des animateurs (mariés) de Communautés de base?» in *Revue Africaine de théologie* VII, 14, 1983; L.P. NGONGO, «Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise en Afrique», in *Pour un Concile africain*, Paris, Présence Africaine, 1978, pp. 37-56; J. MUTISO MBINDA, «Le prêtre», in *Concilium* 196, 1984, pp. 83-91.

4/ Pour un travail de ce genre, voir la thèse de MBUKA DI KUANGA, «Analyse de la praxis ministérielle d'une Eglise particulière de 1960 à 1975: l'épiscopat du Zaïre et les ministères». Thèse pour le doctorat de 3^e cycle en Science théologique. Institut Catholique de Paris, 1979, 746 pp. dactylographiées.

5/ Dans *La Croix l'Événement* du 15 avril 1989, p. 9, l'auteur avait déjà présenté, dans son excellent ouvrage consacré aux théologies chrétiennes des tiers mondes, les dangers qui, selon lui, guettent une problématique de l'inculturation comprise dans un sens trop étroit et trop statique. Lire *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, 1987, pp. 146-148.

textes de la tradition, en fonction de notre expérience ecclésiale. Réception qui implique une réflexion critique non seulement sur la *vérité*, mais aussi sur l'opportunité de ses énoncés dans l'aujourd'hui de notre culture.

4. Une autre question, et non des moindres, qui avait retenu l'attention des pasteurs et des théologiens en Afrique voilà déjà plus de dix ans, mais qui semble pourtant absente des perspectives tracées par le théologien zaïrois, est celle des ministères. L'on sait, depuis le synode de 1971 – à l'occasion duquel avait été débattue la question du célibat des prêtres – et celui de 1987, sur la place et le rôle des laïcs dans l'Eglise, que le problème des ministères soulève à l'intérieur de l'Eglise des questions souvent percutantes qui agitent les communautés chrétiennes. En Afrique, on connaît bien les situations vécues par de nombreuses communautés dépourvues de prêtres et qui ne peuvent célébrer l'Eucharistie que de loin en loin². On connaît aussi l'importance de plus en plus grande que prennent les responsables laïcs, mais souvent avec un statut pas toujours bien défini. Pasteurs et théologiens doivent se sentir interpellés par ces situations qui requièrent d'eux des réponses appropriées. La vitalité de nos communautés en dépend.

En dehors de quelques pistes de réflexions proposées à partir de besoins strictement pastoraux et d'autres avis émis çà et là par des théologiens intéressés au problème des ministères³, on voit rarement des études approfondies⁴ qui, prenant du recul par rapport à l'engagement pastoral, proposeraient une recherche plus systématique sur ces questions surgies au cours du travail et notamment celle du nouveau type de relations entre le prêtre et la communauté, avec ses nouveaux ministères variés, celle aussi relative aux difficultés à subvenir aux besoins matériels des prêtres, celle enfin plus générale concernant le rapport à la tradition de l'Eglise.

En apportant au problème posé par l'avenir des ministères en Afrique des réponses appropriées, les théologiens africains pourront contribuer largement à l'enrichissement de la compréhension de l'Eglise, car la mission ecclésiale nécessitera à chaque époque des types de ministères qui édifieront la communauté chrétienne en sacrement du Christ au milieu des nations.

5. Ce n'est pas tout. Cet ouvrage permet de repérer les grandes lignes de la pensée théologique africaine, qui ne sont pas toujours bien comprises. A ce propos, est particulièrement suggestive la conclusion où l'auteur met le doigt sur un malentendu fondamental dans le débat théologique en Afrique. Il s'agit d'un débat « piégé » entre, d'un côté les partisans de la théologie de l'inculturation et, de l'autre, ceux de la théologie de la libération. Le Père Bruno Chenu, donnant le compte rendu de la XVII^e semaine théologique de Kinshasa, à l'occasion du 25^e anniversaire de ces Semaines, résumait en ces termes ce débat : *Inculturation ou libération... Le débat entre ceux qui parlent inculturation et ceux qui crient libération* a repris de plus belle. Les partisans de la libération reprochent aux « culturalistes » une approche rétrograde de la réalité et un passage sous silence des problèmes économiques et politiques. Les partisans de l'inculturation reprochent aux « libérationnistes » le transfert pur et simple d'une idéologie étrangère, avec l'oubli de tout ce qui est Culture et Religion⁵.

Dans un article de la revue *Concilium*, le professeur Justin Ukpong, présentant la production théologique africaine, distinguait entre théologie d'inculturation, théologie féministe, théologie noire et théologie de la libération. Pour lui, la théologie d'inculturation appelée aussi théologie africaine, est une rencontre féconde entre le système de pensée africain et le système de pensée chrétien européen, tandis que la théologie de la libération, au sens strict, étudie les structures économiques et politiques (civiles et ecclésiastiques) opprimantes. Prise au sens large, elle inclut toutes les autres théologies sauf la théologie de l'inculturation⁶.

Est-ce à dire qu'il y aurait une libération sans assises culturelles ou, inversement, une inculturation sans pratique libératrice? Il y a forcément, pensons-nous, un malentendu et il était temps de le démasquer⁷.

Le professeur Ngindu pour sa part, et c'est là son mérite, renvoyant dos à dos les partisans de l'un et l'autre camp, montre avec beaucoup d'à-propos, qu'on n'a pas à choisir entre la tâche d'inculturation et celle de promotion et de libération. Inculturation et libération, telles sont pour lui les deux tâches majeures de la théologie africaine d'aujourd'hui et de demain. Tâches importantes et délicates, écrit-il, tâches qui requièrent lucidité, engagement historique et même héroïsme (p. 110).

Nous en sommes convaincus. Aujourd'hui, il faudrait dépasser le stade des « simples déclarations » et des « cris » pour s'engager réellement au côté du peuple pauvre, opprimé, dans l'œuvre de développement et de redressement socio-économique des sociétés africaines. Il faudrait que les Eglises chrétiennes en Afrique, qui demeu-

6/ J. UKPONG, «La production théologique africaine», in *Concilium* 219, 1988, p. 93. Signalons que beaucoup de jeunes théologiens africains envahis par une certaine idéologie de la «libération» ou motivés par l'idée fixe d'un progrès qu'ils ne voient pas arriver, se sont plu à accuser les études sur la tradition africaine d'«archéologisme» ou d'«archaïsme». Toute la perspective d'inculturation est considérée par certains d'entre eux comme le dernier bastion de l'ethnophilosophie. Ils appellent de tous leurs vœux l'élaboration d'une théologie africaine ouverte aux «préoccupations actuelles des peuples africains». Ils oublient que, tout en étant tendus vers le futur, nous sommes néanmoins des «êtres affectés par le passé». A ce propos, on lira avec profit Paul RICCEUR, *Temps et récit*, t. III, «Vers une herméneutique de la conscience historique». L'auteur nous met en garde contre la prétention des lumières de croire que l'homme fait l'histoire sans être affecté par le passé. Il nous propose de garder toujours la tension créatrice entre les catégories de l'«Espace d'expérience» et de l'«Horizon d'attente».

7/ Voir à ce propos l'excellent exposé de L. MUSEKA, donné à l'assemblée de l'AOTA, décembre 1988, et publié dans *Panorama Inter Eglises*, CRTM 1988, pp. 45-58.

8/ Cf., à titre d'exemple, «Appel au redressement de la nation. Déclaration des évêques du Zaïre». Kinshasa, 1978 (*Documentation catholique* 1978, pp. 936-939); «Le chrétien et le développement de la nation», Exhortation pastorale des Evêques du Zaïre, Kinshasa 1988 (*D.C.* 1989, pp. 885-913); Mémoire des Evêques du Zaïre au Président Mobutu, in *Jeune Afrique* du 9 avril 1990, n° 1527, et *La Semaine Africaine* (Congo) du 12 avril 1990, n° 1842; «L'engagement socio-économique de l'Eglise du Sahel». Documents publiés par la conférence épiscopale de Haute Volta. Rapport du Séminaire de Ouagadougou, 23-27 mai 1976; «Le pouvoir au service de la société, lettre pastorale des évêques de Madagascar», *D.C.*, n° 1901, 1985.

9/ Sur ces questions, on consultera avec profit l'étude d'A. MBEEMBE, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Khartala 1988; voir aussi BWAKASA TULU KIA MPASU, *Le Zaïre face au développement du sous-développement*. Publications Universitaires Africaines, 1988. Voir aussi notre contribution «Evangélisation et inculturation en Afrique. Réflexion sur le thème de la «pauvreté anthropologique», in *Cahiers de l'Institut Supérieur de pastorale catéchétique*, n° 4, Desclée 1989, pp. 123-135.

rent pour beaucoup de gens, il faut bien l'avouer, l'ultime et unique espoir, jouent véritablement leur rôle de ferment de la nouvelle société. Quelle est donc, pourrât-on se demander, la capacité de proposition des Eglises africaines en matière d'économie? En dehors de prises de positions audacieuses et courageuses de certains épiscopats africains vis-à-vis des pouvoirs établis⁸, a-t-on suffisamment mené une réflexion sur les problèmes de gouvernement, sur la prétention des partis uniques à s'inspirer du mode traditionnel africain de gouvernement? A-t-on suffisamment investi dans la formation des élites qui pourront tenir en main le destin de l'Afrique demain⁹?

