

## Actualité missionnaire

- *Chrétienne en politique*
- *Réseau ecclésial panamazonien*
- *Entre politique et mystique*

## Dossier

*Être de plusieurs religions*

## Chroniques

- *Religieuses SMNDA en chapitre*
- *Un siècle de réflexion sur la mission*



**Prochain dossier**

***À la recherche de la vérité...***

**SPIRITUS : 12 €**

SPIRITUS 229 ISSN 0038-7665

*Être de plusieurs religions ?*



2017

# SPIRITUS

Revue  
d'expériences  
et de recherches  
missionnaires

**Dossier**

**Être**

***de plusieurs religions ?***

N° 229  
Décembre 2017

## *Édito : Un champ qui ne cesse de s'élargir*

### **Actualité missionnaire**

Jaklin Pavilla

#### **Chrétienne en politique**

391

Il n'a jamais été aisé de s'engager en politique sans perdre de vue de fermes repères éthiques et spirituels. C'est l'intérêt de ce témoignage peu commun de montrer comment cela peut se réaliser concrètement quand il faut exercer une responsabilité dans la gestion municipale d'une ville particulièrement cosmopolite avec ses richesses, mais aussi ses multiples tensions ; on peut y voir comment cet engagement se nourrit de la foi chrétienne.

Sidnei Marco Dornelas

#### **Les défis de la mission en Panamazonie. Naissance du Réseau ecclésial panamazonien (REPAM)**

399

La Panamazonie, c'est le bassin de l'Amazone qui se répartit sur neuf pays d'Amérique latine. Né en 2014, le REPAM a été envisagé dès 2004 comme une plateforme de mutualisation d'efforts en vue de mieux coordonner la mission de l'Église sur cet immense territoire. Le Réseau s'est rapidement développé pour faire face à de multiples défis : les impacts du changement climatique, la situation des peuples autochtones, l'urbanisation, etc.

Christian Salenson

#### **Le dialogue entre politique et mystique**

409

Politique et mystique apparaissent à beaucoup comme deux domaines qui n'ont pratiquement rien en commun : l'un relèverait d'une transformation de la société, l'autre d'une forme de « retrait » par rapport à elle. L'auteur plaide au contraire pour une complémentarité nécessaire et féconde entre ces deux dimensions d'un même engagement. Il s'appuie notamment sur les recherches et initiatives de Christian de Chergé, moine de Tibhirine.

## **Dossier : Être de plusieurs religions ?**

Dennis Gira *et al.*

#### **Se nourrir du Christ et du Bouddha : une expérience à accompagner**

417

Le bouddhisme est une des voies religieuses qui attire nombre de chrétiens et dans laquelle ceux-ci s'investissent à des degrés divers. Inversement, mais dans une moindre mesure, il y a aussi des bouddhistes qui sont attirés par la voie chrétienne. Pour évoquer ces situations, ainsi que les questions qu'elles

soulèvent, Dennis Gira a fait appel à quatre personnes ayant une expérience dans ce domaine : Jacques Scheuer, Claire Ly, Éric Vinson et Lama Jigmé Thrinlé Gyatso. Il introduit ce petit ensemble où, tour à tour, chacune de ces quatre personnes présente quelques réflexions majeures sur ces situations.

Rojan Sebastian

**Sur la frontière entre deux univers religieux**

433

Dans l'Etat de l'Uttar Pradesh, situé au nord de l'Inde, où la communauté chrétienne est très minoritaire, un groupe significatif d'hindouistes se disent adeptes du Christ sans être baptisés. Sont ici présentés la manière dont ils se situent sur cette frontière entre deux mondes religieux et le type d'accueil que l'Eglise catholique tente de leur aménager. Sont également esquissées les principales questions théologiques que soulève cette situation.

Laënnec Hurbon

**Catholique et vodouisant.**

**Une appartenance religieuse multiple en Haïti**

445

La permanence du culte vodou chez les fidèles chrétiens haïtiens renvoie à une histoire d'esclavage et de colonisation : face à un christianisme imposé, les esclaves ont élaboré une stratégie de résistance où la ferveur chrétienne masquait une quête de libération. Aujourd'hui, le culte vodou relève moins d'une doctrine que d'un héritage : cela reste un lieu de mémoire des luttes passées. Dans l'actuel contexte de pluralisme religieux, ce qui s'impose, c'est plutôt une vigilance visant à garantir une authentique laïcité de l'Etat.

Faustino Teixeira

**Le rythme enchanté des religions au Brésil :  
la question du syncrétisme**

455

Dans un contexte de monde « enchanté » et de communication spirituelle multiforme entre le visible et l'invisible, par exemple dans le candomblé, l'espace religieux brésilien connaît une profonde mutation : un recul des institutions et une complexification croissante des appartenances religieuses. Le syncrétisme n'a pas à y être perçu nécessairement comme confusion ou dégradation, mais plutôt comme redéfinition permanente de l'identité au contact du monde réel. C'est l'aspect positif d'une double appartenance.

Elochukwu Uzukwu

**Vivre et mourir en chrétien**

**Rite gestué et dramaturgie de mort-vivant**

466

Au sein du groupe Igbo du Nigéria, la communauté chrétienne catholique est très vivante. En même temps, nombre de traditions locales ethniques et familiales ont gardé jusqu'à aujourd'hui une grande place. Des éléments de l'expérience familiale personnelle de l'auteur lui fournissent l'occasion de développer une réflexion sur la capacité de la foi chrétienne à assumer une part des conceptions et des pratiques religieuses traditionnelles igbo.

Benjamin Akotia

**L'hospitalité culturelle des chrétiens d'Afrique**

477

En Afrique subsaharienne, en particulier à l'ouest du continent, il n'est pas rare que des chrétiens de diverses confessions circulent volontiers de l'une à l'autre. Cela peut être pour participer tout simplement au culte dominical, ou bien à l'occasion d'événements familiaux ou encore dans le cadre d'une recherche de quelque guérison ou bienfait spirituel. L'auteur examine ici les motivations de ces pratiques et propose quelques réflexions qui interrogent la position des Eglises à l'égard de cette circulation de fidèles.

## Chroniques

Marie-Christine Rousseau

### **Chapitre général des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (SMNDA)**

489

Un des défis de ce chapitre a été de savoir comment répondre aux appels de la mission actuelle, faisant place aux aspirations des jeunes professes, tout en prenant en compte la réalité démographique des groupes vieillissants.

Ce compte rendu résume les grandes orientations du chapitre ; entre autres : mettre en valeur la richesse des diversités internes à l'Institut ou bien encore s'ouvrir à des collaborations avec d'autres acteurs de la mission.

Christian Tauchner

### **Un siècle de transformations de la mission et de la missiologie**

496

Il est incontestable que la réflexion sur la mission chrétienne doit beaucoup aux théologiens du monde germanique, tant au sein des Églises issues de la Réforme que de l'Église catholique. D'où l'intérêt de la revue allemande ZMR dont le volume n° 100 a vu le jour en 2016. Ses dossiers ont pris part aux grands moments de cette réflexion au cours du siècle écoulé.

## Livres

### **Recensions**

503

Achiel Peelman, *La communion des saints. Approche chrétienne et amérindienne.*

Jean-Marie Marconot, *La Bible et les écrivains.*

Tiziano Tosolini (ed.), *God between the lines.*

Bernardo Colmenares Gómez (ed.), *Nouveaux visages de la Mission.*

*Du « sens unique » à l'échange entre Églises locales !*

### **Table du tome LVIII – 2017**

511

## Double appartenance religieuse ?

Quand nous prenons le risque de parler d'une double appartenance au sens d'une synthèse inédite entre les valeurs positives du christianisme et celles d'une autre religion, c'est avec la certitude que les valeurs positives d'une religion non chrétienne peuvent avoir été suscitées par l'Esprit même de Dieu. Au contact de l'Évangile, ces semences de vérité et de bonté ne sont pas abolies. Elles peuvent être transformées et même transfigurées, mais elles peuvent être aussi des révélateurs de potentialités au sein du christianisme historique.

Chaque tradition religieuse témoigne d'un *irréductible* dans sa manière de médiatiser l'Absolu, que ce soit dans l'ordre de la médiation, de la compréhension de soi et du monde, des symboles et des gestes du sacré. C'est pourquoi il est sans doute illusoire de rêver ici-bas d'une synthèse ou même d'une complémentarité entre les grands systèmes religieux. C'est justement l'erreur de tous les syncrétismes.

Mais, existentiellement, notre nouvelle identité chrétienne, qui a pour centre de référence absolu Jésus-Christ, peut très bien assumer, en les transfigurant, des attitudes spirituelles, des schèmes mentaux, des ressources symboliques, des rites et des pratiques ascétiques qui relèvent de la tradition religieuse, en continuité avec mon monde vécu ethniquement et culturellement. C'est en ce sens-là que nous sommes autorisés – me semble-t-il – à parler de double appartenance religieuse sans tomber dans la contradiction ou la confusion.

Ces recherches tâtonnantes d'intégration sont le germe et la promesse de figures inédites d'existence chrétienne, qui vérifient la vocation mondiale du christianisme au sein de la diversité des cultures et des religions.

*Claude Geffré, « Double appartenance et originalité du christianisme »  
dans D. Gira et J. Scheuer (dir.), Vivre de plusieurs religions :  
Promesse ou illusion ?, Éd. de l'Atelier, 2000, p. 135-136*

## ***Un champ qui ne cesse de s'élargir***

**E**tre amené à vivre de deux traditions religieuses différentes, c'est un peu comme entretenir une affection, une piété filiale pour des parents malheureusement séparés... Une situation qui a quelque chose de déchirant ! C'est pourtant la perspective qui se présente à un nombre toujours plus grand de personnes du fait de la multiplicité des contacts entre diverses cultures et communautés religieuses : dans deux voies distinctes elles trouvent lumière et nourriture et se demandent comment elles pourraient tourner le dos à l'une d'entre elles. C'est toute la question d'une « double appartenance » ou double affiliation religieuse : dans la mesure où la foi chrétienne est concernée, une même personne peut-elle adhérer à deux « fois » religieuses différentes ? Si oui, jusqu'à quel point ? En quel sens faut-il alors comprendre l'expression « double appartenance » ? Quelles questions cela pose-t-il à la mission chrétienne ?

La question, bien sûr, n'est pas nouvelle. Bien des analyses et réflexions éclairantes ont déjà été menées, comme par exemple celles que rassemble l'ouvrage publié en 2000 par Dennis Gira et Jacques Scheuer d'où est tiré l'encadré ci-contre. Mais de telles situations frontalières tendent à se multiplier. Avec le temps, on en perçoit mieux la complexité tout comme l'impossibilité de se contenter de réponses faciles. D'où l'intérêt de revisiter la question en s'attachant aux situations particulières, qui souffrent mal d'être regroupées sous des considérations générales.

Dans cette multiplicité, on peut tout de même distinguer deux grands cas de figures : celui d'un chrétien qui découvre une autre foi religieuse – ou au moins certains de ses aspects – et cherche à l'intégrer à la sienne propre ; et le cas d'un adepte d'une foi religieuse différente, qui découvre la foi chrétienne, y adhère et cherche à y intégrer sa foi d'origine. Le premier était, pour une part, l'objet du dossier de Spiritus de mars 2017 : « Quêtes spirituelles aujourd'hui ». C'est surtout au second cas que s'intéresse le présent dossier.

*D'un côté, on pourrait dire qu'être chrétien, c'est faire confiance sans réserve à la personne du Christ et trouver en lui son chemin vers Dieu ; il semble alors bien difficile qu'un tel engagement puisse être partagé. D'un autre côté, on peut comprendre que ceux qui découvrent le Christ et sont attirés par lui puissent souhaiter garder le positif de leur héritage ; et cela non seulement sur le plan culturel mais aussi sur le plan religieux, puisque, bien souvent, les dimensions culturelles et religieuses d'une existence humaine sont dans une large mesure inséparables. En ce sens, comme le suggère C. Geffré dans les lignes ici reproduites, l'expression « double appartenance » peut avoir une certaine pertinence. L'attitude juste, équilibrée, n'est pas aisée à trouver, ni surtout à tenir dans la durée.*

*Dans le cadre forcément limité de ce dossier, il nous a paru utile d'examiner la réalité des choses à partir de quelques situations concrètes. Il s'agit, dans chaque cas, d'essayer d'abord de comprendre comment se pose la question pour les personnes concernées, en fonction de leur parcours spécifique. On peut alors engager un discernement à la lumière de l'Évangile et chercher la manière la meilleure, ou la moins mauvaise, pour la communauté chrétienne, d'accueillir la démarche de ces personnes, qu'elles soient encore sur le seuil de l'Église ou déjà engagées en son sein. Y a-t-il d'ailleurs une seule bonne manière de faire ? C'est un vaste champ de la mission qui, sous nos yeux, ne cesse de s'élargir... Les Églises vivant au sein des sociétés pluralistes y sont le plus exposées ; mais aucune n'est à l'abri de ces appels engageant leurs membres à écouter plus attentivement ces personnes avec leur parcours particulier, à leur proposer un accompagnement respectueux et lucide à la fois, à créer un climat communautaire de dialogue et de discernement.*

*Les différentes études de ce dossier nous invitent à considérer tour à tour des situations où des chrétiens ont à vivre la rencontre avec le bouddhisme, des situations mettant en présence de la foi chrétienne des personnes et des groupes enracinés dans l'hindouisme, dans les traditions religieuses du monde de la Caraïbe, du Brésil, d'Afrique subsaharienne. On peut s'attendre à ce que les modalités d'accueil de ces personnes et de ces groupes revêtent des formes assez diversifiées, dont certaines sont suggérées par telle ou telle des présentes contributions.*

*Jean-Michel Jolibois*

## *Chrétienne en politique*

*Jaklin PAVILLA*

**C'**est des Antilles, plus exactement de Guadeloupe, que je suis originaire. Mon mari et moi avons deux grands enfants et habitons à Saint-Denis, au nord de Paris, depuis plus de trente ans. J'ai toujours été engagée dans la vie associative : association de parents d'élèves, amicale des locataires, Action catholique des enfants (ACE), une association culturelle... C'est dans le cadre de ces engagements que le maire de l'époque, Didier Paillard, m'a demandé d'être sur sa liste lors des élections municipales. J'ai été élue en 2008. Maire-adjointe, j'étais en charge de la vie associative, des personnes âgées et retraitées ainsi que de la Mémoire. Après ma réélection en 2014, le maire m'a confié la délégation des Solidarités et le développement social. En décembre 2016, le nouveau maire élu, Laurent Russier, m'a demandé de devenir sa première adjointe. Il m'a confortée dans ma délégation et y a rajouté la responsabilité du quartier Grand Centre-ville.