En continuant çà et là des micro-réalisations qui ne dépassent pas toujours le stade de l'assistanat, nos Eglises ne sont-elles pas en train de prêter main forte aux agents de la paupérisation de nos peuples? Car, sans analyses de ces situations de pauvreté, dont les causes sont d'ordre structurel, et malgré ces œuvres de charité, l'immense peuple de l'Afrique continue à subir sa lente et irréductible agonie.

Voilà autant de questions que les Eglises d'Afrique ne peuvent plus éluder si elles veulent réellement annoncer la bonne nouvelle du salut pour ces peuples d'Afrique, ce continent déclaré sinistré et où plusieurs pays sont au bord de la faillite.

Devant cette tâche immense des Eglises chrétiennes d'Afrique, il va sans dire que la réflexion théologique comptera pour beaucoup. Si la théologie africaine veut être réellement un service en faveur de ces Eglises, elle doit prendre pour point de départ les joies et les espoirs des fils et filles de ce continent et interroger en fonction d'eux, l'Écriture, la Tradition vivante de l'Église, et la vie des peuples à évangéliser.

Pour terminer, disons que si la lecture du livre de l'abbé Ngindu a suscité en nous toutes ces questions, c'est pour en souligner encore le mérite. Venant à un moment où la réflexion théologique en Afrique se situe à un tournant historique à cause de l'actualité socio-politique africaine et des enjeux de son avenir, cet ouvrage constitue, à n'en pas douter, un document de référence irremplaçable pour quiconque veut connaître la physionomie authentique du mouvement théologique africain. L'auteur, il est vrai, a réussi à présenter dans un style clair le travail déjà accompli, et à orienter du même coup notre attention vers l'immense champ encore à défricher.

Cet ouvrage constitue en même temps un rappel mérité, à l'endroit des théologiens africains, de la double exigence de leur discipline: d'une part, exigence de posséder nettement le critère de la connaissance formellement théologique et, d'autre part, exigence de posséder le plus exactement possible la connaissance scientifique de l'homme et de ses conditionnements. Exigences connues sans doute, mais toujours utiles à redire, car elles ne sont pas encore suffisamment honorées. L'avenir de la théologie africaine dépendra certainement de sa fidélité à cette double exigence qui fonde sa vocation: celle d'être devant Dieu, face au contenu de la Révélation, le témoin de la question des hommes.

FORUM: dialogue avec les lecteurs

Nos remerciements à ceux et celles qui nous ont écrit pour Noël et Nouvel An ou qui, un jour, nous envoient un petit mot inattendu. Vos réflexions et suggestions nous aident à mieux accomplir le service à la mission par Spiritus; elles intéressent également les lecteurs. Nous reproduisons d'abord un long extrait des réflexions du P. Dujarier sur le projet des numéros 1992.

«**Mission comme prophétie.** Mettre l'accent en particulier sur le souci «évangélique». D'abord dans la première évangélisation qui doit manifester une «bonne nouvelle», comme venant de Dieu, et comme répondant aux désirs et recherches vécus par chaque peuple. Mais aussi à tous les niveaux de la catéchèse pour la rendre à la fois plus incarnée, plus vécue et plus dynamique. Egalement, souligner la nécessité du style de vie des communautés et du visage que donne l'Eglise: la prophétie est *action* autant que parole. L'Évangile doit être rendu visible dans nos façons d'être, nécessairement «choquantes» (au bon sens du terme).

Formation permanente. Il y a des expériences très riches dont on peut témoigner, non seulement en grande ville, mais en pensant aux illettrés et ruraux (récos de villages, camps de jeunes ruraux...).

Utile de réfléchir sur les *thèmes-clefs* de cette formation (Eglise et corresponsabilité des laïcs; Christ et vie spirituelle; Bible comme lumière de vie quotidienne; liberté chrétienne et créativité...). Mais aussi réfléchir sur la *pédagogie* de ce type de formation (comment apprendre à réfléchir personnellement; importance des Pères de l'Eglise pour un ressourcement qui nourrit et qui ouvre les esprits). A noter l'importance de l'ICAO, sans oublier sa section «formation permanente» trop peu connue.

Mission-Eglise-Royaume. Thème plus théologique, mais important pour donner tout son dynamisme à notre pastorale: souci de la mission dans une Eglise qui doit être toujours féconde; Eglise «paroikia» qui, loin de s'installer et de se prendre pour un but, se sait en route continue vers le Royaume définitif qu'elle n'est pas.

Médias. Oui, mais n'oublions pas ce que j'appelle les «petits médias», ceux qui touchent la masse des ruraux et des pauvres qui n'ont ni électricité, ni télé, ni moyens finan-

ciers. Exemple: en catéchèse, les moyens simples que sont les images, ou les feuillets d'évangélisation populaire; de même les chants qui marquent, parlent et transforment les mentalités, même pour le développement et la formation féminine rurale» (*Michel Dujarier, Bénin*).

Guérisons. «... C'est toujours avec intérêt et satisfaction que je reçois les numéros de Spiritus. Immergés dans l'action quotidienne, nous avons besoin d'un moment de lecture de textes qui prennent du recul par rapport à la quotidienneté ou éclairent tel ou tel aspect de notre pastorale; c'est ainsi que la dernière livraison sur les guérisons m'a fort intéressé, car nous manquons souvent de paramètres pour la compréhension de phénomènes à la frontière de plusieurs disciplines» (*Mgr Ngyagoye, Burundi*).

Le Synode «Africain». «... Une chance à saisir, pour le bien des Eglises d'Afrique et pour réveiller celles du Nord (article de Sidbe Semporé, La Croix, 10.1.91). Défis à relever: quelles relations dans l'Eglise? Quelle Eglise? Quelles Eglises en Afrique? Aussi: Eglises d'Afrique et 1/ politique; 2/ développement économique; 3/ culture» (*Julien Cormier, Niger*).

Amérique latine. «Je suis un peu inquiet par des informations partielles et surtout inexplicables concernant une certaine débandade des CEB au Brésil et en Amérique latine. Comme beaucoup d'autres, j'avais fondé beaucoup d'espoirs sur cette pastorale et ai contribué à la répandre à Madagascar. Pourriez-vous apporter un éclairage approfondi sur la situation des CEB au Brésil, car avec le Père Azevedo, j'y voyais une nouvelle manière d'être l'Eglise d'aujourd'hui, à la fois pastorale d'Évangélisation et stratégie de développement solidaire» (*Yves Pleyber, Madagascar*).

Spiritus. «Je souhaite que Spiritus puisse être lu par beaucoup de chrétiens des pays de mission. Cela changerait bien des points de vue, et faciliterait la communion ecclésiale» (*Félix Roland Téa, Guinée*).

«... Je connaissais déjà la revue Spiritus pour l'avoir utilisée comme document dans mes travaux de recherche en théologie au grand séminaire de Sébikhotane. C'est vous dire combien j'apprécie le travail de recherche qui y est fait» (*Vincent Traoré, Sénégal*).

notes bibliographiques

Pour une théologie œcuménique

par Bernard Sesboué

Le Père B. Sesboué s.j., professeur à la faculté de théologie du Centre Sèvres de Paris, est connu pour ses publications de christologie. Dans son ouvrage *Pour une théologie œcuménique*, il aborde les questions brûlantes soulevées dans le dialogue doctrinal entre Eglises séparées : Eglise et sacrements, Eucharistie et ministère, la Vierge Marie. Théologien engagé dans le mouvement œcuménique, membre du Groupe des Dombes, consultant auprès du Secrétariat romain pour l'unité des chrétiens, l'auteur publie dans ce volume dix-neuf contributions rédigées entre 1971 et 1988, dont plusieurs étaient encore inédites.

Le remembrement des Eglises qui fut l'un des objectifs du Concile Vatican II s'inscrit dans la perspective de l'œcuménisme spirituel dont un grand représentant fut à Lyon l'abbé Couturier.

L'œcuménisme exige «une métanoïa confessionnelle», c'est-à-dire une conversion du cœur et aussi de l'intelligence, un changement d'attitude et de mentalité : «La réconciliation sera le fruit d'un acte de conversion mutuelle qui rendra possible non seulement la pleine réconciliation des personnes, mais encore celle de la foi, des sacrements et de la structure de l'Eglise» (p. 36).

Sans concession sur l'authenticité, le point de vue catholique est toujours présenté en tenant compte de la sensibilité et de la problématique du partenaire non catholique. En effet le théologien «doit chercher à reformuler de manière œcuménique la visée imprescriptible des formulations anciennes, quand celles-ci sont devenues par trop conflictuelles du fait de la division» (p. 34).