### **Le milieu humain**

Du point de vue de la population, Saint-Denis est la commune la plus importante du département de la Seine-Saint-Denis. Elle a atteint 110 000 habitants en 2014<sup>1</sup>. En ce qui concerne le revenu des

---

<sup>1</sup> Source : Insee, RP2014, exploitations principales.

habitants, c'est une des villes les plus pauvres de France : elle se situe en troisième position après Aubervilliers et Roubaix. La population est reconnue comme étant en grande précarité avec de plus en plus de personnes âgées vivant au-dessous du seuil de pauvreté. Le taux de chômage global est de 23 % ; mais, dans certains quartiers, il peut atteindre 35 % chez les jeunes.

Toutefois cette ville a aussi des atouts. Elle est jeune : 47 % de la population a moins de trente ans. C'est une ville cosmopolite avec cent trente nationalités se côtoyant au quotidien. Et, surtout, Saint-Denis reste une ville de résistance. Le tissu associatif est très riche et constitue encore un contre-pouvoir important. Environ 1 250 associations sont enregistrées à la Préfecture et près de cinq cents sont actives. Nous observons toujours une grande solidarité entre les gens. Enfin, c'est une ville conduite par des élus communistes depuis plus d'un demi-siècle. Cela a forcément laissé des traces et engendré une relation ambiguë, voire très paternaliste, avec des habitants qui attendent tout de la municipalité.

## **Comment je vis cette responsabilité**

D'abord en étant très humble : je m'appuie, en interne, sur les collaborateurs et, en externe, sur les habitants ainsi que sur le tissu associatif, même si parfois celui-ci peut être rude avec les élus. Je m'efforce toujours de jouer la carte de la vérité avec les habitants qui nous ont élus. Ceux-ci sont capables d'adhérer aux choix que prend une collectivité à condition que ces choix leur soient bien expliqués.

J'ai en charge les solidarités et le développement social, ainsi que le Centre communal d'action sociale (CCAS). Cette responsabilité me fait toucher du doigt la situation des personnes les plus démunies. Celles qui frappent à la porte du service social n'arrivent pas à faire face à leurs dépenses cumulées : celles-ci augmentent plus vite que leurs ressources. Par ailleurs, on constate un surendettement croissant chez les familles. Le plus difficile, c'est lorsqu'une personne ou une famille cumule plusieurs précarités : alimentaire, énergétique, financière. C'est pourquoi, il

est important que les personnes puissent avoir accès aux différents droits. Des aides existent, mais les personnes ne le savent pas toujours. Devant toutes ces difficultés, les personnes tendent à s'enfermer et à s'isoler.

Force est de constater que les personnes qui rencontrent ces difficultés sont souvent des personnes migrantes qui, en plus de leur difficultés matérielles, doivent surmonter des barrières comme celle de la langue ou encore des conceptions culturelles ou religieuses différentes de la leur.

## **Un travail de médiation**

Comme élue, je m'efforce de tenir deux axes. D'abord, être attentive aux agents avec qui je collabore, depuis le directeur du service jusqu'à l'agent d'entretien : je dois leur permettre de bien comprendre les orientations politiques prises par le bureau municipal pour qu'elles puissent être mises en œuvre de façon satisfaisante. Par la suite, je dois sans cesse les encourager pour qu'ils se sentent reconnus et respectés dans leur travail, pour qu'ils soient en mesure d'accueillir les concitoyens et de répondre à leurs besoins.

Le second axe : répondre aux demandes des habitants. Lorsqu'on peut donner une réponse positive tout le monde est content. Personnellement, quand j'arrive à débloquer une situation – obtenir un titre de séjour pour une personne malade, éviter une expulsion, mettre à l'abri une femme victime de violences conjugales – cela me réjouit et donne du sens à mon engagement. Mais il n'est pas toujours possible de répondre positivement à la demande de la personne. En général, c'est le service qui suit les dossiers. J'interviens lorsque l'administré n'est pas d'accord avec la réponse apportée. Je fais donc souvent des médiations entre l'administré et les responsables de service pour expliquer le choix qui a été fait. C'est pour cela que nos responsables de service doivent être de vrais collaborateurs. Nous devons travailler dans une grande confiance et transparence parce que ce sont eux qui sont en contact direct avec les personnes et mettent en œuvre les orientations de la municipalité.

## **Mettre au centre la personne en difficulté**

Souvent, lors de ces rencontres, des situations se débloquent simplement parce qu'on a pris le temps de s'asseoir, de parler, de s'écouter. En général, j'ouvre l'entretien en mettant un cadre : « Nous ne sommes pas là pour vous juger, mais pour comprendre la situation et voir comment avancer ensemble ». Les conditions de travail des agents – charge de travail, manque d'effectifs, gestion permanente des conflits – les empêchent d'accorder aux gens ce temps d'écoute en profondeur ; c'est pourquoi, je privilégie ces moments-là.

Je reste marquée par cette femme qui, un jour, m'a demandé un rendez-vous. Elle voulait changer d'assistante sociale. Durant tout l'entretien, elle pleurait en disant : « Vous me parlez comme si j'étais une enfant. Chaque fois que je viens au service social, je ressors avec un mal de tête, vous ne faites que me rabaisser... ». Quand elle a eu fini de s'exprimer, et après que l'assistance sociale a donné son point de vue, j'ai repris la parole en lui expliquant nos difficultés en interne, mais aussi en lui demandant pardon pour l'institution. Moment très délicat car je devais à la fois éviter de discréditer l'agent et préserver la dignité de la personne. À la fin de la rencontre, cette femme m'a remerciée et a embrassé son assistante sociale.

Pendant tout entretien de ce genre, je tâche de garder une attitude bienveillante et fraternelle ; ce que notre société a perdu. Neuf conflits sur dix trouvent une solution quand on met la personne en difficulté au centre de nos préoccupations.

Même si ce n'est pas tout à fait le rôle d'une élue, je donne de l'importance à ces rencontres. Nous sommes dans une société où dialoguer est devenu difficile. Souvent, dans les institutions, le ton monte rapidement. Nous nous sommes accoutumés à une certaine agressivité. Il me semble important que la parole soit donnée dans un cadre tel que celle-ci puisse être libératrice. Vu le contexte politique dans lequel nous vivons actuellement – méfiance réelle de la population envers les politiques, manque d'exemplarité de certains élus –, ce travail de proximité me paraît nécessaire pour regagner la confiance de nos concitoyens.

## Une grande diversité humaine à accueillir

Je ne suis encartée dans aucun parti politique ; je viens de la société civile. Toutefois, je partage des valeurs fortes avec le Parti communiste français. Sur la question, par exemple, de l'accueil des personnes étrangères, je trouve personnellement que c'est le seul parti qui diffuse un message clair. Les responsables politiques locaux de Saint-Denis essaient d'organiser pour les habitants de la ville une vie aussi harmonieuse que possible, compte tenu de leurs diversités sociales, culturelles et religieuses. Même si cela ne plaît pas à tout le monde, ils affichent clairement que Saint-Denis est une terre d'accueil, quelle que soit l'origine ou la religion des personnes. C'est un choix politique. Cette ville s'est forgée à travers l'arrivée répétée de vagues d'immigration.

À mon sens, l'expression employée, « une ville pour tous », n'est pas un slogan, même si je reconnais que le sujet ne fait pas l'unanimité sur la ville. Ma conviction est que toute personne est un être humain, une créature de Dieu, un enfant de Dieu : « Dieu ne fait pas de différence entre les hommes ; quelle que soit leur origine, leur religion, quel que soit leur statut social, il accueille les hommes qui l'adorent et font ce qui est juste » (Ac 10, 34). Si Dieu ne fait pas de différence entre les hommes et si je suis disciple de Jésus, je dois tout mettre en œuvre pour qu'aucun humain ne perde jamais sa dignité.

Sur le plan culturel, la ville possède une grande tradition, portée d'ailleurs en partie par le tissu associatif. Des associations apprennent de plus en plus à travailler ensemble pour contrer le repli sur soi et continuer à créer du lien social. Depuis quarante ans, une vingtaine d'associations organisent la Quinzaine antiraciste et solidaire. Dans notre ville, de grandes associations comme le MRAP (Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples), la Ligue des droits de l'homme, mais aussi des associations plus récentes comme la Coordination 93 de lutte pour les sans-papiers, ou encore l'association que préside mon époux, le CM98<sup>2</sup>, préparent et animent cette quinzaine avec le même

---

<sup>2</sup> Le Comité Marche du 23 mai 1998 (CM98) est une association mémorielle antillaise ayant trois objectifs : réhabiliter, honorer et défendre la mémoire

objectif : sensibiliser l'opinion publique sur nos possibles préjugés susceptibles de blesser l'autre sans qu'on s'en rende compte. Il s'agit aussi de montrer la solidarité et la détermination d'une grande partie des habitants qui refusent des idées de haine, de mépris de l'autre. La ville apporte son soutien financier et logistique à la réalisation de ce panel d'initiatives. Ce sont toujours de beaux moments conviviaux qui donnent de l'énergie pour continuer à avancer et pour faire reculer le racisme.

## **Faire naître une identité commune et la consolider**

Notre ville est composée de résidents de plus de cent trente nationalités. Il est important d'offrir un cadre permettant de partager des histoires collectives et aussi personnelles, de se raconter, de mieux se connaître. Notre pays s'est construit sur de belles histoires, mais aussi sur beaucoup d'histoires douloureuses. L'appropriation des mémoires dionysiennes par l'ensemble de la population est un élément de construction du « vivre ensemble ». Pour que puisse naître et se consolider une identité commune d'appartenance à la ville, il est essentiel de l'ancrer dans la pluralité des groupes humains qui font la richesse de notre ville.

Nous devons aller encore plus loin : apprendre à lutter ensemble. J'ai eu la joie et la fierté de porter la délégation de la Mémoire qui, chaque année, met en musique une journée « Partage des mémoires ». Le concept de cette journée est de permettre à plusieurs communautés de raconter chacune aux autres ce qui fait sens pour elle et de chercher ensemble ce qui nous unit aujourd'hui. Nous sommes aidés par des historiens, des sociologues. En 2009, avec des chercheurs, nous avons organisé un colloque à l'Université Paris-VIII sur le thème « Quel travail de mémoire, pour quelles sociétés<sup>3</sup> ? »

---

des victimes de la traite négrière et de l'esclavage des anciennes colonies françaises ; faire connaître l'histoire de la traite négrière et de l'esclavage colonial, ainsi que les spécificités des sociétés post-esclavagistes ; participer aux luttes contre toutes les stigmatisations et discriminations de populations du fait de leur origine, genre, culture, religion ou de leur histoire.

<sup>3</sup> Voir *Migrations Société* (revue du CIEMI - Centre d'information et d'études sur les migrations internationales) n° 138, décembre 2011.

## **Nous donner les moyens de vivre la laïcité**

En ce qui concerne la prise en compte des différentes religions, cela reste plus délicat, même si la conception de la laïcité est claire pour la ville. Elle est régie par une loi que tout le monde connaît, celle du 9 décembre 1905, qui garantit la séparation des pouvoirs politiques et religieux. C'est une bonne chose. Des hommes et des femmes se sont battus pour obtenir cette loi. Je pense que personne ne la remet en cause aujourd'hui. Ce principe de laïcité garantit la neutralité de l'État et surtout la liberté de culte. Parallèlement, il affirme la liberté de conscience. Lors de mon premier mandat, comme maire-adjointe en charge de la vie associative, j'étais attentive aux associations ayant un caractère religieux ; je le reste aujourd'hui encore. Nous les soutenons en mettant à leur disposition des salles, des autobus ou toute autre chose utile. Un des critères pour les soutenir est de bien vérifier si l'association joue le jeu de l'ouverture, de la citoyenneté.

La laïcité doit rester le garant de notre société : ce qui est en jeu ce n'est pas l'exclusion des croyants de la sphère politique, mais bien la séparation de l'État et du religieux. Nous devons nous entraider pour nous donner des moyens de vivre cette laïcité de manière sereine. Force est de constater que l'État, aujourd'hui, n'est pas en mesure d'apporter à cette question une réponse globale et bien admise par tous. À mon avis, les différentes lois ne font que renforcer un réflexe communautaire, voire communautariste. Il revient donc aux associations et aux municipalités qui portent cette préoccupation de s'organiser localement. C'est ensemble que nous devons réfléchir pour appréhender ces réalités : organiser des débats apaisés et sereins en vue de faire respecter la laïcité, trouver des chemins de dialogue, chercher des outils appropriés. Sur cette question, nous ne devons pas être agressifs, mais déterminés à construire ensemble pour faire tout simplement respecter les valeurs de la laïcité.

Devant ce que nous vivons aujourd'hui, je pense sincèrement que nous n'avons pas encore trouvé le moyen ni la forme pour dire, sans blesser les musulmans, une parole de fermeté face aux islamistes. Les collectivités ne pourront plus rester neutres. Il leur

faudra être présentes dans les débats sur cette question et rappeler partout et à tous leur conception de la laïcité, une laïcité qui est le garant de notre société. Nous ne sommes plus au temps des querelles anticléricales : la présence, dans les conseils municipaux, d'un nombre croissant de croyants chrétiens, mais aussi musulmans, oblige les politiques à regarder les choses autrement. À Saint-Denis, c'est une tradition ; il y a toujours eu des croyants au sein du conseil municipal. Mais chacun, chacune, doit être conscient de sa responsabilité pour dire que notre socle commun est bien de faire respecter les valeurs de la République ; et la laïcité bien vécue est une garantie.

### **Un regard bienveillant qui apporte un peu d'espérance**

Pour moi, être chrétienne en politique, c'est d'abord une attitude : avoir toujours un regard bienveillant sur les réalités et sur les personnes pour y apporter un peu d'espérance. Cela, je ne peux le faire qu'en m'appuyant sur l'Évangile et sur la pensée sociale de l'Église, et en implorant sans cesse le Seigneur pour que ce qui m'anime, ce soit toujours son Esprit de justice, d'équité et de service du bien commun.

Jaklin PAVILLA

# ***Les défis de la mission en Panamazonie***

## ***Naissance du Réseau ecclésial panamazonien (REPAM)***

*Sidnei Marco DORNELAS*

*Missionnaire de Saint-Charles (Scalabrinien), Brésilien, le père Sidnei Marco Dornelas s'est spécialisé dans les sciences sociales et en théologie pastorale. Après avoir travaillé au Centre d'études migratoires de São Paulo, il assiste, depuis 2010, pour la Mission continentale, la Conférence des évêques du Brésil (CNBB). Il est membre du Conseil de rédaction de Spiritus. Cet article a été rédigé en mai 2016.*

On appelle Panamazonie les 7 000 000 km<sup>2</sup> du biome amazonien, que se partagent les neuf pays d'Amérique latine couvrant le grand bassin de l'Amazone. Dans ces pays, il y a un consensus croissant sur le fait que les problèmes concernant cette région vont bien au-delà des frontières nationales<sup>1</sup>. D'un autre point de vue, on peut dire que l'activité missionnaire de l'Église catholique constitue un facteur extrêmement important dans l'histoire de l'occupation de cette vaste région. Mais, aujourd'hui plus que par le passé, sa mission d'évangélisation est confrontée à d'immenses défis : la mise en œuvre d'énormes projets de développement, les transformations socioculturelles et les divers impacts de la mondialisation sur l'avenir des peuples de la région.

---

<sup>1</sup> Les pays qui se partagent le territoire panamazonien sont : le Brésil (67 %), la Bolivie (11 %), le Pérou (13 %), l'Équateur (2 %), la Colombie (6 %), le Venezuela (1 %) et les trois Guyanes (Guyane britannique, Surinam et Guyane française : 0,1 %). Le Brésil en occupe donc plus des deux tiers ; mais, pour d'autres pays, un moindre pourcentage d'occupation de ce territoire représente beaucoup au niveau national : les 2 % de l'Équateur, par exemple, constituent près de la moitié de son territoire national.

## La Panamazonie comme horizon d'action de l'Église L'émergence du REPAM

La première décennie du XXI<sup>e</sup> siècle a été marquée par l'avancée de nouveaux projets en vue d'intensifier l'exploitation des richesses du territoire amazonien. Cela représente une menace pour l'environnement et la vie des peuples autochtones de la région. La nouveauté est que ces projets sont construits et articulés au niveau international, ce qui constitue un plus grand risque pour l'avenir de ces peuples et des autres populations immigrées de la région<sup>2</sup>. En octobre 2013, lors de la Première Rencontre de l'Église catholique en Amazonie, qui s'est tenue à Manaus, les évêques brésiliens ont brossé un inquiétant tableau, énumérant diverses menaces importantes pour tous en Panamazonie :

Aidés par des universitaires et des experts, et après avoir écouté les gens touchés dans leur chair par les tragédies que provoquent les politiques de domination ayant un mépris total pour les aspirations et besoins légitimes des habitants de cette région,

- nous avons analysé et échangé sur la réalité urbaine et les déplacements de populations qui ont causé tant de souffrances aux peuples amazoniens : déracinement des terres avec perte du patrimoine culturel et religieux propre et de celui qui est commun aux peuples traditionnels et à ceux qui viennent d'autres régions ;
- nous avons observé une forte croissance des Églises évangéliques et du nombre de ceux qui se déclarent sans religion en Amazonie en raison de la présence fragile de notre Église dans les mouvements migratoires ;

---

<sup>2</sup> Notamment l'*Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana* (IIRSA), signée par les gouvernements d'Amérique latine et constituant un ensemble de programmes économiques, sociaux et politiques, visant à l'intégration des pays du continent. Il s'agit de gigantesques projets miniers, d'exploration pétrolière, de construction de routes et de barrages ainsi que de monoculture agricole commerciale ; ils sont en cours de développement en vue de stimuler l'exploitation du potentiel économique d'Amazonie, articulant les intérêts géopolitiques des pays qui composent la Panamazonie. Leurs effets destructeurs sur le biome amazonien et sur le mode de vie des peuples autochtones sont incalculables. En dépit de plusieurs protestations des organisations sociales dénonçant l'intention colonisatrice de ces projets, il n'y a eu que peu ou pas du tout de dialogue avec la population touchée. Il faut mentionner les problèmes liés à l'urbanisation désordonnée et prédatrice que de tels projets finissent par provoquer.

- nous avons été informés des principaux projets mis en œuvre dans la région, en particulier les barrages qui représentent une nouvelle invasion de capitaux cherchant à exploiter nos ressources naturelles et le potentiel énergétique de nos rivières sans se préoccuper des dommages qu’ils causent à l’environnement et à son immense biodiversité ni de la destruction de la vie et de l’histoire de nombreux peuples traditionnels ;
- nous sommes effrayés par la déforestation continue et croissante de la forêt amazonienne, par les pertes incommensurables et la menace pour l’équilibre écologique de la planète ; face à cette déforestation et à la concentration de terres et de monocultures, nous réalisons l’urgence de réaliser la Réforme foncière et agricole ;
- nous avons constaté le crime impuni du travail forcé et de l’esclavage pratiqués dans les entreprises agro-industrielles et dans le secteur minier ;
- nous sommes horrifiés par le trafic criminel des personnes et des stupéfiants – alimenté par la cupidité, la misère et l’impunité – ainsi que par l’assassinat de jeunes ; [...]
- nous avons enfin constaté que la domination de la loi du marché unique, l’individualisme caractéristique de la culture actuelle et la violence urbaine détruisent les relations et liens traditionnels : famille, nature, monde des peuples autochtones, métis (*caboclos*), saigneurs (*seringueiros*), agriculteurs, riverains des cours d’eau. Tout est cassé, désarticulé ; cela leur fait perdre espoir, les prive de leurs rêves et aspirations et désorganise leurs luttes. Cela ouvre la voie à un messianisme politique et religieux aliénant ou à un millénarisme vide de sens<sup>3</sup>.

### *Une prise de conscience salutaire*

Sur toile de fond des changements provoqués par l’entrée de l’Amazonie dans la mondialisation du capital, on est témoin d’autres transformations plus graves encore : importante modification du mode de vie des peuples autochtones et traditionnels, expansion d’immenses quartiers urbains peuplés de migrants

---

<sup>3</sup> Document final de la Première Rencontre de l’Église catholique en Amazonie (Manaus, 28-31 octobre 2013), qui a réuni presque tout l’épiscopat brésilien actif en Amazonie, soit environ 63 évêques. Voir le site *Instituto Humanitas Unisinos* (IHU) : <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/525318-carta-do-primeiro-encontro-da-igreja-catolica-na-amazonia-legal> [trad. française P. Sidnei Marco Dornelas].

venus des villages de l'intérieur, désagrégation des pratiques culturelles et religieuses traditionnelles, trafic de drogues et traite de personnes ainsi que de nombreux cas d'esclavage dans le travail. Il faut noter surtout l'instabilité et les pénuries subies par les communautés rurales, leur pauvreté et leur vulnérabilité.

Ce que l'on voit, au cours de cette décennie, c'est que cette situation n'est pas propre à un seul pays ; elle est le fait de tous ceux qui forment la grande région de Panamazonie. On peut en outre observer comment les projets de développement et leurs effets sont articulés au niveau continental au moyen de traités et d'organismes tels que l'IIRSA, entraînant une interdépendance des conséquences environnementales, culturelles et sociales. C'est pourquoi, parmi les personnes et instituts missionnaires ayant des projets d'insertion sur ce territoire, parmi les représentants des diverses Églises particulières de Panamazonie, s'est forgée une nouvelle prise de conscience de la nécessité d'articuler un travail conjoint et collaboratif pour faire face à de nombreux problèmes communs à tous. Cette prise de conscience est bien perceptible dans le paragraphe 475 du *Document d'Aparecida* (2007) :

Créer une prise de conscience dans les Amériques sur l'importance de l'Amazonie pour toute l'humanité. Établir, entre les Églises locales des divers pays sud-américains qui sont dans le bassin de l'Amazonie, une pastorale d'ensemble avec des priorités différenciées pour créer un modèle de développement qui privilégie les pauvres et serve le bien commun. Appuyer, avec les ressources humaines et financières nécessaires, l'Église qui vit en Amazonie pour qu'elle continue à proclamer l'Évangile de la vie et qu'elle développe son travail pastoral dans la formation des laïcs et des prêtres, à travers des séminaires, des cours, des échanges, des visites aux communautés et du matériel éducatif.

### *Une réalité nouvelle tissée à partir de la base*

En fait, cette orientation des évêques a été élaborée tout au long de la décennie, de 2004 à 2013, par sept rencontres majeures, suscitées par le Conseil épiscopal latino-américain (CELAM) et d'autres instances ecclésiales, réunissant des représentants des Églises présentes en Panamazonie. Au cours de ces rencontres, malgré une recherche d'interaction entre les évêchés des pays ayant des

intérêts communs dans la région, le désir d'une entente commune a connu diverses difficultés – d'ordre institutionnel ou par manque de proposition concrète commune – et les choses sont allées lentement. Cependant, c'est précisément à partir des préoccupations et les initiatives nées de la base, au sein des communautés de missionnaires vivant sur les frontières, dans les lieux les plus reculés, cohabitant avec les communautés traditionnelles, que quelque chose de neuf a germé. Ce sont ces acteurs-là qui ont le plus contribué à concrétiser les voies de cette coordination. Parmi eux, certains sont liés à l'Équipe Itinérante ou aux congrégations missionnaires, tous engagés dans des projets communs de coordination régionale, à côté d'entités comme, entre autres, le *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI) du Brésil.

C'est de cette réflexion élaborée par divers acteurs collaborant à plusieurs niveaux et d'initiatives conjointes entre entités missionnaires, organismes d'Église et autres, tous mobilisés pour défendre les droits des peuples autochtones, qu'est né le Réseau ecclésial de Panamazonie (*Rede Eclesial Panamazônica*, REPAM)<sup>4</sup>. La mission qui lui a été assignée : être une « plateforme d'échanges et d'enrichissement mutuels, une mutualisation d'efforts des Églises locales, congrégations religieuses et mouvements ecclésiaux, pour faire entendre une voix prophétique au service de la vie et du bien commun » ; l'objectif étant de « renforcer de façon coordonnée l'action de l'Église sur le territoire panamazonien, en actualisant et concrétisant des choix apostoliques communs, intégrés et à échelles multiples, dans le cadre de la doctrine et des orientations de l'Église<sup>5</sup> ». Cette « mission » avec laquelle le REPAM s'est présenté à l'Église et à la société latino-américaine est aussi exprimée dans

---

<sup>4</sup> La rencontre fondatrice du REPAM a été soutenue et préparée par des agents pastoraux du Département Justice et Solidarité du CELAM, par la Commission épiscopale pour l'Amazonie et celle pour la Mission continentale de la CNBB (Conférence des évêques du Brésil), par la CLAR (Conférence latino-américaine des religieux) et la Caritas latino-américaine, avec l'appui du Conseil pontifical Justice et Paix du Saint-Siège. Elle s'est tenue dans les locaux des OPM à Brasilia, du 9 au 12 septembre 2014. Pour sa réalisation puis sa mise en œuvre, capitale a été la participation active des organismes d'aide internationaux qui se sont fortement engagés dans les décisions prises, aidant à élaborer les grands « axes » du programme du REPAM.

<sup>5</sup> Voir *Informe de Imprensa sobre o Encontro da REPAM, versão em português*, 12/09/2014 [trad. française : P. Sidnei Marco Dornelas].

la Lettre pastorale où les promoteurs du REPAM en exposent la vision face aux défis de la Panamazonie<sup>6</sup>.

### *Déploiement rapide du réseau*

Dès lors, les agents impliqués dans l'organisation du REPAM sont entrés dans une activité intense et passionnée. Dans la mesure où il se faisait connaître et gagnait en soutiens, le REPAM a élargi le périmètre de ses coordinations. Les huit « axes prioritaires » esquissés lors de la Rencontre fondatrice ont désormais guidé la programmation des activités. Par la suite, chacun d'eux s'est développé de telle manière qu'il a créé ses propres réseaux de contacts et d'activités<sup>7</sup>. D'autre part, dans chaque pays de Panamazonie, les organisations d'Église, tant dans leur coordination entre elles qu'avec la société civile, ont cherché à s'organiser de manière autonome afin de se concentrer sur leur territoire propre à l'aide de comités nationaux<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> La *Lettre* figure dans le livre mémorial de la Rencontre fondatrice publié par le REPAM : *Rede Eclesial Panamazonica - memória fundacional*. Elle a aussi été largement diffusée sur les réseaux sociaux.

<sup>7</sup> Les « axes prioritaires » touchaient les domaines suivants : 1) communication stratégique politique et visibilité du REPAM ; 2) plaidoyer sociopolitique international et promotion des droits humains ; 3) renforcement du rôle, des cultures et des projets de vie des peuples autochtones dans la défense des droits humains et attention aux groupes vulnérables de Panamazonie ; 4) méthodes d'accompagnement pastoral et de formation. École itinérante Panamazonienne ; 5) coopération fraternelle, réseaux internationaux et gestion des ressources ; 6) recherche sur la territorialité de la Panamazonie ; 7) l'Église dans les frontières, coordination et coopération entre les membres du REPAM ; 8) modèles alternatifs de développement, « *Bem Viver* » et réponses face au changement climatique. Lors de réunions ultérieures ces huit axes ont été largement discutés et révisés. La réunion de Bogota, en novembre 2015, a réussi à en formuler plus simplement les domaines : formation, droits humains, communication, peuples indigènes et traditionnels, réseaux d'organisations internationales et Églises frontalières.