Dans le dialogue entre catholiques et protestants, par-delà les difficultés déjà bien repérées, B. Sesboué cherche «en amont» la ou les options qui nous habitent en profondeur dans nos interprétations du Mystère chrétien :

«Marie, l'Eglise, et la justification par la foi constituent le triangle de la difficulté essentielle» (p. 401).

«Marie, comme figure de l'humanité grâciée, comme type de l'Eglise, recevant tout de Dieu, mais aussi recevant réellement la capacité de répondre par sa liberté à l'œuvre de grâce afin de pouvoir participer, à ce titre et à ce niveau, au salut du monde, Marie est sans doute le symbole de tout ce qui nous sépare encore» (p. 188).

L'idée qu'une femme ait pu coopérer à l'œuvre du salut constitue pour l'auteur aujourd'hui la difficulté la plus grave entre catholiques et protestants.

Ce livre s'adresse à des lecteurs familiarisés avec le langage théologique et apporte beaucoup de précision et de clarté sur tous ces points délicats du contentieux sur la foi entre chrétiens séparés. Il permettra de mieux connaître la sensibilité de l'autre pour vivre ensemble dans le respect mutuel.

Cette «théologie œcuménique» contribuera à soutenir l'espérance des chrétiens en marche vers l'Unité, car «entre les grandes confessions chrétiennes, il n'y a pas séparation complète, il y a unité blessée» (p. 209).

Aussi le projet œcuménique «consiste à réduire la déchirure de la division sur la base de l'unité conservée, à renouer progressivement entre les Eglises tous les liens nécessaires à la pleine communion... ces liens sont ceux de la foi, des sacrements et des ministères» (p. 145).

En notre temps, ce désir de réconciliation est un don de Dieu à son Eglise et un appel à la conversion pour chacun de nous.

Michel Oger

*Collection «Cogitatio Fidei» n° 160
Editions du Cerf, Paris 1990, 424 p., 189 F.*

Eglise et Franc-Maçonnerie

par Luc Nefontaine

Voilà un livre qui permettra à ceux pour qui la Franc-Maçonnerie est une énigme, de s'informer exactement sur les origines de cette société qu'on dit secrète, sur ses conflits avec l'Eglise et sur le dialogue amorcé depuis

Vatican II entre les loges et la hiérarchie catholique.

En 1738, le pape Clément XII condamne « des hommes de toute religion et de toute secte, affectant une apparence d'honnêteté naturelle, se liant entre eux par un pacte aussi étroit qu'impénétrable et s'engageant à cacher par un silence inviolable tout ce qu'ils font dans l'obscurité du secret ».

On en est resté longtemps dans l'Eglise à cette définition un peu sommaire de la Franc-Maçonnerie, laquelle à l'origine, se voulait tolérante. C'est après la Révolution française et pendant le XIX^e siècle que la Franc-Maçonnerie connut son essor. Au XX^e siècle le conflit avec l'Eglise s'alimenta dans les courants du scientisme et du laïcisme. La question scolaire, la séparation de l'Eglise et de l'Etat furent autant d'occasions pour les francs-maçons d'intervenir dans les débats politiques et d'apparaître aux yeux des catholiques comme les pires ennemis de l'Eglise.

A partir de 1928, quelques religieux commencèrent à s'intéresser à la Franc-Maçonnerie avec l'intention de déposer les armes qui durant deux siècles avaient servi à entretenir le conflit. Le concile Vatican II, dans sa volonté d'ouverture fit une approche nouvelle de la Franc-Maçonnerie et s'est dit prêt au dialogue. Aujourd'hui, contrairement au passé et sous l'égide du Secrétariat pour les non-croyants, on se respecte, on se parle, on commence à se connaître même si la possibilité de la double appartenance est exclue.

En exposant d'une façon impartiale et bien documentée cette longue histoire conflictuelle, Luc Nefontaine fait entrevoir un avenir plus paisible et plus fécond.

Henri Frévin

Editions du Chalet — Paris 1990 — 115 p., 89 F.

Fils de saint Bernard en Afrique, une fondation au Cameroun, 1950-1990

par Charbel Gravrand

Aucun ouvrage avant celui-ci n'a présenté les circonstances et les conditions qui ont entouré la première fondation monastique en Afrique

francophone: il s'agit du monastère cistercien de Notre-Dame d'Obout, fondé en 1955-1957 au sud de Yaoundé et transféré, une dizaine d'années après, à Koutaba, au Nord, dans le diocèse de Bafoussam. Conçu au départ pour être une chronique monastique en deux volumes, le matériau de première main a été resserré sur moins de 200 pages, pour les besoins de la collection: **Eglise aux quatre vents**, qui s'adresse à un large public. Mais sous le genre du récit limpide qui se lit d'un trait, se révèle une connaissance précise des hommes et du terrain, tandis que tous les aléas, les tâtonnements d'une première mise en place de structure monastique dans une communauté chrétienne en passe de devenir une Eglise à part entière sont exposés sans complaisance.

Henri Gravrand qui vient de livrer le second volume de sa **Civilisation sérée** paru aux **Nouvelles Editions africaines de Dakar** (fruit de ses quarante années d'expérience pastorale en milieu africain, avant d'entrer lui-même à la Trappe d'Aiguebelle) a bien connu les acteurs de cette histoire. Or, parmi eux, se trouvent deux prêtres noirs, les frères Faye, dont l'aîné Joseph a été l'un des tout premiers vicaires apostoliques africains, en avril 1939, en Casamance: ils ont œuvré tous deux pour respecter l'exigence monastique la plus radicale, de solitude et de prière, en refusant tout compromis avec des tâches de pastorale missionnaire: cela explique l'avortement des deux premières installations (1952-1955) dans le cadre d'anciennes stations missionnaires, et la création de toutes pièces d'un prieuré en pleine forêt équatoriale. Mais, d'autre part, le monastère s'est ouvert à une fonction d'accueil et d'abord de jeunes Camerounais avides à la fois d'approfondissement spirituel et de formation théologique: c'est pour cela que le premier projet donnant le pas à la formation des frères convers a entraîné « le naufrage du noviciat ». Ayant atteint non sans mal un équilibre économique dans le pays de savane, et devenu autonome en 1988, Koutaba — à Obout les trappistes ont succédé aux moines — s'affirme comme un lieu très fréquenté de retraites, de recherche liturgique, de rencontres avec les milieux musulmans nombreux dans cette région-carrefour.

Le récit de la vocation monastique du Frère Germain, l'un des moines africains, éclaire l'attrait qu'exerce la spiritualité bernardine pour l'œuvre d'enracinement du christianisme au Cameroun, qui fête le centenaire de son Eglise.

Enfin, l'auteur a eu le souci d'enchâsser cette monographie dans une esquisse aux larges traits des racines africaines du monachisme et, pour conclure, dans la description de cette étonnante (et méconnue) **diaspora monastique contemporaine** dans les chrétientés non européennes, jusque dans les initiatives récentes des Africains en ce domaine au Zaïre, au Cameroun, au Togo.
Sans nul doute, un ouvrage de référence.

Jacques Gadille

*Collection «Eglise aux quatre vents»
Beauchesne, Paris 1990, 180 p., 120 F.*

Père Jérôme : «L'art d'être disciple»

présenté par le Père Nicolas

Si le titre qui se trouve sur la couverture de ce livre ne correspond en réalité qu'à une vingtaine de pages de ce recueil de textes, il en exprime cependant le thème central : pour devenir disciple du Christ, il faut avoir le courage de se mettre à l'école d'un guide, avec le désir sincère d'apprendre de lui le secret de la vie évangélique.

La première partie de cet ouvrage est une présentation du Père Jérôme Kieffer, moine de l'Abbaye de Sept-Fons, qui fut un «père spirituel» de qualité. Le Père Nicolas nous le fait découvrir (pp. 13-52) à travers de nombreuses citations de ses lettres et entretiens qui fournissent de précieux conseils sur la vie de prière.

La seconde partie contient trois textes du Père Jérôme. C'est d'abord «l'art d'être disciple» rédigé en 1969, à une époque où la tendance à la contestation n'avait pas épargné les monastères. Très simplement (pp. 59-78), l'auteur décrit les deux Pères spirituels qui l'ont le plus marqué dans son cheminement : Dom Chautard et Dom Belorgey. A travers leur exemple, il montre que nul ne peut devenir un véritable disciple du Christ sans se mettre à l'école d'ainés qui le font bénéficier de leur expérience.