<sup>8</sup> C'est dans la Commission épiscopale de la CNBB pour l'Amazonie que s'est faite sentir la nécessité d'organiser de façon urgente un comité national. Le volume des demandes pour des projets de grande envergure et l'intérêt des organismes d'aide pour organiser de grandes activités à l'échelle nationale sous les auspices du REPAM dépassaient les capacités de la commission. À cause de cela a été fondé en 2016 le Comité national du REPAM au Brésil. Il est important de mentionner la participation du REPAM à des manifestations internationales où il a joué un grand rôle ; par exemple à la session de la Cour interaméricaine des Droits de l'Homme, à Washington, le 19 mars 2015, où a été déposée une plainte contre les gouvernements

Dans ce déploiement rapide, plusieurs entités ont manifesté leur intérêt à s'agréger au REPAM : organisations d'Église, organismes de financement et de coopération fraternelle, associations de défense des droits des peuples autochtones et congrégations missionnaires avec leurs projets pour la Panamazonie. L'ampleur de son action, le volume de ses projets, la rapidité de son développement, avec aussi les immenses attentes qui se sont éveillées vis-à-vis de sa capacité d'agir et de transformer la réalité, tout cela fait qu'on n'a pas encore disposé du temps nécessaire à une réflexion sur sa signification, ses limites et la portée qu'il pourrait avoir.

## **Les défis de la Panamazonie pour le REPAM et pour la coordination missionnaire de l'Église**

La rencontre fondatrice du REPAM a eu lieu sous les auspices d'une proposition de réflexion et de manifestation de l'Église latino-américaine sur les effets du changement climatique dans le biome amazonien. Cette orientation a continué d'orienter les activités ultérieures du REPAM qui ont trouvé une référence et une motivation remarquables avec la publication de l'encyclique *Laudato si'*. Ainsi, le parcours du REPAM est venu cristalliser l'attention de tous sur les impacts de l'offensive du grand capital dans toute la macro-région ; il a donc suscité un intérêt pour une coordination en « réseau » des divers acteurs liés à l'activité missionnaire de l'Église dans ce territoire, ainsi que d'autres réseaux de la société civile agissant dans la même ligne. À partir de là, s'est ouvert un large éventail de questions interdépendantes dans divers domaines auxquels s'intéresse la réflexion missionnaire de l'Église.

### *Impacts du changement climatique*

Les implications des grands projets de développement, leurs effets sur l'équilibre du biome amazonien et sur le mode de vie des

---

latino-américains pour des dommages causés par des projets miniers à l'environnement et aux personnes originaires du territoire de Panamazonie ; ou encore lorsque, le 28 novembre 2015, le cardinal Claudio Hummes, Président du REPAM, a présenté aux responsables de l'organisation de la Conférence de la COP 21, à Paris, une pétition signée de 1 800 000 personnes, dont environ 800 000 catholiques, réclamant des mesures contre le réchauffement climatique, en faveur principalement de l'Amazonie.

peuples autochtones ainsi que la transformation sociale résultant de l'urbanisation interrogent l'activité missionnaire et la pastorale des Églises locales. On peut se demander ce que cette réalité exige comme type d'action locale et de formation, quelles en sont les implications sociales et politiques et, de manière plus large, quel genre de coordination cela appelle de la part de l'Église.

### *Amérindiens et autres peuples autochtones*

Certains groupes se renforcent, acquièrent une plus grande autonomie, améliorent leur organisation pour la défense de leur territoire, de leur culture d'origine. Mais d'autres sont plus vulnérables en raison de leur isolement, de leur faible résistance aux grands projets, aux progrès de la « civilisation ». Dans les pays de Panamazonie, c'est sur eux que pèsent les plus grandes menaces concernant leur territoire et leur culture. Entre autres défis, il y a aussi leur coordination par-delà les différences ethniques et les frontières nationales ainsi qu'une évangélisation inculturée.

### *Les frontières en Panamazonie*

Ce sont les défis de l'action de l'Église aux frontières internes à la Panamazonie et de la coopération entre Églises locales des divers pays qui ont le plus motivé la création d'un réseau comme le REPAM : l'existence de problèmes communs à ces Églises appelle de leur part une collaboration en vue d'une pastorale d'ensemble, sans oublier leur appartenance à diverses nations et conférences épiscopales, avec des langues et des histoires différentes, avec aussi des conceptions théologiques et pastorales, des priorités et des méthodes d'action qui bien souvent varient. Cette expérience de recherche de dialogue entre Églises locales voisines ainsi que d'une coordination plus large au niveau panamazonien, est en fait un défi nouveau.

### *L'urbanisation*

L'urbanisation de l'Amazonie représente un défi à cause non seulement de l'expansion incessante des banlieues des mégapoles comme Manaus et Belém, mais aussi du gonflement des villes intérieures moyennes à l'ombre de grands projets ou en raison de

la puissance de l'agro-industrie. C'est une réalité préoccupante pour les menaces qu'elle fait peser sur l'environnement et sur la population pauvre et vulnérable. La question est posée à l'Église : comment va-t-elle se faire présente dans ces nouveaux territoires ?

### *Populations en mouvement*

Dans le contexte d'un monde globalisé, la Panamazonie est également traversée par plusieurs flux : ceux de la contrebande de drogues et d'armes et les flux de populations. Il s'agit de gens de l'intérieur, de jeunes surtout, dont la vie ne peut guère s'améliorer à moins qu'ils ne migrent vers les grands centres, ou de travailleurs en quête d'emploi dans les vastes zones cultivées par l'agro-industrie ou dans les grands chantiers. C'est aussi la situation des *garimpeiros* (orpailleurs) au Surinam et en Guyane française, des femmes victimes de la traite dans diverses zones frontalières ou des immigrants illégaux et des réfugiés dans les villes de la macro-région. Ces nouvelles réalités remettent en question les structures pastorales des Églises de Panamazonie.

### *Pour un « visage amazonien » de l'évangélisation*

Sans cesse, les évêques invitent à promouvoir une évangélisation à « visage amazonien ». Il est question de la formation d'un clergé autochtone – y compris parmi les amérindiens, comme le demande instamment M<sup>gr</sup> C. Hummes –, des ministres de la Parole, des animateurs et organisateurs de communautés chrétiennes, tant dans les lieux les plus reculés que dans les immenses périphéries urbaines d'Amazonie. Il est aussi question d'élaborer des stratégies face à la progression des Églises évangéliques dans toute la région. Le REPAM peut-il contribuer à atteindre un tel objectif ?

### *Coordination en réseau*

L'expérience du REPAM montre le besoin, dans un contexte de mondialisation, de repenser la coopération missionnaire en terme de réseau. Mais que signifie exactement une coopération missionnaire coordonnée en réseau ? Quelle vision d'Église inspire une telle proposition d'organisation missionnaire ? Quelles en sont les implications ecclésiologiques ? Les risques ? Cette expérience

ayant germé sur le terrain des défis de la mission et à l'initiative d'institutions et d'agents missionnaires, cela implique une coordination concernant les Églises et les organismes ecclésiaux. D'où la question de sa signification ecclésiale et missiologique.

## **Des évolutions encore à venir**

Le REPAM a été accueilli très positivement par les évêques et a aujourd'hui trouvé une place *ad experimentum* dans la structure du CELAM. On a dit qu'il devrait devenir quelque chose de similaire à la Commission épiscopale pour l'Amazonie de la CNBB. C'est ainsi qu'un ensemble d'entités diverses relevant d'une même action pastorale et missionnaire de l'Église, ayant pour souci commun un impact en Panamazonie, a trouvé un espace favorable de consensus et d'interactions au sein d'instances comme le CELAM ou la CNBB où s'exerce la collégialité de l'Église en Amérique latine. En un sens, cela montre ce que pourrait être une coopération inter-ecclésiale en « réseau ». On pourrait approfondir la manière de comprendre le genre de « réseau » que le REPAM est censé être au moment où il est question d'une nouvelle forme de coopération entre les Églises locales de Panamazonie.

En ce temps de mondialisation, nombreux sont, en Amazonie, les défis dont l'Église fait l'expérience de plusieurs façons. Ils ne sont pas sans lien avec la faiblesse, les contradictions, déséquilibres et potentialités d'action de l'Église dans ce territoire. En ce sens, le REPAM cherche à être un « réseau » d'Églises permettant toute une gamme de collaborations entre acteurs les plus divers se retrouvant tous autour de la défense de la vie en Panamazonie. L'audacieuse proposition d'un tel réseau implique également courage et humilité pour faire face à tous les défis liés entre eux, du local au global, ainsi qu'à ceux que l'Église rencontre au quotidien, pour avancer ensemble sans oublier personne sur le bord de la route.

Sidnei Marco DORNELAS

# ***Le dialogue entre politique et mystique***

*Christian SALENSON*

***Prêtre du diocèse de Nîmes, le père Christian Salenson a assuré divers ministères paroissiaux ou de formation. Au sein de l'Institut catholique de la Méditerranée, il a dirigé l'Institut des sciences et théologie des religions (ISTR) de Marseille où il enseigne actuellement. Il a notamment publié Christian de Chergé, une théologie de l'espérance (2009) et L'échelle mystique du dialogue de Christian de Chergé : Tibhirine 1996-2016 (Bayard, 2016). Cet article a été publié dans la lettre du SNRM En dialogue (n°3, janvier-avril 2017 - p. 10-14).***

**E**n 1989, lorsque Christian de Chergé fut invité aux XVII<sup>es</sup> Journées romaines du PISAI qui avaient pour titre « Chrétiens et musulmans pour un projet commun de société<sup>1</sup> », il donna une communication intitulée *L'échelle mystique du dialogue* dans laquelle il s'attachait à montrer qu'il n'y a qu'une seule échelle, empruntée par les uns et les autres grâce à de nombreux échelons que sont les pratiques communes : l'hospitalité, la prière, etc. Autrement dit, à une question essentiellement politique, un « projet commun de société », il répondit par une problématique spirituelle : « l'échelle mystique ». Christian de Chergé n'ignorait en rien la nécessité d'une dimension politique du

---

<sup>1</sup> Ces XVII<sup>es</sup> « Journées romaines » eurent lieu au Pisai (Institut pontifical d'études arabes et islamiques), à Rome, du 30 août au 7 septembre 1989. Le texte de la communication de Christian de Chergé a fait l'objet de diverses publications, plus ou moins modifiées ou amputées. Pour une connaissance de ces diverses versions et un commentaire de ce texte, Christian SALENSON, *Christian de Chergé, l'échelle mystique du dialogue*, Paris, Bayard, 2016.

## L'échelle mystique du dialogue

Nos deux fidélités peuvent apparaître comme deux poteaux parallèles ; ils ne se rencontreront peut-être qu'à l'infini, mais ils sont plantés dans le même fumier : souffrance, maladie, mort, en particulier. Les voilà dans la stricte verticale d'une même espérance :

Jacob eut un songe : voici qu'était dressée sur terre une échelle dont le sommet touchait le ciel ; des anges de Dieu y montaient et en descendaient. (Gn 28, 10)

Une échelle ? L'image est traditionnelle, de Jean Climaque à Ghazzali. Façon de signifier que le tiers-monde de l'espérance est bien en voie de développement, comme tous les tiers-mondes, de développement spirituel. L'homme de ce tiers-monde a été créé debout, et il invente la *scala*, précisément, pour l'accompagner dans ses montées ; l'échelle, avec deux montants, et des passages de l'un à l'autre, pour prendre appui, à intervalles plus ou moins réguliers.

L'unicité de l'homme, dans sa bipolarité, matérielle et spirituelle, est comme le pendant de l'unicité de Dieu. (Mohamed Talbi et Olivier Clément, *Un respect têtue*, Nouvelle cité, 1989, p.34)

Mais ces deux « unicités » ne sauraient être mutilées de cet élan intime qui les porte à s'épouser. Nous contemplons le premier fruit de cette alliance, un « homme nouveau » qui s'identifie à l'échelle, montants et barreaux confondus, un « homme déiforme » en vérité (Talbi), un homme cruciforme de toute éternité :

En vérité, en vérité, je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme. (Jn 1, 51)

*Frère Christian de Chergé, Prieur de Tibhirine,  
L'invincible espérance. Textes recueillis et présentés par B. Chenu  
Bayard/Centurion, 1997, p. 175-176*

dialogue, ni par son histoire personnelle marquée par la guerre d'Algérie et le drame de son ami assassiné<sup>2</sup>, ni par la situation explosive de l'Algérie en 1989. Il introduisit son propos en le rappelant : « Les quelques réflexions que je tenterai de balbutier n'ont de sens qu'à partir de ce lieu où nous nous efforçons jour après jour, depuis 1934, de vivre en société. » Il n'opposait pas ces deux dimensions du dialogue. Il pensait simplement que le dialogue spirituel est la condition du dialogue politique, si l'on veut qu'il résiste aux aléas de l'histoire.

## La leçon du Concile

Ce fut aussi la leçon du Concile. L'engagement conciliaire de l'Église dans le dialogue interreligieux trouve son origine<sup>3</sup> dans le drame de la Shoah qui est venu interroger vigoureusement son antijudaïsme multiséculaire, refus historique d'un dialogue spirituel avec le judaïsme. La conversion de l'Église ne pouvait consister seulement en des relations apaisées. Il fallut enraciner le dialogue dans la révélation chrétienne elle-même, si bien que « le message amical adressé au juifs », voulu dès l'ouverture du Concile par Jean XXIII, devint dans le texte de *Nostra aetate* la reconnaissance des liens intrinsèques spirituels qui unissent les chrétiens aux juifs<sup>4</sup>, alors même qu'une théologie chrétienne du judaïsme<sup>5</sup> et du dialogue judéo-chrétien restait et reste encore à faire.