Plus long, le second texte, revu en 1984, remonte aux années 1974. Il s'intitule : «Saint Benoît de nouveau suivi». La volonté de reve-

nir à la fidélité dans un contexte contestataire s'y retrouve – avec un peu trop d'agacement dans certaines expressions –, mais elle a le courage de la franchise. Ce n'est pas un commentaire de la Règle, mais une invitation à mieux percevoir la richesse pédagogique de cette loi de vie qui a éduqué tant de croyants désireux de suivre totalement le Christ. Celle-ci rappelle clairement le but cherché et, comme un maître vivant, elle propose un style de vie caractérisé par quatre observances principales qui jouent le rôle de quadruple rempart : l'Office divin, le silence, l'oraison, le travail manuel. Le Père Jérôme exprime avec conviction la signification de ces éléments indispensables à la qualité de la vie monastique. Il souligne aussi le rôle de l'Abbé, Père et Chef, qui aide chacun à vivre selon la Règle non en l'édulcorant, mais en l'approfondissant.

L'ouvrage se termine par un bref commentaire de l'Ave Maria, écrit en 1975 : «Invitatoire pour la salutation angélique» (pp. 135-145).

C'est certainement un excellent témoignage que nous offre ici le Père Jérôme. Il insiste à juste titre sur la nécessité d'un «maître» pour s'initier à la vie spirituelle et y grandir sans cesse. Cette exigence n'est pas réservée aux fils de saint Benoît : elle concerne tout chrétien qui veut devenir un véritable disciple du Christ.

M. Dujarier

Le Sarment, Fayard, 1988, 152 p. + 8 pages de photos, 90 F.

Histoire de la philosophie islamique

par Majid Fakhry (traduit de l'anglais)

Etudiée pour elle-même, et non plus pour son impact sur la philosophie européenne ou la théologie chrétienne, la philosophie islamique est ici présentée en ses moments difficiles et en ses témoins irrécusables. Due à l'introduction de l'esprit grec puis à l'apparition des tendances «illuministes», elle a toujours dû subir le soupçon d'infidélité ou d'ésotérisme. D'où la nécessité de cette étude d'ensemble. Car cette philosophie est d'abord l'héritière de la Grèce d'Alexandrie et de l'Orient irano-indien, à travers l'aventure ambiguë des traductions qui aboutit à la *Théologie* d'Aristote

apocryphe et au fameux *Livre des causes* (ch. I). Les tensions politiques et religieuses (ch. II) ne manquent pas à Bagdad (IX^e siècle) sans pour autant empêcher l'émergence d'al-Kindî, « premier philosophe arabe », et celle du naturalisme avec Ibn al-Râwandî et al-Râzî (ch. III), puis d'al-Fârâbî et d'Ibn Sînâ (Avicenne) (ch. IV) et enfin des célèbres Frères de la Pureté avec leurs épîtres et leur néo-pythagorisme (ch. V). La philosophie est au service de la politique et de la culture, et d'autres témoins, tels al-Tawhîdî, Miskawayh et Yahyâ b. 'Adî savent y développer une sagesse qui donne à Bagdad tout son éclat (ch. VI).

A cet âge d'or succèdent les affirmations du dogme ash'arite avec sa métaphysique occasionnaliste des atomes et des accidents, et celles de la synthèse théologique de Ghazâlî qui réfute systématiquement les philosophes et leur néo-platonisme, bien que le mysticisme musulman (*tasawwuf*) en reprenne plus tard les thèmes en les « islamisant », avec Ibn 'Arabî (ch. VII-VIII). Entre-temps, l'Occident musulman n'était pas demeuré en reste et, avec Ibn Bâjja (Averroès), Ibn Tufayl et Ibn Rushd (Averroès), était témoin d'une renaissance du péripatétisme. Mais, au seuil du Moyen Age, la rupture s'avère totale et définitive avec la réaction des théologiens littéralistes, tels Ibn Hazm en Andalousie et Ibn Taymiyya en Syrie, tandis que l'illuminisme s'égare en un mysticisme émanantiste avec Suhrawardî et ses émules (ch. IX-X). Bien des siècles ont passé, depuis lors, et on en est toujours là !

Rien de neuf aujourd'hui, malgré bien des ébauches qui, avec Afghânî et 'Abduh en Egypte, avec Sayyid Ahmad Khân, Ameer 'Alî et Muhammad Iqbâl en Inde, tentent de renouer, par Ibn Khaldoun le Tunisien, avec les grands philosophes de jadis (ch. XI). Le fait est que le monde musulman n'a pas à proposer, de nos jours, de grands philosophes ou de profonds théologiens. Seul, Badaoui est surtout un excellent historien de la philosophie islamique de jadis dont il publie tous les textes. Mais il ne faut pas oublier que cette philosophie n'a d'islamique que son contexte culturel : d'expression arabe et d'héritage grec, elle ne semble pas avoir marqué durablement la pensée théologique et la recherche exégétique, même si elle a fourni à la mystique un cadre de pensée qui lui a permis d'aller très loin. « La lutte (actuelle) entre (musulmans) fondamentalistes, humanistes, positivistes et

socialistes » en serait-elle une transposition moderne ? C'est l'hypothèse de l'A. (ch. XII), bien qu'il faille avouer que les « penseurs musulmans » de type philosophique s'expriment et publient aujourd'hui, principalement, en Europe et en Amérique. Et cela devrait faire réfléchir !

Maurice Borrmans

Paris, Cerf, 1989, 416 p., 250 F.

Eglises nouvelles et Mouvements religieux

par Pius Ngandu Nkashama

Le titre n'est pas assez explicite. Il s'agit d'une étude synthétique sur des Eglises nouvelles de la ville de Mbujimayi, au Zaïre : la ville du diamant, de tous les délires collectifs et individuels, de la corruption omniprésente, où les administrations urbaines, étatiques et policières sont imprévisibles, avec une population d'émigrés, surtout luba, traqués, décimés, rançonnés par les entreprises minières, les sécessions et les répressions ; population estimée à un demi-million, soumise à toutes les incertitudes, à tous les arbitraires, à toutes les violences, dont une portion non chiffrable trouverait des espaces d'espoir et de renouveau dans ces Eglises nouvelles qui se multiplient et prospèrent en des formes aussi démentielles que les maux qu'elles veulent corriger.

L'A., condamné à la relégation dans cette ville, où il est né et dont il connaît la langue, a utilisé ses loisirs et sa compétence de sociologue à l'étude de ces mouvements religieux. Il nous donne ici une œuvre très riche en perspectives. Le tableau qu'il fait de cette ville atroce est sans complaisance. Il décrit (trop) brièvement quelques-unes de ces Eglises dont il note qu'il est très difficile de pénétrer dans leurs arcanes. Tout son effort est de proposer une interprétation qui soit à la hauteur des réalités apparentes ; la moisson est abondante.

Nous pensons que sa méthode est, anthropologiquement, la bonne. Elle consiste à relever exactement les défis et les risques inhérents à l'entreprise prophétique quand les visionnaires

res se lancent dans la critique sociale totale, l'expriment dans leurs mythes, leurs vocations, leurs gestualités rituelles faites de transes, d'ascèse extraordinaire, de paroles libérées de toute contrainte d'orthodoxie, d'organisations neuves. Défis et risques qui se retrouvent, corrélativement, en face : dans l'Etat qui a voulu tout interdire, tout accaparer et qui se trouve réduit à l'impuissance par l'excès même de sa propre corruption ; dans les Eglises officielles, qui se voient assaillies dans leur légitimité, incapables « d'en faire autant », et dont les membres fuient vers l'inespéré ! Défis et risques réciproques, donc, et lieu du sens à inventer et à comprendre.

L'A. commence par retracer le vécu historique et quotidien dans lequel apparaît le surgissement de ces consciences nouvelles. Il insiste sur le sens des visions et vocations prophétiques (ces prophètes tous venus du personnel plus ou moins subalterne des Eglises officielles, mais aussi de la critique d'un prophète antérieur, éprouvé prévaricateur), comme acte de foi total, absolu, nouveau, en Dieu (Nzambi : terme non luba). Il décrit la signification sociale créatrice de ces ascèses terribles, niant toutes les appartenances (ethniques, familiales, étatiques) outrepassant toutes les tortures, persécutions, avanies, comme signes d'épreuve et d'élection de Dieu, et s'organisant en solidarités communautaires totales, rejetant toutes les logiques de production ordinaires tout en les recréant éthiquement à leur usage, sous le seul jugement de Dieu. Alors que dans l'histoire et l'anthropologie des mouvements religieux, on a pu constater de nombreux cas de messianismes apocalyptiques, surgis dans des situations de désespoir intense, annonçant la fin du monde pour très bientôt (tel jour, à telle heure), avec irruption foudroyante et créatrice de Dieu (cf. Les Adventistes du 7^e jour, les Témoins de Jéhovah, etc.) ; il semble qu'à Mbujimayi ce ne soit pas du tout dans cette direction-là que travaillent les mouvements religieux.