Ajoutons que ce qui vaut pour le judaïsme vaut, *mutatis mutandis*, pour la relation avec les autres religions et avec l'islam en particulier. L'évolution du Concile montre en effet qu'il fut impossible d'isoler le dialogue judéo-chrétien, au prétexte de sa singularité, du dialogue avec les autres religions. Et pour cause : il le finalise.

---

<sup>2</sup> Fadila SEMAÏ, *L'ami parti devant*, Albin Michel, 2016.

<sup>3</sup> Ce fut en 1947 qu'eut lieu la rencontre de Seelisberg où chrétiens et juifs s'interrogèrent sur la responsabilité des Églises dans le drame de la Shoah. De là, naquirent les Amitiés judéo-chrétiennes.

<sup>4</sup> *Nostra aetate*, n° 4 : « Scrutant son propre mystère... »

<sup>5</sup> Clemens THOMA, *Théologie chrétienne du judaïsme, pour une histoire réconciliée des juifs et des chrétiens*, Parole et Silence, 2005.

## Nécessité du dialogue interreligieux politique

La dimension politique du dialogue entre les religions est essentielle. Les textes du magistère ne cessent de le rappeler<sup>6</sup>. L'honnête homme le comprend. La paix l'exige. Cette affirmation rencontre des résistances de la part de ceux qui contestent aux religions jusqu'à leur existence. Elle se heurte à *La pensée de comptoir de Michel Onfray*<sup>7</sup>, fervent antireligieux<sup>8</sup>, inféodé à la thèse auto-réalisatrice de Samuel Huntington sur le choc des civilisations<sup>9</sup> aussi bien qu'à la laïcité dévoyée de l'extrême-droite et de la droite extrême<sup>10</sup>.

Certains catholiques sacrifient aussi à cette islamophobie soit en se radicalisant, soit en cherchant des compromis. D'aucuns voudraient limiter le dialogue aux musulmans, à l'exclusion de leur religion. Faut-il comprendre qu'eux-mêmes sont prêts à relativiser leur propre appartenance religieuse ? Certains voudraient le réserver à des experts, oubliant que Dieu cache souvent aux savants ce qu'il donne à connaître aux tout-petits. D'autres, conscients de sa nécessité pour la paix sociale, le limitent au dialogue politique, à l'exclusion de sa dimension théologique et mystique. Ces tentatives pour restreindre le dialogue sont compréhensibles. Le dialogue avec les autres croyants appelle des conversions inconfortables pour tous.

Les responsables religieux sont appelés à se rencontrer. Les experts en sciences des religions ne peuvent absolutiser leur discipline. Les théologiens doivent désormais penser la foi chrétienne avec cette donnée nouvelle. Chaque chrétien, chaque croyant y trouve émulation, mais aussi interrogations diverses, déplacements imprévus même si, chemin faisant, il découvrira avec bonheur qu'une même soif conduit les uns et les autres vers un même puits.

---

<sup>6</sup> Sur l'enseignement du pape François, on peut se reporter au dossier de la revue *Chemins de dialogue*, n° 48, décembre 2016.

<sup>7</sup> Nicolas APPELT, « La pensée de comptoir de Michel Onfray », *Esprit*, n° 430, décembre 2016, p. 22.

<sup>8</sup> Michel ONFRAY, *Penser l'islam*, Paris, Fayard, 2016.

<sup>9</sup> Samuel HUNTINGTON, *Le choc de civilisations*, trad. française, Odile Jacob, 1996.

<sup>10</sup> Contrairement à ces courants qui utilisent électoralement la laïcité contre l'islam, la loi de 1905 portée par Aristide Briand et Jean Jaurès fut une loi d'apaisement.

## La responsabilité propre des religions

Le « vivre ensemble » est d'abord de la responsabilité du politique. Il est l'un des fondements de l'État. Ce dernier reçoit délégation des citoyens d'œuvrer pour la justice, le développement, le bien commun, pour créer les conditions de la paix sociale. En effet, selon Thomas Hobbes, « [...] en l'absence d'un pouvoir [...], les lois de la nature (comme la justice, l'équité, la modération, la pitié et, d'une façon générale, faire aux autres ce que nous voudrions qu'on nous fît) sont contraires à nos passions naturelles qui nous portent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance et aux autres conduites de ce genre<sup>11</sup> ».

Pour sa part, le dialogue entre les religions renforce la paix sociale. La société française l'a expérimenté, l'été 2016, lors de l'assassinat du père Jaques Hamel, par la qualité de réactions des responsables religieux, par l'attitude de très nombreux catholiques et par les démarches fraternelles de beaucoup de musulmans envers la communauté catholique. Mais les religions ne sont pas quittes de leur mission quand elles ont contribué, par d'heureuses initiatives, à ne pas envenimer les querelles, voire à apaiser la vie de la société.

La rencontre d'Assise de 1986 – qui reste « une leçon de choses<sup>12</sup> » – rappelle que les religions ne sont pas des ONG. La rencontre d'Assise était une réponse à l'appel de l'ONU pour faire de 1986 une Année internationale pour la paix. Contrairement à des rassemblements antérieurs – la rencontre de Kyoto par exemple –, la rencontre d'Assise fut une journée de jeûne et de prière. En situant la paix dans sa dimension spirituelle, les religions ont signifié que la paix entre les peuples se construit par la paix intérieure de chaque être humain. Les chemins de la paix sont présents dans leurs textes sacrés, explorés par leurs mystiques, proposés aux hommes de bonne volonté. Les religions ont ensemble une responsabilité spirituelle propre pour ouvrir l'humanité à la transcendance. Aucune autre institution ne peut les remplacer en cas de défaillance.

---

<sup>11</sup> Thomas HOBBS, *Léviathan*, Dalloz, 1999, chapitre XVII.

<sup>12</sup> Qualificatif donné par le pape JEAN-PAUL II dans le « Discours aux cardinaux et aux membres de la curie » du 22 décembre 1986.

## Le dialogue mystique

Pour tenir leur place dans le monde, puisque telle est leur vocation, les religions ont besoin de vivre le dialogue entre croyants dans sa dimension mystique. Le dialogue interreligieux est spirituel en sa nature profonde. Les croyants creusent le même puits. Ils empruntent la même échelle. Peu importe la métaphore. Le dialogue, en sa dimension mystique, consiste à donner l'hospitalité aussi à la foi de l'autre et à sa tradition religieuse. Il suppose de croire que la foi de l'autre est un don qui lui est fait et, d'une certaine manière, un don qui est fait aussi à celui qui l'accueille dans sa différence. L'hospitalité ouvre alors un chemin privilégié de conversion.

Là se nouent toutes les autres dimensions du dialogue. Il purifie la dimension politique de ses compromis et de ses calculs. Il donne sens aux formes les plus ordinaires du dialogue. Il immunise du venin de la comparaison, ôte l'envie de donner des leçons à l'autre et renvoie chacun et chaque tradition religieuse à sa propre conversion au Dieu qu'elle confesse. Il ajuste la dimension politique. J'en trouve une magnifique illustration dans la lettre pastorale des évêques d'Afrique du Nord : *Serviteurs de l'espérance* (1<sup>er</sup> décembre 2014). Parce que résolument située dans l'expérience spirituelle, elle ne fait l'impasse sur aucune des questions politiques, évite tout jugement et se rend attentive aux « nouveautés de l'Esprit ».

On connaît la réflexion de Péguy, à propos de l'affaire Dreyfus, sur le rapport entre mystique et politique. Il rappelle que « tout parti – et cela concerne aussi l'Église – vit de sa mystique et meurt de sa politique<sup>13</sup> ». Cela éclaire notre propos. Le dialogue politique ne peut traverser les épreuves de la vie s'il n'est pas vivifié à une source vive. « La mystique nourrit le politique ». Le dialogue spirituel nourrit le dialogue politique. Le mot mystique ne doit pas faire peur. Contrairement à une idée largement répandue, la mystique n'est pas éthérée. « Les politiques croient se rattraper en disant qu'ils sont au moins pratiques. Ils se trompent... ce sont les mystiques qui sont pratiques, et les politiques qui ne le sont pas. »

---

<sup>13</sup> Charles PÉGUY, *Notre jeunesse, Œuvres en prose complètes*, coll. « La Pleïade », Gallimard, tome IV, p. 41.

Paul VI nous appris la nature du dialogue lorsqu'il a offert cette notion à l'Église conciliaire dans un moment délicat où elle s'efforçait de redéfinir sa place dans le monde et sa vie *ad intra*<sup>14</sup>. Le dialogue est une catégorie théologique jusque dans la plus anodine des rencontres. Il désigne le mystère de l'alliance de Dieu avec les hommes et son corollaire, le mystère de l'alliance des hommes entre eux, qui les saisit jusque dans leurs différences interreligieuses – car « il n'y a plus ni juifs ni grecs » –, leurs différences de genre – car « il n'y a plus ni hommes ni femmes » –, leurs différences sociales – car « il n'y a plus ni esclaves ni hommes libres<sup>15</sup> ».

Pour un chrétien, l'ordre nouveau des relations dans le Christ n'est pas un résultat politique, ni un espoir mis dans le futur. Il est « accompli » aujourd'hui dans le Christ. « L'espérance invincible » en cet accomplissement dans la communion des saints est le dynamisme qui permet d'inventer un nouvel « art de vivre<sup>16</sup> » et de croire, en relation avec les croyants des autres traditions religieuses.

Les chrétiens, en dialogue avec les autres croyants, sont porteurs d'un trésor pour le monde, à condition qu'ils se tiennent dans la foi « qu'il n'y a plus ni juifs, ni grecs », que « le mur de la haine est détruit », qu'il n'y a qu'« un seul troupeau, un seul pasteur », mais tout en reconnaissant dans la foi qu'il y a « plusieurs bergeries<sup>17</sup> ». Ils sont les témoins d'un « mystère caché depuis la fondation du monde ». Ils en sont les « serviteurs inutiles », eux qui savent que l'eau lustrale des religions – la leur y compris – a vocation à être transformée en vin de noce. Ils vivent ce mystère d'alliance accomplie en Christ en apprenant à être « des priants parmi d'autres priants<sup>18</sup> », soucieux de ne jamais « creuser le fossé des différences<sup>19</sup> », même au prétexte de les respecter. Ils marchent à la

---

<sup>14</sup> PAUL VI, *Ecclesiam suam*, 1964.

<sup>15</sup> Galates 3, 28.

<sup>16</sup> La vie chrétienne selon le Cardinal J. RATZINGER : Jubilé des catéchistes, « Conférence sur la nouvelle évangélisation », 10 déc. 2000, introduction.

<sup>17</sup> Jean 10, 16.

<sup>18</sup> Devise prise par les moines de Tibhirine en 1975 pour qualifier leur place en Algérie.

<sup>19</sup> L'expression est de Christian DE CHERGÉ, *Lettres à un ami fraternel*, Bayard, 2015, p. 89.

suite de ceux qui ont déjà tracé le chemin et ont cru que les croyants sont « construits ensemble pour être une habitation de Dieu ».

Le dialogue entre les religions est une nécessité vitale pour les sociétés, mais il reste toujours fragile. Les résistances rencontrées en période calme montrent que des forces obscures sont à l'œuvre pour le fragiliser. Or, ce n'est pas faire preuve d'un pessimisme outrancier que d'envisager que les secousses de l'histoire se fassent plus violentes dans le futur. La paix entre les hommes est toujours précaire. La dimension politique du dialogue inter-religieux ne pourra continuer à se vivre, à se déployer, que s'il est profondément enraciné dans la réflexion théologique et noué dans la vie spirituelle de certains de leurs membres. Il y a besoin d'hommes et de femmes, sorte de « saints apotropaïques » chers à Louis Massignon, experts ou non en sciences des religions ou en théologie, qui, dans le plus secret de leur existence, vivent leur foi en offrant l'hospitalité à la foi des autres et au message qui les fait vivre, de l'islam en particulier.

Christian SALENSON

**2018**

*La direction et la rédaction de Spiritus  
souhaitent à tous les lecteurs  
une Sainte Fête de Noël 2017  
et leur adressent leurs meilleurs vœux  
pour la nouvelle année 2018*

## ***Se nourrir du Christ et du Bouddha : une expérience à accompagner***

### ***Introduction***

*Dennis GIRA*

*Spécialiste du bouddhisme, Dennis Gira se consacre à l'étude de ces deux grandes voies spirituelles et des conditions d'un véritable dialogue entre ceux qui en vivent. Il enseigne dans plusieurs Instituts catholiques (Paris, Lyon, Marseille, Angers). Avec Thierry-Marie Courau op, il a publié « Impact du bouddhisme sur la vie des chrétiens en France. Vers une approche pastorale adaptée » (Documents Épiscopat, n° 1 – 2016).*

**N**ombre de chrétiens sont attirés par le bouddhisme. Certains s'y convertissent ; d'autres diraient qu'ils appartiennent à la fois au bouddhisme et au christianisme ; d'autres encore s'appuient sur l'une ou l'autre pratique « bouddhique » : le plus souvent la « méditation », expression qui recouvre diverses formes de discipline mentale ou, comme le diraient les bouddhistes, d'entraînement de l'esprit. Beaucoup veulent intégrer le bouddhisme – conçu comme art de vivre, sagesse ou philosophie de vie – à leur propre trajectoire spirituelle, fondamentalement chrétienne. Enfin, quelques-uns se nourrissent vraiment de ces deux traditions et s'efforcent de suivre pleinement l'essentiel de la Voie du Christ et de celle du Bouddha. La taille limitée de ce dossier ne permet pas de traiter de toutes ces expériences, parfois radicalement différentes les unes des autres. Nous avons donc choisi de faire appel à quatre personnes ayant l'expérience et la compétence voulues, pour qu'elles nous parlent

de ce que vit quelqu'un se nourrissant vraiment du bouddhisme et du christianisme.

**Jacques Scheuer**, jésuite, puise dans sa longue expérience d'enseignant et dans sa connaissance des religions asiatiques et du milieu religieux européen, pour nous donner des éléments qui nous aideront à analyser ce phénomène et son impact sur les personnes et sur la société. **Claire Ly**, née au Cambodge et bouddhiste d'origine, partage son expérience complexe de ce que certains appellent une « double appartenance » et montre que cette situation, très souvent considérée uniquement sous son aspect enrichissant, est souvent aussi un « double rejet ». Elle explique aussi comment, dans sa vie spirituelle, elle vit une « double absorption ». Né d'un père devenu bouddhiste quand il était enfant et d'une mère qui est restée chrétienne, **Éric Vinson** a donc été éduqué simultanément dans le bouddhisme et dans le christianisme et a grandi dans cette « double appartenance » de manière naturelle. Il assume aujourd'hui cette situation, conscient à la fois de ses exigences, de ses difficultés et de ses richesses. Enfin, si en France les chrétiens sont souvent attirés par le bouddhisme, l'inverse (des bouddhistes attirés par le christianisme) est très rare ; et nous avons demandé à **Lama Jigmé Thrinlé Gyatso**, qui a rencontré de nombreux Français lors de ses conférences et des séances et retraites de méditation collective qu'il anime, d'écrire un mot sur ce que le fait de se nourrir du Bouddha et du Christ peut représenter pour un maître bouddhiste.

Il n'y aura pas de « conclusion » à la fin de ces quatre témoignages / réflexions car ils n'épuisent pas le sujet. Ils permettront néanmoins aux lecteurs de mieux comprendre comment « se nourrir du Christ et du Bouddha » est nécessairement un chemin exigeant qui peut aussi être très enrichissant. Ils verront aussi que cet enrichissement dépend à la fois d'un travail constant de discernement et éventuellement d'un accompagnement pour ceux qui ne connaissent bien ni la cohérence interne du bouddhisme ni celle du christianisme. Enfin, leur regard saura être critique devant des présentations trop faciles d'une expérience qui n'est vraiment pas aisée.

Dennis GIRA

## ***Des voies fluides et provisoires***

*Jacques SCHEUER*

***Professeur émérite d'histoire des religions de l'Asie à Louvain-la-Neuve, le père Jacques Scheuer, jésuite, a fait de longs séjours en Inde et en Extrême-Orient. Il est l'un des animateurs des « Voies de l'Orient » à Bruxelles, centre créé pour la rencontre entre cultures et spiritualités. Il est l'auteur de plusieurs livres, notamment : Un chrétien dans les pas du Bouddha (Lessius, 2009) et Thomas Merton : un veilleur à l'écoute de l'Orient (Lessius, 2015).***

Même assortie de commentaires et de nuances, l'expression « double appartenance » permet de cibler des situations qui soulèvent un faisceau d'interrogations théoriques et pratiques. Au sens fort, elle suppose que l'on reconnaisse simultanément – et non à deux étapes successives d'une vie – une valeur sensiblement égale à deux traditions considérées dans leur globalité et que l'on s'y investisse avec un sérieux comparable. De telles situations paraissent, aujourd'hui encore, assez exceptionnelles. C'est du moins le cas pour la double allégeance à des traditions relevant du même type : les religions de salut, celles qui proposent un chemin vers l'Ultime. Songeons au bouddhisme, au christianisme et à l'islam qui, se proclamant valables pour tout être humain, exercent une activité missionnaire.

### ***Un grand éventail de situations devenues fréquentes***

Nous assistons en revanche, en particulier en Europe, à un phénomène bien plus largement répandu : le fait d'associer librement des croyances et pratiques en provenance de traditions différentes, mais sans la prétention de faire cohabiter en soi-même, dans leur intégrité, l'essentiel de deux ou trois traditions. Cela relève, pour une part, de choix conscients ; cela peut relever d'évolutions moins réfléchies, voire presque inconscientes. L'éventail des situations est grand ouvert. Une personne encore fortement marquée par le patrimoine chrétien peut y associer des

éléments de doctrine et même de pratique bouddhiques. D'autres, notamment parmi les plus jeunes, ayant grandi sans attache particulière, tentent par la suite d'intégrer, dans leur quête d'intériorité et de sagesse, des éléments pris à plusieurs traditions.

De telles démarches deviennent fréquentes. Cela s'explique en partie par la mondialisation des connaissances et des échanges. Cela correspond en outre à la revendication d'autonomie qui colore ce que l'on appelle aujourd'hui – sans intention péjorative – la quête de soi, le souci de soi ou encore l'invention ou la construction de soi. Les traditions religieuses – comme bien d'autres – perdent de leur autorité et de leur emprise. Elles sont de plus en plus évaluées en fonction des désirs ou des recherches de l'individu autonome que nous serions devenus. En outre, elles sont à nos yeux marquées de relativité : l'histoire et les sciences humaines enseignent qu'elles n'ont cessé, au cours des siècles, d'être affectées par mille conditionnements.

À l'emprise des facteurs qui ont de tout temps pesé sur les religions, s'ajoutent désormais le rythme rapide des évolutions et l'échelle mondiale des influences mutuelles. Des sociologues ont pu parler d'une certaine « protestantisation » du bouddhisme en contexte colonial, au Sri Lanka par exemple. D'autres voient dans le raidissement actuel d'affirmations de l'identité hindoue un phénomène de « sémitisation » : la marque de traits caractéristiques des monothéismes d'origine proche-orientale. D'autres encore voient dans le relâchement du tissu chrétien – chacun se sentant davantage libre de retenir ce qui l'aide et de délaisser ce qui ne lui apporte rien – une forme d'« hindouisation » du christianisme. Peut-être serait-il d'ailleurs plus éclairant d'évoquer sur ce point la conception bouddhique des « moyens habiles » : tout n'est que moyens, aucun ne s'impose absolument, la sagesse est d'y recourir dans la stricte mesure où ils nous aident.

### *Comment aider au discernement ?*

Une difficulté majeure frappe ainsi nos contemporains, surtout ceux qui cherchent une voie spirituelle : ne pas s'engager dans une tradition concrète, c'est le risque de stagner ; mais comment

s'engager avec détermination alors que toutes les voies disponibles, affectées de relativité, se révèlent fluides et provisoires ? Des écueils apparaissent tout de suite. Invoquer par principe l'autonomie du sujet individuel ne pourra tout résoudre ; réaffirmer l'autorité – de l'Écriture, de la Tradition, d'une hiérarchie religieuse – risque d'être inopérant.

Dans cette perspective, un défi majeur des années à venir sera l'accompagnement ou la guidance spirituelle. À qui recourir lorsqu'on se situe à quelque distance d'une ou de plusieurs traditions ? C'est le cas de celle ou de celui qui est en train de passer d'une tradition à une autre ; de celle ou de celui qui, sans attache préalable, explore plusieurs chemins possibles ; de celle ou de celui qui, tout en gardant des racines dans une religion, trouve profitable d'y associer des éléments d'une autre. Comment aider au discernement ? En outre, en l'absence de guide d'une tradition, est-il pensable qu'une personne d'une autre tradition puisse assurer conseil et accompagnement ?

### *De nouveaux défis pastoraux*

Plus largement, dans la situation éclatée qui se répand, à quelle communauté de pratique et de célébration se rattacher ? Cheminer en solitaire est périlleux. Même ceux qui en seraient capables courent le danger d'un appauvrissement pour eux-mêmes et pour autrui. Or, il ne sera pas facile, sauf dans de grandes métropoles, de découvrir le petit groupe ou la communauté plus large capable d'inspirer et de soutenir. Enfin, les obstacles sur le parcours individuel redoublent dans le cheminement d'un couple ou dans l'éducation des enfants. On le voit : par-delà les psychologies personnelles et les interrogations théologiques, ce sont aussi des défis pastoraux qui déjà s'imposent en Europe, et probablement ailleurs dans le monde, bien que sous des formes chaque fois différentes.

Jacques SCHEUER

## ***Identité en dialogue***

**Claire LY**

***Claire Ly, ancienne professeur de philosophie au Cambodge, vit en France depuis 1980. À travers ses livres – Revenue de l'enfer. Quatre ans dans les camps khmers rouges (Atelier, 2002), Retour au Cambodge. Chemin de liberté d'une survivante des Khmers rouges (Atelier, 2007) La Mangrove. À la croisée des cultures et des religions (Siloë, 2011) –, ses conférences et, jusqu'à un passé récent, son enseignement à l'ISTR de Marseille, elle aide chrétiens et bouddhistes à réfléchir sur l'importance du dialogue. (www.clairely.com)***

Bouddhiste d'origine, convertie à la foi chrétienne à l'âge de trente-six ans, réfugiée politique, naturalisée française en 1989, je fais partie de ces personnes marquées par deux cultures, deux traditions spirituelles. Certaines personnes qualifient cette situation de double appartenance et n'hésitent pas à en vanter les mérites et les richesses. Mais le revers de la double appartenance est souvent le double rejet inhérent. En France, je suis la Cambodgienne, l'Asiatique ; au Cambodge, les Khmers me classent parmi les « gens d'ailleurs », ils m'appellent avec ironie « la Française ». Oui, pour les Français, mon physique ne correspond pas à la « francité » ; pour les Cambodgiens, je n'ai plus la façon d'être khmère. Ce double rejet concerne surtout l'appartenance sociale et culturelle.

Quant à l'appartenance religieuse, c'est plutôt une double absorption que je vis. La communauté catholique a tendance à m'absorber totalement. Confesser la foi en Christ doit m'amener à adhérer sans restriction aux pratiques, aux rites, à la tradition de l'Église catholique. C'est une identité inclusive qui ne peut souffrir d'exception. Alors que les bonzes bouddhistes au Cambodge ne voient en moi que l'être bouddhiste hérité de mes ancêtres. Pour ces bonzes, mon identité catholique n'est qu'un vernis sociologique à la française : je suis née bouddhiste, je reste bouddhiste ! Il leur

est inconcevable que je puisse quitter la voie du Bouddha avec la formation dont j'ai bénéficié de la part de mon père et de mon parrain, le vénérable supérieur des bonzes de la pagode familiale. Comment entendre le double rejet ? Comment me protéger de l'absorption identitaire ?

### *Le double rejet...*

J'ai toujours accueilli avec distance le double rejet. Pour beaucoup de personnes, le premier critère de la francité est la peau blanche et le type européen. Quand ces personnes me posent des questions sur mon pays, elles attendent une réponse sur le Cambodge, et non sur la France. Loin d'être frustrée par ce rejet, je me sens plutôt fière de ne pas être « française tout court », mais « française venue d'ailleurs ». Et je prends un certain plaisir à expliquer aux Français de souche qu'au Cambodge on m'appelle « la Française ». Le rejet des Cambodgiens, qui ne me considèrent plus comme une « Khmère tout court », est très clairvoyant : c'est un hommage à la culture française. Cette dernière a opéré une transformation silencieuse sur ma façon d'être. Je suis, en effet, une Khmère mutée.

Le double rejet me fait vivre une expérience singulière, certes, mais d'une fécondité incontestable. Je prends conscience que l'altérité ne m'est pas extérieure, mais qu'elle est constituante de mon moi intime. Souvent, l'autre est cette part d'ombre en nous-mêmes que nous refoulons parce qu'elle nous fait honte. Apprendre à gérer cette part d'ombre est une quête spirituelle, « un processus complexe de rupture et de continuité ou, pour emprunter un vocabulaire plus classique, de purification et d'assomption<sup>1</sup> ».

En 1975, dans l'enfer du camp de travail des Khmers rouges, je n'avais pas honte de crier ma haine et ma révolte envers « le Dieu des Occidentaux ». Le Dieu de la Bible est parfait : la tradition occidentale dit que Sa Puissance n'a pas de limite, qu'Elle remplit ciel et terre. Ma révolte aussi est sans limite, elle remplit ciel et terre<sup>2</sup>. En nommant ma colère, en partageant la haine qui m'habite

---

<sup>1</sup> Claude GEFFRÉ, « Double appartenance et originalité du christianisme » dans Dennis GIRA et Jacques SCHEUER (dir.), *Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion ?*, Atelier, 2000, p. 130.

<sup>2</sup> Voir Claire LY, *Revenue de l'enfer...*, Atelier, 2002, p. 66.

avec mon Dieu-témoin, je me suis engagée dans une relation étonnante. Une relation qui donne sens et goût à la vie dans le camp de la mort des Khmers rouges.

### *La double absorption...*

Nouvelle venue dans la religion catholique, j'ai été accueillie comme celle qui vient reconforter cette communauté dans ses convictions, dans ses croyances. Elle était bouddhiste, elle est devenue chrétienne ! Quelle grâce pour cette France où le bouddhisme exerce une attirance certaine. Dans les premiers temps de mon baptême, c'est avec beaucoup de bonne volonté et de sincérité que j'ai essayé de me faire une place dans le « pré carré » des catholiques de France. Or, malgré tous mes efforts pour adhérer aux vérités, aux dogmes de l'Église catholique, ce « pré carré » reste un domaine emprunté, prêté. Je n'arrive pas à m'y installer. Un malaise s'infiltré insidieusement au cœur de ma compréhension de la foi en Jésus-Christ. Lors de mes séjours au Cambodge, l'affirmation catégorique des bonzes khmers sur mon être bouddhiste creuse encore plus cet abîme identitaire. Suis-je bouddhiste ? Suis-je chrétienne ? Suis-je les deux à la fois ?

### *En dialogue...*

Je vis alors une rupture identitaire : un décalage entre l'identité que je choisis et celle que les autres me renvoient. Cette rupture demande à être assumée pour se reconstruire. L'assomption s'élabore dans la solitude au-delà de toute opportunité, de toute stratégie. La solitude implique que, bien que seule, je sois avec quelqu'un (c'est-à-dire moi-même). Elle signifie que je suis deux en un, alors que l'isolement ainsi que l'esseulement ne connaissent pas cette forme de schisme, cette dichotomie intérieure dans laquelle je peux me poser des questions et recevoir une réponse<sup>3</sup>.