Ce qui est prôné et réalisé c'est une conversion absolue, exigeant une rupture absolue d'avec le reste de la société, et recréant une antisociété de justice, d'égalité, de liberté, où il est possible enfin à n'importe qui de respirer. L'A. insiste sur les facettes de cette libération qui va du respect voué aux corps, aux femmes (si maltraitées dans la jungle citadine et étatique), jusqu'aux réalisations agricoles, commerciales, culturelles les plus spectaculaires que les pouvoirs en place ne peuvent plus

ignorer. A Mbujimayi où tout est suspendu à la « fortune » (en tous les sens du mot) du diamant, les mouvements religieux, nés de cette peste, ne pouvaient s'offrir comme solution alternative qu'en créant des espaces vitaux où l'on peut faire l'expérience immédiate d'une réussite autarcique, où l'homme ne relève plus que de Dieu et, par surcroît, universaliste car offerte à tous les Noirs, à tous les peuples.

Comme ce livre n'est pas un dossier de fiches d'identité très circonstanciées de mouvements religieux, les exposés de l'A., quoique émaillés d'exemples, d'anecdotes, de citations, de traits vécus, nous laissent souvent sur notre faim ; on aimerait pouvoir disposer de beaucoup plus de données. Souhaitons que ce chercheur arrive à publier le maximum de ce qu'il a vu.

Du point de vue pastoral et missionnaire, du point de vue de la théologie des mouvements religieux, ce livre ouvre un dossier accablant pour tous nos bons sentiments et nos assurances si faciles en paroles ! En ce sens que l'on voit où se trouvent les vraies forces innovatrices, les véritables inculturations, les parturitions culturelles, littéraires, éthiques et théologiques nouvelles. Nos droits canons n'y peuvent rien ! ni nos universités ecclésiastiques qui ne produisent guère que des exercices indolores et incolores, loin du vécu. Que l'on veuille bien comparer ces mouvements avec ce que nous avons de plus enthousiasmant : les voyages du Pape ! Faire apparaître une nouvelle humanité, au-delà des rationalités démentielles de nos économies et de nos formes étatiques qui ont tant écrasé l'homme, au-delà des religions établies si impliquées dans toutes sortes de négociations et ne sachant que revenir au déjà-dit, est-ce possible sans des ruptures absolues ? Mais pour y accéder, il faut sans doute des gens qui n'ont rien à perdre et tout à gagner en faisant le pas.

Bien entendu, à Mbujimayi, comme dans les *Actes* (2,44-47), ce ne sont que des commentaires... Dans 20 ans, dans un siècle, il faudra voir ce que ce bouillonnement sera devenu. En attendant, c'est la sensation du vertige pour l'observateur extérieur.

Henri Maurier

Paris, l'Harmattan, 1990, 260 p., 170 F.

Rituels de possession dans le Sahel. Exemples peul et zarma du Niger

par Laurent Vidal (préface de Jean Rouch)

Ce livre, quelque peu aride, retiendra l'attention de ceux qui veulent approfondir leur compréhension des rituels dits de « possession ». Sur ce thème, la bibliographie est abondante. L'A. tente de faire le point sinon sur l'ensemble de ces phénomènes, du moins sur le fonctionnement très individualisé du rituel. On pouvait croire qu'un rituel soit essentiellement formalisé et strictement répétitif: ici il n'en est rien. L'A. le montre en analysant le rituel vécu par certains peuls (surtout des « captifs ») de la région proche de Niamey, rituel emprunté aux zarma et aux haussa; il peut aussi comparer ce qu'il voit avec ce qui a été décrit précédemment par J. Rouch.

Il ressort de cette enquête que, menacé par des musulmans de stricte observance, le savoir rituel de ces populations doit être défendu par ses protagonistes qui doivent notamment en manifester l'efficacité. L'A. fournit un abondant lexique (peul-zarma) touchant ces rituels (acteurs, objets, génies, maladies et guérisons, attitudes). Il s'intéresse surtout aux *zima* (hommes ou femmes, maîtres du déroulement de ces rituels), à la variété de leur vocation et formation, à leur capacité d'improvisation. Par contre il parle beaucoup moins des « chevaux » (montés par les génies) et des communautés auxquelles tout ce monde appartient et qui a besoin de ces rituels. L'A. ne multiplie pas les descriptions rituelles, ni les textes des devises et des chants destinés à flatter les génies; on aimerait en savoir plus sur les évaluations que ces *zima* doivent faire touchant l'efficacité de leur rituel: guérisons des malades, succès des saisons des pluies... Pour tout dire on pense que ce livre n'est que le résumé, ou la publication d'extraits, d'une recherche beaucoup plus ample, qu'on regrette de ne pas avoir en sa totalité.

Touchant le strict domaine de la « possession », l'apport de cet ouvrage a son importance: il montre par exemple, que le vocabulaire ethnologique usuel est beaucoup trop pauvre pour faire droit aux réalités de la « possession ». Il nous dégage de stéréotypes trop simplistes. Mais au niveau de la ritualité en général, on peut craindre qu'il n'enfoncé des portes ouvertes: en insistant sur l'« individualité » des pratiques rituelles, sur ces infinies modalités du savoir-faire des *zima*, on retrouve tout sim-

plement ce qu'on peut observer dans n'importe quelle église: y a-t-il deux messes exactement semblables? les sermons ne sont-ils pas des variations indéfinies sur des thèmes de base; n'importe quel organiste, qui connaît son métier, ne sait-il pas improviser ses accompagnements de chants et broder l'atmosphère religieuse d'une cérémonie? Quel est le savoir « écart » qui serait purement formel et répétitif?

Mais nous ferons une critique plus fondamentale. Répudiant toute interrogation sur le fond de la croyance aux génies, l'ethnologie officielle et notre auteur sont condamnés à faire comme si ces génies existaient, comme si on devait y croire. Sans doute veulent-ils sauver un savoir religieux. Mais c'est aux dépens de sa compréhension: pourquoi des gens se donnent-ils ces cultes compliqués, coûteux et bizarres? De même qu'on n'expliquerait rien de la messe en analysant ses innombrables variétés sans remonter à sa source, de même on n'explique rien de ces « possessions » si on ne remonte pas à un animisme fondamental et incompressible, resurgant sous mille formes, inhérent à la croyance même, par quoi les gens et les communautés se font être ce qu'ils sont.

Henri Maurier

Paris, l'Harmattan, 1990, 304 p., 160 F.

Le Sahel au XXI^e siècle. Un essai de réflexion prospective sur les sociétés sahéliennes

par Jacques Giri

Par sa formation d'ingénieur et ses expériences de trente années « sur le terrain », et après avoir lancé un défi (*Le Sahel demain, catastrophe ou renaissance*? paru en 1983 aux mêmes éditions), Jacques Giri était déjà bien placé pour analyser la situation actuelle au Sahel et esquisser les voies de l'avenir. Mais en outre, il a dirigé les travaux de l'équipe qui, pour le compte du Club du Sahel, a fait une étude rétrospective et proposé des scénarios pour le futur. C'est dire l'intérêt et l'importance de ce livre, sans complaisance, mais sans pessimisme outré, clair dans son exposé et ses conclusions.

Comment en est-on arrivé à la situation actuelle? Après un rappel des trois étapes his-

toriques, inégales dans leur durée, mais surtout dans leurs conséquences : empires précoloniaux, colonisation, indépendance, l'Auteur regarde vivre les hommes des villages et des villes et explique pourquoi a été rompu l'équilibre ancien, non seulement celui de la relation harmonieuse avec le milieu, mais celui de l'homme en lui-même. Il y a là des paroles très fortes sur « l'agriculture itinérante d'autrefois (qui) est devenue une agriculture de pillage » (p. 105) et sur le secteur informel des activités urbaines : « Toute une partie de l'économie urbaine échappe à l'emprise de l'Etat et c'est parce qu'elle lui échappe qu'elle se développe » (p. 120).

Rappelant le diagnostic de Fernand Braudel (« Des histoires parallèles à des vitesses différentes »), Jacques Giri montre que la démographie, l'urbanisation, la dépendance de l'étranger galopent, alors que les techniques et le comportement productif stagnent et que le milieu naturel se dégrade. Le résultat est que « les valeurs générées par les secteurs productifs ruraux et urbains ont crû dans l'ensemble moins vite que la population globale alors que les dépenses du secteur public (au sens large) ont crû beaucoup plus vite que la population globale » (p. 125).

L'aide internationale a aggravé la situation et accru la dépendance et la désarticulation des économies sahéliennes, à cause du volume croissant d'aide extérieure consacrée à financer l'excès de la consommation publique et privée sur la production intérieure. Comme cette aide est finalement peu importante à l'échelon mondial, elle peut encore être maintenue pendant peut-être 1/4 de siècle. Mais loin de résorber le décalage entre production et consommation, elle conduit inévitablement à des ruptures.

La catastrophe est-elle inévitable ? Non, si l'on parie sur le dynamisme de la société civile qui se traduit en milieu rural par l'apparition de nouveaux pouvoirs, en milieu urbain par le développement du secteur informel, partout par le rôle croissant des femmes. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le slogan : « Moins d'Etat, mieux d'Etat ». En dehors des quelques fonctions qui sont les siennes : sécurité, infrastructures, recherche, l'Etat doit essentiellement créer le cadre favorable au dynamisme de la société civile, responsabiliser les villageois, aider l'artisanat « de trottoir » à passer au stade de la petite entreprise sans perdre sa créativité et sa souplesse.

Pour cela il faut changer les mentalités, renoncer à la logomachie, prendre conscience des enjeux et adopter dans tous les domaines un esprit démocratique qui ne s'exprime pas par des techniques importées mais qui repose sur des valeurs authentiquement africaines.

Un livre clairvoyant, réaliste et finalement optimiste, car il est inspiré par la foi en l'homme.

Joseph Roger de Benoist

Editions Karthala, Paris, 1989, 342 p., 130 F.

La Cathédrale de la rizière. 450 ans d'histoire de l'Eglise au Cambodge

par François Ponchaud

La Forêt des stèles. Mutations de la vie en Chine depuis la mort de Mao

par Jean Charbonnier

Les deux prêtres des Missions Etrangères de Paris ont été les témoins et les acteurs de ces pages d'histoire chrétienne, avant de rédiger leur livre.

Le Cambodge est un pays recru d'épreuves depuis les convulsions de la péninsule indochinoise, et l'action sanglante des Khmers rouges de Pol Pot. A vrai dire, le territoire cambodgien était déjà tirailé, au xviii^e siècle, entre les « avaleurs de terre » vietnamiens à l'est, et les « protecteurs » siamois à l'ouest. Au siècle dernier, le peuplement chrétien fut davantage le fait d'immigrants catholiques vietnamiens ou chinois. Avant 1914, on comptait seulement 10 % de Cambodgiens dans les 35.000 chrétiens du pays. La tendance était alors de regrouper les familles catholiques en villages distincts. C'était les isoler des réalités khmères, et cela ne pouvait favoriser la montée d'un clergé cambodgien (pp. 84-98). L'indépendance politique (1953) et le Concile du Vatican (1962-1965) ont accéléré la prise de conscience d'une nécessaire « khmémisation ». Le premier prêtre du pays est ordonné en 1957, et le premier évêque autochtone, Mgr Joseph Chhmar Salas sera sacré le 14 avril 1975, tandis que les Khmers rouges encerclaient déjà Phnom Penh. Le 17 avril, les troupes de Pol Pot entrent dans la capitale.

Mgr Salas en est sorti dès le 18 avril, emmené en camp de travail forcé. Il y mourut de misère en 1977, à l'âge de 39 ans, n'ayant eu d'autre cathédrale que la rizière des travaux forcés. « Si le grain de riz tombé en terre... » Les derniers chapitres du livre se lisent comme les Actes des Apôtres et des martyrs.

La même espérance se dégage du livre du Père Charbonnier, qui rend compte de l'évolution de la Chine depuis la mort de Mao (1976). L'A., bon connaisseur des réalités chinoises depuis trente ans, a pu parcourir cet immense pays au cours de neuf voyages-tournées qui s'échelonnent de 1983 à 1989, après un premier contact dès 1977.

La lecture de ces pages est pleine d'intérêt, non seulement sur le plan religieux, mais aussi pour le regard sympathique porté sur les gens et les coutumes de ce vaste pays qui dépasse le milliard d'habitants. Le livre était sous presse lorsque le vent de mai 1989 a soufflé sur la place Tien An Men. L'A. a pu ajouter un épilogue, saluant les aspirations profondément humaines des jeunes de Pékin, la valeur de leur quête de justice et de vérité, leur courage et leur sacrifice qui « se sont heurtés aux pesanteurs de leur propre civilisation ». Déjà, dans les pages du livre, après la description d'une célébration de Pâques en l'église de Taiyan (province du Shanxi), l'A. concluait : « Quelles que soient les barrières politiques et les lancœurs idéologiques, rien ne peut arrêter la force d'un peuple en prière » (p. 51).

Espérons un autre livre, sur les mutations en Chine depuis l'été 1989. La longue marche n'est pas finie...

Etienne Desmarescaux

*La Cathédrale... 240 p. + illustr. 120 F.
La Forêt des stèles, 178 p., 92 F.
Editions Le Sarment/Fayard, 1990 et 1989.*

**Je soulèverai le monde.
Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face**

par Marie-Pascale Ducrocq

Réédition d'un ouvrage simple et bien documenté, augmenté d'un chapitre sur la souffrance et d'un chapitre sur « Thérèse icône de Marie ».

On se trouve toujours encouragé dans la confiance en Dieu, au contact de cette âme missionnaire, qui désire « aimer Jésus plus qu'Il n'a jamais été aimé ».

Elle fait sienne le principe d'Archimède, imaginant qu'il pouvait soulever le monde si on lui donnait un point d'appui. Thérèse s'est pleinement confiée à la révélation de Jésus : Dieu est Amour. Sortant de l'égoïsme qui nous est naturel, elle a constamment utilisé le levier du oui aimant. C'est la voie de la confiance, avec ses exigences au jour le jour.

E.D.

Mediapaul 1988, 176 p., 69 F.

**Les années Sankara.
De la révolution à la rectification**

par Bruno Jaffre

Les documents sur le Burkina de ces dernières années sont assez rares, et il est difficile d'y voir clair. Aussi cet ouvrage pourrait être précieux. Mais il ne faut en attendre que ce qu'il peut donner. L'A. n'est ni un sociologue, ni un politologue, mais un journaliste bien informé et fortement orienté.

Un chapitre d'introduction place le terrain où se situent ces événements, en rappelant les différents facteurs qui interviennent de manière complexe, facteurs particulièrement développés au Burkina qui a bénéficié de plusieurs époques de « démocratie relative » plus poussée que les pays voisins.

– Les partis politiques multiples, surtout le RDA (rassemblement démocratique africain, désapparenté du PCF en 1950); le PAI (parti politique africain de l'indépendance, courant communiste créé dès 1963 et prolongé dans son rayonnement par la LIPAD (ligue patriotique pour le développement); le courant social démocrate du professeur Joseph Ki Zerbo paraît beaucoup moins important.

– Les syndicats divers, suffisamment puissants pour avoir largement participé à renverser à plusieurs reprises le régime établi.

– L'armée et sa politisation progressive.

– Les mouvements révolutionnaires, certains n'étant que des groupuscules d'intellectuels, d'autres comme le ROC (rassemblement des officiers communistes) ayant la force des armes. Mais de beaucoup le plus important

est le PAI, parti politique organisé dont l'influence est largement multipliée par le LIPAD.

Une première partie rassemble une série de reportages vivants, bien enlevés, évoquant la situation actuelle telle qu'elle est vécue, à la capitale, au Sahel, dans un village du S.O., dans le monde du travail, dans un ministère. Ils sont particulièrement intéressants, c'est du bon journalisme, mais pour une analyse scientifique, les deux numéros 20 et 33 de «Politique africaine» (Karthala) paraissent indispensables.

L'A. s'efforce ensuite de faire le bilan des tâches accomplies ou tentées durant les quatre premières années de la RDP (révolution démocratique populaire) 1983-1987, jusqu'à la mort de Sankara. Il traite de la santé, de l'alphabétisation et de l'enseignement, de la culture propre au Burkina traditionnel et moderne, de la femme, de la justice, la propriété de la terre et l'agriculture, le logement, la politique économique, la politique internationale. Il aborde la question brûlante des CDR (comités de défense de la Révolution) qui tendent à quadriller (de façon démocratique ou partisane?) l'ensemble du pays. Tout en admettant qu'ils ont été l'occasion de règlements de comptes politiques, il leur reconnaît un rôle de défenseurs de la révolution et d'éducateurs de la démocratie, mais souligne que les jeunes militants étant sans ressources, les abus peuvent être nombreux.

Ce bilan, tel que le présente l'A., paraît «globalement positif», mais une réflexion plus critique serait sûrement à faire (on la trouvera dans «Politique Africaine»). Il faudrait comparer avec ce qui avait été fait en Haute-Volta auparavant, et également dans les pays voisins, spécialement ceux qui ont été «révolutionnaires» avant le Burkina. Surtout, il faudrait attendre plus longtemps pour apprécier les résultats réels, tout n'est pas également valable ou prometteur.

En annexe, l'A. reproduit un discours de Sankara adressé aux femmes (8 mars 1987). Il est très beau et éloquent, ce qui nous fait percevoir un aspect important de Sankara. Il n'est pas seulement celui qui récite l'idéologie marxiste-léniniste de façon presque orthodoxe, ni l'officier habitué au commandement et naturellement porté au volontarisme et à l'autorité quelque peu unilatérale et expéditive. C'est un homme animé d'un profond souffle humanisant, moral et moralisant, proche en

un sens de l'Évangile, plus proche par là du jeune Marx que du marxisme classique, léniniste, qu'il soit stalinien, maoïste, albanais... et pourquoi pas aujourd'hui gorbachévien. Il est presque mystique et messianique, un chef charismatique.