Cette dichotomie intérieure introduit un « écart » entre la bouddhiste et la chrétienne. Cet écart permet de « décloisonner » les deux identités en moi et de les instaurer en vis-à-vis. Cet écart permet à chacune de « se réfléchir », et d'entrer en dialogue sans

---

<sup>3</sup> Voir Hannah ARENDT, *Responsabilité et jugement*, Payot, 2005, p. 123.

concession. Paradoxalement, ma foi chrétienne m'a permis de me « retourner » sur mon éducation bouddhique et d'approfondir l'enseignement du Bienheureux Gautama. Et l'enseignement du Bouddha interdit tout compromis, tout accommodement à la catholique ; il lui permet ainsi d'avancer sur la voie exigeante de l'Évangile. Cette dichotomie intérieure me donne une grande liberté de « penser ailleurs ». Un ailleurs comme une ouverture vers une fécondité spirituelle. Cette dichotomie explique ma réticence à parler de double appartenance. Toute appartenance enferme la personne dans des catégories sociologiques. Elle ignore surtout la transformation silencieuse que l'expérience vécue exerce à chaque moment sur notre être.

Finalement, je ne suis qu'une bouddhiste qui a rencontré le Christ, et cette rencontre a introduit un « écart » dans ma façon d'être, ouvrant ainsi un espace de dialogue. Un dialogue qui transforme les contractions douloureuses de ma vie en impulsions de vie.

Claire LY

## ***La double appartenance : un héritage familial au service d'un monde changeant***

*Éric VINSON*

*Docteur en Science politique, Éric Vinson est journaliste (Le Monde des Religions), enseignant et chercheur spécialisé sur le fait religieux, le spirituel et la laïcité, thématiques sur lesquelles il enseigne à Sciences Po, à Paris-Dauphine, à l'Institut Catholique de Paris (ICP) et à l'Institut d'Études Bouddhiques de Paris. Il enseigne également le bouddhisme à l'ICP (au sein de l'ISTR). Son dernier livre : Jaurès le prophète. Mystique et politique d'un combattant républicain (Albin-Michel, 2014).*

Se dire « chrétien et bouddhiste » peut recouvrir bien des formes et significations selon les personnes et les contextes considérés, par exemple les confessions chrétiennes et bouddhistes mises en présence. En ce qui me concerne, il ne s'agit pas de « revendiquer »

quoi que ce soit en la matière, mais de témoigner avant tout d'un héritage familial ; puisque mon père (catholique issu de la culture métissée réunionnaise) est devenu bouddhiste tibétain quand j'étais un tout jeune enfant, alors que ma mère (issue du Massif Central) est restée catholique. Sans l'avoir choisi, j'ai donc été éduqué simultanément dans ces deux traditions et j'ai grandi dans cette « double appartenance », en habitant une ville moyenne française au cours des années 1970-1980. Une situation dont j'ai rapidement perçu l'originalité à l'époque, pour ne pas dire la marginalité ; mais aussi la richesse par rapport à mon environnement provincial quotidien. En effet, étant passionnés par les questions spirituelles et religieuses, mes parents m'ont donné les repères intellectuels, culturels et existentiels pour m'orienter dans cette expérience de « métissage » inter-traditionnel. Notamment en me mettant en garde sur les dangers inhérents au mélange des formes (symboliques, rituelles, doctrinales...) respectivement propres au bouddhisme et au christianisme ; autrement dit sur les confusions et impasses liées au syncrétisme.

### *Des facettes irremplaçables du trésor commun de l'humanité*

Pour autant, régnait également dans mon foyer l'intuition d'une unité en quelque sorte « mystique », en tout cas mystérieuse, régnant entre ces deux religions. Une unité « transcendante » mais aussi éthique et anthropologique, à la fois profonde et ultime ; et partagée non seulement par le bouddhisme et le christianisme, mais aussi par les autres grandes traditions authentiques : judaïsme, islam, hindouisme, religions chinoises... Un peu comme si ces différentes religions étaient comparables avec des langues (l'anglais, le français, l'arabe, etc.), toutes également à même d'exprimer un aspect essentiel de la Vérité et d'y conduire telle personne, tel groupe ; mais ayant chacune leur génie propre, leur cohérence, leur histoire, leur poésie, sans oublier leurs limites, voire leurs zones d'ombres... Leur raison d'être est de perdurer, en tout cas, comme l'une des facettes irremplaçables du trésor commun de l'humanité.

Pourquoi alors les « mélanger », au risque de les dénaturer et affadir, en perdant justement cette originalité ? Cette capacité unique à révéler des aspects du mystère de la Réalité (ultime,

cosmique et humaine)... Bien loin d'un tel confusionnisme, hélas si répandu de nos jours, cette expérience précoce, intime, de « l'uni-diversité » religieuse – pour s'inspirer d'une expression de saint François de Sales, 1567-1622 – m'inculqua le sens et l'urgence du dialogue, interreligieux et interculturel notamment. Ainsi que la passion d'étudier fidèlement les mille et une facettes de ces traditions qui se ressemblent tant – si l'on creuse assez profond ou s'élève assez haut – et sont pourtant irréductibles l'une à l'autre ; exactement comme le sont les différentes personnes humaines, les unes à l'égard des autres ; ou les cultures entre elles, les langues ou tout simplement le masculin avec le féminin : si loin, si proches... De là provient sans doute, pour une grande part, ma posture intellectuelle, qualifiable non de relativisme mais de relationnisme ; à savoir la quête la plus rigoureuse et objective possible du spécifique autant que du commun, du commun autant que du spécifique, au sein des phénomènes humains en général et religieux en particulier. Le tout dans un va-et-vient permanent entre l'universel et le singulier, en mobilisant une égale attention aux ressemblances et aux différences, aux interactions et aux « impartageables » ainsi qu'aux complémentarités.

### *Un visage non exclusiviste du religieux*

De fait, compte tenu de la mondialisation et de la postmodernité, la rencontre des cultures et des religions va s'intensifier toujours plus et atteindre une échelle probablement sans précédent. Avec l'un de ses corollaires : la multiplication du nombre des couples mixtes et de « bi-appartenants », sans compter les personnes qui évolueront, par elles-mêmes, vers une telle situation religieuse. Il est donc important de penser sans tarder cette dynamique, avec ses fécondités et difficultés spécifiques. Difficulté pratique, par exemple : comment suivre deux calendriers liturgiques différents, au quotidien ? Apparentée au bilinguisme, cette « double fidélité » pose ainsi autant de questions que de défis dans pratiquement tous les domaines liés au religieux. Notamment dans les domaines spirituel, théologique, pastoral, psychologique, éducatif, « identitaire », voire politique, etc. L'un de ses principaux intérêts étant, d'ailleurs, d'offrir un abord du fait religieux où la question de l'identité, de l'appartenance (à telle ou telle confession, institution) passe justement au second plan, au profit des autres dimensions

du religieux, en particulier celles d'ordre éthique, spirituel, esthétique... Cela peut s'avérer précieux dans un monde où l'on réduit trop souvent le religieux à cet unique aspect identitaire, avec de nombreuses conséquences néfastes.

Étant en quelque sorte habité par le dialogue, par la dialectique entre le même et l'autre, le « bi-appartenant » est en effet susceptible de déployer un visage non exclusiviste du religieux, et des traditions qui se « rencontrent » en lui. Il lui est possible de jouer le rôle de « *go between* », voire de « traducteur » et, par là, de médiateur entre des mondes culturels-religieux jusqu'ici éloignés, désormais simultanément pris au sérieux grâce à son apport et envisagés avec justesse et justice, tout en étant interconnectés et décloisonnés. En l'occurrence, cette mise en relation revient à celle de l'Orient avec l'Occident, en les aidant à éviter certains malentendus ou fausses questions, mal posées ou superficielles, conduisant à des impasses. Le tout afin d'être en mesure de venir ensemble aux véritables interrogations, consistantes, fécondes car relatives aux mystères de l'Essentiel, de l'homme, du monde et à ce qu'ils impliquent dans nos vies.

Il existe bien des façons d'être « chrétien-bouddhiste », les immenses diversités et complexités inhérentes à chacune de ces traditions étant en quelque sorte « portées au carré » par leur interaction au sein de la même conscience et de la même existence. D'où une myriade de nuances possibles dans le vécu de cette « double appartenance »... Mais si « la rencontre du bouddhisme et du christianisme est l'événement le plus significatif de notre époque », comme l'a déclaré – au moins en substance – le grand historien des civilisations Arnold Toynbee (1889-1975), l'étude approfondie des multiples configurations et questions liées à cette « hybridité » particulière devra être menée avec le plus grand soin dans les années qui viennent.

Éric VINSON

## ***Vivre de plusieurs religions : un regard bouddhiste***

Lama JIGMÉ THRINLÉ GYATSO

***Moine bouddhiste depuis 1987 et poète français, Lama Jigmé Thrinlé Gyatso a vécu quatorze ans en communauté à Drukpa Plouray, puis quatorze ans de retraite solitaire en Bretagne, en Savoie et au Népal. Poursuivant sa vie d'ermite et de poète en Vendée, il partage aussi son expérience spirituelle lors de séances ou de retraites de méditation collectives et de conférences, en France et en Europe. Ses ouvrages sont publiés aux éditions de l'Astronome et aux éditions Dongola.***

Cette question de « vivre de plusieurs religions » mériterait d'être précisée. Car on peut être de plusieurs religions dans son cœur, par sa culture, par sa famille, par choix, par réaction, par méconnaissance ou par confusion... Mais cette question renvoie d'abord à celle-ci : qu'est-ce qu'être bouddhiste, jaïn, juif, chrétien, musulman, hindouiste, animiste... ? Les bouddhistes, et toute personne qui désire devenir bouddhiste, devraient donc d'abord se demander : que signifie être bouddhiste ? Et, pour cela, je renvoie les lecteurs au livre *N'est pas bouddhiste qui veut*<sup>1</sup>. Mon expérience de pratiquant bouddhiste est que cette voie est complète en elle-même et qu'il n'est nul besoin d'y adjoindre une autre tradition. En effet, la diversité offerte par les différents véhicules (mouvements) et lignées bouddhistes permet à tout aspirant de trouver l'approche qui lui convient le mieux.

Ce sentiment de complétude de la voie est, j'imagine, partagé par les pratiquants des autres religions. Cependant, l'assimilation de traditions autochtones plus anciennes dans les grandes religions actuelles du monde devrait nous faire réfléchir, de même que les mouvements migratoires humains qui sont à l'origine de la rencontre des cultures et des religions et qui ont fait se côtoyer et s'influencer philosophies, croyances et pratiques religieuses.

---

<sup>1</sup> Dzongsar JAMYANG KHYENTSE, *N'est pas bouddhiste qui veut*, Nil, 2008. Lire aussi : Sa Sainteté le Douzième Gyalwang Drukpa, *Pour comprendre la voie bouddhiste*, Saint-Cannat, Claire Lumière, 2000.

Ainsi, je connais des personnes vietnamiennes dont les parents étaient bouddhistes, mais qui furent élevées ensuite dans le christianisme et ont redécouvert le bouddhisme en France : elles récitent aussi bien des prières chrétiennes que des prières et *mantra* bouddhistes, avec autant de foi pour les unes que pour les autres et sans dilemme intérieur. D'ailleurs, du point de vue bouddhiste, il n'est pas choquant de considérer le Christ comme un bodhisattva manifesté dans une société non bouddhiste pour y aider les êtres humains. Je connais aussi quelques pratiquants bouddhistes qui pratiquent le vaudou, des bouddhistes japonais qui pratiquent le shintoïsme, et des bouddhistes d'origine juive qui restent très attachés à leurs racines. Les Maîtres bouddhistes tibétains pratiquent plusieurs lignées bouddhistes et certains pratiquent aussi le bön, une autre tradition du Tibet. L'opinion du Dalai-Lama résumée ici me semble des plus pertinentes : « Les aspects de pratique et de discipline spirituelle sont plus importants que les différences théologiques <sup>2</sup>. »

D'après les vœux de refuge par lesquels on entre sur la voie bouddhique, « *Le Grand Soutra du nirvana* déclare :

Celui qui a fait du Bouddha son refuge  
Est un authentique bouddhiste laïc.  
Il ne prendra refuge  
En aucune autre déité<sup>3</sup>.

De même, prendre refuge dans le Dharma (l'enseignement ou la voie) implique de ne plus nuire à aucune forme de vie. Or, beaucoup de religions théistes considèrent les animaux et les plantes comme étant mis à la disposition des humains par Dieu et ne voient aucun mal dans le fait de tuer des animaux pour se nourrir ou se vêtir... Enfin, prendre refuge dans la Sangha (la communauté) implique de ne pas suivre des personnes nocives comme les tenants de certaines religions aux « vues erronées » qui considèrent comme bénéfiques les sacrifices humains ou animaux ou, ailleurs, l'éradication de ceux qui n'ont pas la même religion.

---

<sup>2</sup> Dr Bettina BAÜMER, S.S. *le Dalai-Lama en dialogue avec les moines chrétiens : un modèle d'enrichissement mutuel*, Bulletins du MID – Bulletin n° 24 - juillet 2007.

<sup>3</sup> Gampopa Seunam Rinchen (1079-1153), *Le précieux ornement de la libération*, Padmakara, 1999, p. 140.

Sa Sainteté le Dalai-Lama conseille aux personnes déjà engagées dans une religion de ne pas se convertir à une autre. Il a souvent cité l'exemple d'une femme chrétienne américaine convertie au bouddhisme qui, au moment de la mort, a manifesté une grande confusion, ne sachant plus qui prier ! Par contre, il a encouragé les bouddhistes à s'inspirer des œuvres de charité chrétienne et a suggéré aux chrétiens qu'ils pourraient retirer des bienfaits de la pratique de la méditation enseignée par le Bouddha, en déclarant que « les enseignements du Bouddha peuvent être bénéfiques à tous, toutes croyances et religions confondues ». De même, personnellement, l'œuvre de saint Jean de la Croix et la vie de saint François d'Assise m'ont grandement inspiré.