L'A. s'efforce enfin de reconstituer le déroulement des faits et d'analyser les facteurs qui ont mené à l'assassinat de Thomas Sankara, le 15 octobre 1987. Il insiste sur ce que les acteurs appellent le «problème organisationnel»; les officiers qui ont pris le pouvoir en 1983 n'ont pas à leur disposition un parti préexistant et légitimant leur action, il leur faut rassembler les masses et les organiser, unifier les mouvements révolutionnaires.

Créés dans ce but, les CDR ont été fort discutés et ambigus, le PAI et les syndicats ne se sont pas laissés domestiquer mais, au contraire, ont plutôt tenté d'imposer leur autorité morale et sociale. Le CNR (conseil national de la révolution) a bien tenté de créer de nouveaux mouvements qu'il pourrait mieux dominer, mais les résultats ont toujours été plus ou moins équivoques; d'autres mouvements, des femmes, des jeunes, des anciens, des paysans ont été essayés mais les résultats sont volontiers qualifiés de «folkloriques». Il faudrait peut-être y regarder de plus près.

Devant cet échec et dans ces manœuvres contradictoires, les divisions se sont multipliées et envenimées entre syndicats, entre militaires, finalement ces derniers ont recouru aux moyens expéditifs, ce qui n'est pas une solution.

L'A. est en sympathie et même en admiration devant Sankara: le dossier volumineux des tâches accomplies qu'il présente en est le signe. Mais il pense qu'il a pu être maladroit dans sa manière d'agir, et qu'il devait s'effacer... «On l'a effacé», ce qui n'est pas la même chose.

Finalement, on a l'impression que l'A. pense que toutes les difficultés sont venues du fait que ce sont des militaires qui ont pris le pouvoir. Ils ont agi en militaires, n'ayant ni la manière ni la science... alors que le PAI et la LIPAD avaient l'expérience, l'organisation, la manière, dont les militaires ont manqué.

Armand Guillaumin

l'Harmattan, 1989, 300 p.

livres reçus à la rédaction

Le Niger. Chroniques d'un Etat. Politique Africaine n° 38. Karthala 1990. 75 F. — Le Niger (1.267.000 km² et 7 millions d'habitants, dont 450.000 Touaregs) a commencé son indépendance (1960) en régime civil, avec Hamani Diori. Celui-ci fut destitué en 1974 par le pouvoir militaire (Seyni Kountché 1974-1987; et Ali Seybou depuis 1987). Une constitution, une assemblée nationale élue en décembre 1989 créent à nouveau un Etat de droit. La nécessaire libéralisation politique appelle plus que jamais la collaboration entre militaires au pouvoir et civils dans l'action économique. Divers articles, dont trois préparés par Abdoulaye Niandou-Souley, Souleymane Abba et Kiari Liman Tinguir, présentent les réalités fondamentales de ce vaste pays s'élevant progressivement en patrie pour des ethnies dont aucune ne se limite au territoire national (Haoussas, Djermas, Peuls, Kamouris, Touaregs...). La population et l'activité rurales restent prédominantes malgré le développement des villes; la chefferie traditionnelle continue son rôle de régulateur, les commerçants sont puissants, une classe d'enseignants et d'étudiants se développe, des syndicats se forment, une petite bourgeoisie citadine apparaît. L'exploitation du minerai d'uranium (Arlit) a donné un coup de fouet à l'économie du pays dans les années 1970, mais la retombée des prix du pétrole a diminué la demande d'uranium et donc les ressources du pays, qui développe timidement son potentiel agricole.

Un cahier fort utile pour approcher la connaissance du Niger, voisin de l'énorme Nigeria aux 110 millions d'habitants.

Au plus profond de l'Afrique. Le Rwanda et la colonisation allemande, 1885-1919, par Gudrun Honke. Peter Hammer Verlag, Föhrenstr 33-35 Postfach 200415, D-5600 Wuppertal 2. 1990, 163 p.

— Avec ses 60 pages de photos d'époque, ses cartes et ses 6 articles, cet ouvrage met à la disposition du public francophone les archives allemandes concernant l'état du Rwanda, son exploration, les péripéties du contact interculturel et les débuts des missions catholiques (Pères Blancs) et protestantes (Béthel). Deux historiens rwandais et deux ethnologues allemands analysent avec précision les implications politiques, culturelles, sociales et économiques de cette première découverte. Impossible de considérer la mission d'une façon purement religieuse et surnaturelle, dans un tel contexte; mais nécessité de la situer dans une anthropologie analysant ce qui se passe quand commence à se réaliser une universalisation civilisationnelle.

Le sang, mythes, symboles et réalités, par Jean-Paul Roux. Paris, Fayard, 1988, 407 p.

Anthropologie du sang en Afrique. Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte-d'Ivoire, par Michèle Cros. Paris, l'Harmattan, 1990, 298 p. — Deux ouvrages d'anthropologie culturelle sur le thème du sang. Le premier, œuvre d'un spécialiste des cultures d'Asie centrale, est plus général et poursuit la thématique du sang à travers cultures et religions de l'antiquité à nos jours. Le second est une monographie intensive qui veut cerner les logiques culturelles et sociales que les Lobi édifient autour du sang: les rapports de la personne à son corps et aux maladies qui en affectent le sang, les relations de pouvoir entre hommes et femmes, les premiers ayant la gestion du sang sacrificiel et guerrier, les secondes en tant qu'affligées de menstres dangereuses, étant aussi maîtresses de la procréation. Le thème du sang conduit ainsi aux réalités essentielles de la vie, de la société, de la religion. Il donne à penser et à frémir. Son importance est centrale en christianisme (mystère de la Rédemption) et on ne peut que souhaiter que les théologiens des «Jeunes Eglises» soient très attentifs à la signification viscérale et pas seulement intellectuelle du sang.

Front Populaire Ivoirien. Proposition pour gouverner la Côte-d'Ivoire. Introduction de Laurent Gabgo. L'Harmattan, 191 p., 95 F. — Parti clandestin, le FPI veut montrer sa crédibilité par un plan de gouvernement qui aborde les secteurs des libertés, des productions économiques, de l'enseignement, de la santé, des relations internationales. Il n'y a pas de critique de l'Etat comme tel, mais seulement de l'Etat ivoirien tel que dirigé par le Président actuel. Le rêve d'une fédération des Etats Ouest-Africains et de l'enseignement des langues nationales continue à hanter les esprits. Après avoir tenté de tout résoudre par le parti unique, on peut essayer le pluripartisme. Les hommes restent ce qu'ils sont, il faudrait songer au changement des mentalités, celles des privilégiés d'abord.

Serviteurs de votre joie. Méditations sur la spiritualité sacerdotale, par le cardinal J. Ratzinger. Fayard 1990, 120 p., 65 F. — Recueil de six homélies données par Joseph Ratzinger, la première en 1962, sur le thème du Semeur avec l'espérance qu'il y a toujours des grains qui mûrissent. Les quatre suivantes ont été données en 1986, sur les thèmes évangéliques: «Suis-moi». — «Et beaucoup se réjouiront». — «Je vais pêcher». — «C'est le Seigneur». Le livre s'achève par une conférence sur la spiritualité sacerdotale et la nécessité de garder le sens du sacré. La pensée du cardinal est précise, se situant sur un tout autre registre que celui où évoluent les maîtres du soupçon ou de l'absurde. Suivre Jésus, c'est déjà entrer dans la Joie.

L'annonce du bonheur. Vie et Béatitude, par Pierre Talec. Paris, Le Centurion, 1988, 254 p., 89 F. — La première partie du livre commente les Béatitudes, en les situant dans leurs racines bibliques et dans le sillage du Christ ressuscité. Vient ensuite l'application dans les situations vécues: solitude, détresse, peur de la mort, soif de justice, besoin de dignité, et encore l'amitié, l'enfant et la famille, la nécessité de la fête. C'est parfois

un peu long, malgré les anecdotes et les exemples. C'est parfois un peu court, par exemple sur l'amitié, quand le propos s'étend sur la complicité «avec toutes les musiques de l'existence, avec tous les parfums de l'océan». L'amitié, c'est plus!

L'A. a voulu aider à prier les Béatitudes, et à en vivre.

Pauline Jaricot. «J'étais si vivante de ma propre vie...», par G. Naidenoff, Editions Mediaspaul, 112 p. illustr., 54 F. — «Je suis née avec une imagination vive, un esprit superficiel, un caractère violent et paresseux». Fille de soyeux de Lyon, portée à l'élégance et au contentement de soi, Pauline changera à près de 17 ans, en 1816, après une confession/conversion, et elle sera bientôt, selon ses propres termes, «la première allumette pour allumer le feu», le feu d'une charité agissante pour les œuvres missionnaires, par la collecte du sou hebdomadaire en 1819, et par le développement d'une Association officielle à partir de 1822.

Merveille d'une initiative simple et féconde, non sans les épreuves et contestations, humiliations, abandons, voire escroqueries autour d'elle.

Pain de vie, pain des pauvres, par Pascal et Marie Annick Pingault. *Le Sarment/Fayard*, 202 p., 98 F. — Dans la préface, Jean Vanier présente ce livre comme le cri d'espérance des pauvres, l'histoire de pèlerins et de voyageurs qui ont retrouvé un sens à la vie, l'invitation à suivre le regard de Jésus, tellement attentif aux petits et aux pauvres. Récits et témoignages vécus.

Les Lamennais, deux frères, deux destins, par Louis Le Guillou.

Grignon de Montfort, un aventurier de l'Évangile, par Louis Perouas. Editions Ouvrières, Paris 1990, 110 p., 72 F. chaque volume. — Biographies courtes, mais substantielles et très lisibles, de la collection Mémoires d'hommes/Mémoire de foi.

Les Lamennais, deux frères prêtres, dont l'adolescence a été vécue pendant la révolution, et la jeunesse pendant le 1^{er} Empire. L'aîné, Jean-Marie (1780-1860) a fondé une congrégation de frères enseignants, pour suppléer au manque d'instituteurs dans les campagnes de sa Bretagne natale. Aujourd'hui, 1.500 frères de Ploërmel œuvrent dans 21 pays des cinq continents.

Le cadet, Féli (Félicité) né en 1782 et mort en 1854, fut un visionnaire qui présentait la nécessité d'une autre présence d'église au monde moderne (1^{er} tome de son «Essai sur l'indifférence» en 1817, un best-seller de l'époque), une présence engagée en faveur de la liberté de tous, de l'indépendance des nations, et du souci prioritaire des pauvres, qui se multipliaient. Il s'est laissé emporter par les remous d'une sensibilité trop émotive, et par la fougue d'un esprit passionné.

Louis-Marie Grignon de Montfort (1673-1716) a approfondi la piété et l'humilité. C'était un original, par rapport à son époque classique d'ordre. Ce «fou de Montfort» comme on le désignait parfois avec un mélange de pitié et d'inquiétude, s'engagea à fond pour les pauvres, d'abord à l'Hôpital de Poitiers, puis à la Salpêtrière de Paris, d'où ceux de Poitiers le redemandaient, «celui qui aime les pauvres». Il fut ensuite l'homme des missions populaires et de la dévotion mariale. Il propose la démarche de consécration totale à Marie. L'enveloppe de son traité marial a pu vieillir, le message reste prophétique.

Bénédictions de la table, par P. Teyssyre. *Chalet* 1990, 40 p., 32 F. — Le chapelain de Lourdes introduit une grande variété de bénédictions de la table, contenues dans le nouveau rituel romain. Livret qui aidera à sortir de la banalité et de la routine, à l'heure où l'on souhaite personnaliser les rythmes les plus familiers.

Sainte Marie, Mère de Dieu, modèle de l'Église. *Textes du*

Magistère catholique et de théologiens, réunis et présentés par Robert Ackermann, Ed. Le Centurion. Coll. Les dossiers de la Documentation Catholique, 267 p., 112 F. — Un classique, avec les textes de Pie XII, Jean XXIII, Paul VI, Jean-Paul II, des conférences (P. Henri Cazelles, Fr. Max Thurian, Cardinal Suenens, Mgr J. Honoré), des réflexions théologiques de niveau œcuménique, et enfin des textes pour l'accompagnement de l'année liturgique avec Marie.

Écrits sous maquis, par Ruben Um Nyobé. *Notes et introduction de J.A. Mbembé. L'Harmattan* 1989, 296 p., 150 F. — Pertinente préface, longuement développée, de A. Mbembé, posant bien le contraste entre la tradition d'abord orale sur cette figure de légende, puis la tradition écrite officielle, enfin l'embaras toujours actuel et non moins officiel sur l'influence exacte du militant de l'Union des Populations du Cameroun (UPC), assassiné en 1958.

Comores: Les défis du développement indépendant, 1975-1978, par Youssouf Said Soilihi. *L'Harmattan* 1988, 160 p. — Bilan, établi à partir d'une thèse de 3^e cycle des Sciences Economiques, sur l'expérience d'une transformation agraire menée aux Comores. Exemple de plus de la difficulté de déconnecter une économie mineure (4 îles, beaucoup de monde, peu de modification des structures sociales profondes) d'une économie antécédente de prise en charge par le tuteur avec son appel aux cultures d'exportation.

Invasion au cœur de l'Afrique, par Jean-Gilles Ganga Zomboui. *L'Harmattan, encres noires*, n° 58, 200 p., 98 F. — Satire du système de la pénétration coloniale en 1890, ce roman, au style alourdi par un excès de préciosité dans la recherche de rimes dans une prose très ordinaire, nous révèle en même temps la faiblesse de la primitive organisation tribale, et les misères engendrées par le cloisonnement en ethnies rivales.

■ **LES ÉDITIONS L'ÉPIPHANIE** continuent de publier d'excellentes plaquettes (petit format, belle lisibilité, textes concrets et pratiques) sur des sujets divers, pour aider à la pastorale ou à la spiritualité.

De Jacques Loew: La prière à l'école des grands priants. 1 – Ancien Testament (Abraham, Jacob, Moïse, David, Les Anawim);
La prière à l'école des grands priants. 2 – Nouveau Testament (Jésus, Paul, Marie, l'humilité des saints...).

De Jean Peeters: Les sectes, un défi à l'évangélisation.

Du Synode des Evêques 1971: La Justice dans le monde. Document final.

Du Rassemblement œcuménique de Bâle (1989): Paix et Justice pour toute la création.

Du Rassemblement œcuménique de Séoul (1990): Paix et Justice pour toute la création.

Autres publications, en format livret (14,5 × 20):

- Le Père Damien, identifié aux plus pauvres, par Ed. Brion et Gaston Garaeta Yori.
- Dialogue, chemin de communion, par Suzel Gérard et Pierre Lefebvre.
- Guide méthodologique pour une formation au dialogue (pour animateurs de groupe).
- Devenir Eglise ensemble. Petites communautés chrétiennes, par F. Lobinger.
- Chrétiens provoqués au courage prophétique, par José Mpundu.
- Tooto (signifie « Etoiles ») en langue Ohindo – Zaïre pour enfants: formation de base.
- Prions pour le monde entier. Intentions de prière du Pape pour 1991 (96 p.)

Editions L'Epiphanie, BP 724, Limete – Kinshasa (Zaïre).

■ **ALLIANCE N° 73. LA PRIÈRE**

La revue des Foyers Chrétiens propose ce numéro pour répondre au besoin, au goût de la prière, sans en méconnaître les difficultés. Ce numéro recueille des témoignages de l'essor actuel de la prière, notamment en couple et avec les enfants, et fait l'inventaire de ce qui renouvelle et nourrit la prière. Un bon dossier sur la question pour notre temps.

Alliance, 49, rue de la Glacière, Paris 75013. Le numéro: 38 F + 6 F de port (CCP 606800-W Paris).

■ **SESSIONS D'ÉTÉ DU CENTRE ALBERT-LE-GRAND**

Grande variété des thèmes: Une mission ou la mission? – Pauvretés d'aujourd'hui et Evangile-Evangile de Matthieu (ch. 8 à 12). – Le marxisme est-il mort? – Panorama biblique et lecture de la Bible – Chrétiens et Islam en France – Un sacré pour notre temps – L'Eglise morte ou vive? – L'écologie peut-elle fonder une politique?

Centre Albert-le-Grand – BP 0105 – 69591 L'Arbresle Cedex

■ **MISSION POUR LE TROISIÈME MILLÉNAIRE.** Cours de missiologie par correspondance (UPM) programme 1992:

L'activité missionnaire de l'Eglise (D.P. Giglioni)

La mission de l'Eglise et les religions non chrétiennes (D. Acharuparambil)

Animation missionnaire des communautés ecclésiales (Mario Bianchi)

Vocation missionnaire aujourd'hui (F. Pavese)

Spiritualité missionnaire (Mgr E. Bifet)

La formation missionnaire des prêtres, à la lumière du Synode des Evêques de 1990 (Mgr J. Saraiva Martins)

Union Pontificale Missionnaire. Secrétariat, 1, Via di Propaganda – I. 00187 Rome

■ **GUIDE SAINT-CHRISTOPHE 1991.** L'édition nouvelle présente 632 lieux d'accueil d'inspiration chrétienne, en France et à l'étranger, pour jeunes et adultes, pour groupes d'enfants, pour personnes âgées ou handicapées.

Association Saint-Christophe, 277, rue Saint-Jacques, 75256 Paris (Cedex 05) – 248 p., 100 F.