Au sein même du bouddhisme, il est recommandé aux pratiquants, jusqu'à un certain niveau et pour plus d'efficacité et de cohérence sur le chemin intérieur, de pratiquer dans une seule lignée, ce qui n'empêche pas de lire sur les autres lignées pour les connaître aussi. S'il en est ainsi au sein d'une même tradition, que dire d'une pratique qui se réclamerait de plusieurs traditions ?

Mais une vraie pratique du cœur, purement dévotionnelle ou purement dans la connaissance universelle, partant du principe que tout est un et le réalisant, ne fait plus de différence entre tel et tel support de dévotion ; elle ne voit plus de contradictions entre les voies pourvu qu'il n'y ait pas d'attachement et que la vue philosophique soit correcte : « On respectera comme mon enseignement tout ce qui est en accord avec le Dharma du Bouddha », nous dit le *Soutra d'Angulimala* ; et le *Tantra de Kalachakra* ne dit pas autre chose : « On doit respecter tout enseignement qui, même non bouddhiste, est véritablement porteur d'excellence. »

Lama JIGMÉ THRINLÉ GYATSO

---

Pour aller plus loin nous suggérons deux numéros de *Documents épiscopat* : « Impact du bouddhisme sur la vie des chrétiens en France » (n° 1 – 2016) et « Les chercheurs spirituels aujourd'hui. Une réalité qui suscite de nouvelles questions pastorales » (n° 4 – 2016).

## **Richesses religieuses des non-chrétiens : une voie suscitée par l'Esprit**

Dans le dialogue (avec les croyants des religions non chrétiennes) [...], on ne doit jamais négliger le lien essentiel entre dialogue et annonce qui porte l'Église à maintenir et à intensifier les relations avec les non-chrétiens. Un syncrétisme conciliateur serait au fond un totalitarisme de ceux qui prétendent pouvoir concilier en faisant abstraction des valeurs qui les transcendent et dont ils ne sont pas les propriétaires. La véritable ouverture implique de se maintenir ferme sur ses propres convictions les plus profondes, avec une identité claire et joyeuse, mais ouvert à celles de l'autre pour les comprendre et en sachant bien que le dialogue peut être une source d'enrichissement pour chacun. [...]

Les non-chrétiens, par initiative divine gratuite, et fidèles à leur conscience, peuvent vivre justifiés par la grâce de Dieu, et ainsi être associés au mystère pascal de Jésus Christ. Mais, en raison de la dimension sacramentelle de la grâce sanctifiante, l'action divine en eux tend à produire des signes, des rites, des expressions sacrées qui, à leur tour, rapprochent d'autres personnes d'une expérience communautaire de cheminement vers Dieu. Ils n'ont pas la signification ni l'efficacité des sacrements institués par le Christ, mais ils peuvent être la voie que l'Esprit lui-même suscite pour libérer les non-chrétiens de l'immanence athée ou d'expériences religieuses purement individuelles. Le même Esprit suscite de toutes parts diverses formes de sagesse pratique qui aident à supporter les manques de l'existence et à vivre avec plus de paix et d'harmonie.

Nous chrétiens, nous pouvons aussi profiter de cette richesse consolidée au cours des siècles, qui peut nous aider à mieux vivre nos propres convictions.

*Pape François  
Evangelii gaudium n° 251, 254*

## ***Sur la frontière entre deux univers religieux***

*Rojan SEBASTIAN*

*Natif du Kerala, au sud de l'Inde, le P. Rojan Sebastian a choisi d'être missionnaire au nord du pays, dans le diocèse de Bénarès (ou Varanasi). Après trois ans de ministère, il s'est spécialisé en théologie catéchétique à l'Institut catholique de Paris. Cet article est un abrégé de son mémoire.*

**R**ien d'étonnant, dans les pays où la foi chrétienne pose problème, à ce qu'on trouve des gens qui croient au Christ presque clandestinement, tout en restant adeptes de la religion majoritaire. Cet article s'intéresse précisément à des croyants issus d'un mouvement charismatique, dans le diocèse de Bénarès au nord de l'Inde, qui se déclarent adeptes du Christ sans être baptisés. On les appelle les *Khrist bhaktas* (adeptes du Christ). Ce sont des personnes qui continuent de suivre leurs coutumes hindoues, mais qui aiment en même temps vivre l'Évangile et ont une foi remarquable en Jésus.

Comment vivent-ils leur foi chrétienne entre leurs deux mondes religieux ? Comment comprendre leur statut au sein de l'Église ? L'existence de ce groupe pose de nombreuses questions : sacramentelles, ecclésiologiques et sociologiques. En menant une analyse sociologique et théologique de ce mouvement inédit, nous chercherons à mieux comprendre leur double appartenance et à approfondir ce que signifie être Église.

## Qui sont les *Khrist bhaktas* ?

Les *Khrist bhaktas* sont des personnes, issues d'un mouvement charismatique, attirées par le Christ et par sa parole. Ils sont hindous d'appartenance mais chrétiens de croyance : ils croient donc au Christ, mais restent hindous dans leurs coutumes<sup>1</sup>. Ils continuent à être hindous dans la société tout en se rendant dans les ashrams<sup>2</sup> ou dans les paroisses pour la prière. Depuis son origine en 1970, le diocèse de Bénarès n'a compté que 19 000 catholiques baptisés<sup>3</sup>. Mais, en s'engageant depuis une vingtaine d'années, avec la collaboration de la congrégation de l'*Indian Missionary Society* (IMS)<sup>4</sup>, dans l'évangélisation au sein des ashrams, le diocèse dénombre maintenant environ 50 000 *Khrist bhaktas* non baptisés<sup>5</sup>.

### *La réticence à l'égard du baptême*

Pourquoi ces croyants sont-ils réticents au baptême ? Plusieurs raisons peuvent être invoquées. Dans sa thèse, Ciril J. Kuttiyanikkal énumère quatre attitudes des *Khrist bhaktas* par rapport au baptême. Les membres du premier groupe, appartenant majoritairement à des hautes castes<sup>6</sup>, ne souhaitent pas être baptisés parce qu'ils ne veulent pas rompre le lien avec la communauté hindoue :

---

<sup>1</sup> Voir Ciril J. KUTTIYANIKKAL, *Khrist Bhakta Movement : A Model for an Indian Church ? Inculturation in the Area of Community Building*, Coll. « Tilburg Theological Studies » 6, Zweigniederlassung Zürich/Berlin, Lit, 2014, p. 108. Tous les passages de cet ouvrage cités ici sont traduits par nos soins.

<sup>2</sup> Dans l'hindouisme, l'ashram est l'ermitage où réside un moine hindou ou un *gourou* (maître spirituel). Celui-ci y mène une vie spirituelle austère tout en guidant spirituellement ses disciples et ceux qui s'y rendent. Dans la ligne de ce concept, le diocèse a établi quatre ashrams chrétiens qui répondent aux besoins spirituels des *Khrist bhaktas*. Voir C. J. KUTTIYANIKKAL, *Khrist Bhakta Movement...*, *op. cit.*, p. 90-91.

<sup>3</sup> Pour une population actuelle de plus de 25 millions d'habitants. Voir DIOCESE OF VARANASI, *A missionary profile*, Varanasi, Bishop's House, 2015, p. 4.

<sup>4</sup> Un institut de prêtres, fondé en 1941, qui collabore avec le diocèse.

<sup>5</sup> Il est toutefois difficile d'établir le chiffre exact des *Khrist bhaktas* parce que le groupe n'est pas stable : certains membres le quittent après un temps tandis que des nouveaux le rejoignent.

<sup>6</sup> La société hindoue se divise en quatre classes fondamentales (*varnas*) : les Brahmanes (prêtres), les Ksatriyas (rois et guerriers), les Vaishyas (marchands), les Shudras (serviteurs, ouvriers). Ces classes sont divisées elles-mêmes en *jatis*. Autrefois, les castes caractérisaient la position sociale et professionnelle d'un individu.

être fidèles au Christ et rester fidèles à la communauté hindoue. En Inde, changer de religion revient à changer de communauté et donc d'identité sociale. Par conséquent, les nouveaux convertis subissent opposition, discrimination et parfois même expulsion de leur communauté<sup>7</sup>. Si les membres du deuxième groupe n'envisagent pas le baptême, c'est par crainte de la famille et des amis qui s'opposent à leur conversion au christianisme, celui-ci étant perçu comme une religion étrangère. Les membres du troisième groupe ne voient pas la nécessité du baptême : pour eux, ce qui est important c'est accepter le Christ comme leur Seigneur, écouter sa parole et la mettre en pratique. Les membres du quatrième groupe, majoritairement issus de basses castes, veulent se convertir et se libérer du système des castes ; mais le diocèse hésite à les baptiser<sup>8</sup>.

Pourquoi le diocèse retarde-t-il leur baptême ? Les religieuses et le clergé engagés dans cette mission ont l'impression que, puisque ces adeptes ont une spiritualité différente de celle des chrétiens baptisés, la façon dont ils suivent le Christ leur permet de durer dans leur cheminement de foi. Ils sont attachés aux ashrams. Leur imposer une spiritualité qui n'est pas la leur pourrait provoquer un arrêt immédiat de leur pratique<sup>9</sup>. Il faut préciser que, lorsque l'on devient membre de la communauté ecclésiale par le baptême, l'Église propose une pratique ecclésiale conforme à sa tradition et exerce une juridiction sur ses membres. De par sa nature, l'hindouisme est moins juridique : c'est à l'individu de découvrir et de suivre le chemin de spiritualité qui lui convient. Cela veut dire que l'on peut adorer le dieu personnel de son choix. Dans ce cadre, il est tout à fait possible que les *Khrist bhaktas* reconnaissent Jésus comme leur Seigneur et suivent son chemin. Ce qui leur pose problème, c'est la dimension juridique du christianisme et la façon unique de pratiquer la foi.

Second motif : le diocèse s'aperçoit que la motivation principale de certains candidats au baptême venant des basses castes n'est pas la foi au Christ, mais le désir de s'émanciper de la servitude sociale.

---

<sup>7</sup> Voir Ciril J. KUTTIYANIKKAL, *Khrist Bhakta Movement...*, op. cit., p. 271.

<sup>8</sup> Voir *Ibid.*, p. 261-263.

<sup>9</sup> Voir *Ibid.*, p. 264.

Enfin, si le diocèse reste prudent, c'est aussi à cause des groupes fondamentalistes hindous : il a l'impression que le baptême peut attirer l'attention de ces groupes. D'ailleurs, les fondamentalistes surveillent les ashrams pour savoir s'ils incitent à la conversion<sup>10</sup>. Bien que la Constitution indienne accorde à toutes les personnes le droit de pratiquer leur foi et de la propager, incluant le droit de convertir les autres<sup>11</sup>, la conversion au christianisme devient aujourd'hui de plus en plus difficile en Inde à cause de la montée du fondamentalisme. D'où la réticence du diocèse et des *Khrist bhaktas* par rapport au baptême.

## **La religiosité des *Khrist bhaktas* et leur double appartenance**

Le P. Vyagappan, responsable d'un ashram dans le diocèse de Bénarès, affirme : « Les *Khrist bhaktas* ne sont pas chrétiens par les sacrements, mais par leur foi<sup>12</sup> » et ils le manifestent concrètement à travers leurs croyances. Néanmoins, dans leur pratique, ces *Khrist bhaktas* sont pris entre le christianisme et l'hindouisme. Voyons comment ils vivent cette dualité.

### *Leurs pratiques religieuses chrétiennes*<sup>13</sup>

Les ashrams organisent des services paraliturgiques pour répondre aux besoins spirituels des *Khrist bhaktas*. Ainsi, ils organisent la réunion de prière hebdomadaire et des retraites mensuelles et annuelles (parfois sur trois jours) qui comprennent prédication,

---

<sup>10</sup> Voir *Ibid.*, p. 265.

<sup>11</sup> *Constitution de l'Inde* (1949), Article 25 : « Subject to public order, morality and health and to the other provisions of this Part, all persons are equally entitled to freedom of conscience and right freely to profess, practise and propagate a religion » (Dans les limites dictées par l'ordre, la moralité et la santé publics, et dans le respect des autres dispositions ci-incluses, toute personne a un droit égal à la liberté de conscience et le droit de professer, pratiquer et diffuser librement sa religion). Voir Sahayaraj LOURDUSAMY, *Religious Conversion in a Multi-Religious Context. An Outlook on Civil and Canon Laws*, Delhi, Media House, 2011, p. 76-77 ; <https://indiankanoon.org/doc/631708/>, consulté le 12/02/2017.

<sup>12</sup> Voir Ciril J. KUTTIYANIKKAL, *Khrist Bhakta Movement...*, *op. cit.*, p. 301.

<sup>13</sup> Voir *Ibid.*, p. 166-173.

*bhajans*<sup>14</sup>, adoration du saint sacrement, prières de guérison. Outre la réunion aux ashrams, il y a la prière dans les familles ou dans les villages qui consiste à chanter des *bhajans*, à lire la Bible, à exprimer des prières de louange et d'intercession et à faire l'*ārti*<sup>15</sup>. Beaucoup d'entre eux prient le chapelet chez eux.

Deux aspects capitaux sont à souligner dans leur pratique. Premièrement, la Bible tient une place centrale dans leur vie. Pas de réunion hebdomadaire, de retraite dans l'ashram, de prière dans la famille ou dans les villages sans lecture biblique. Très souvent, des phrases bibliques sont répétées, en particulier dans la prière. Leur vie quotidienne est aussi très marquée par l'Évangile qui opère chez eux un changement du cœur<sup>16</sup>. Nous pouvons dire que c'est une communauté évangélique qui cherche à vivre l'enseignement du Christ dans sa vie quotidienne. Ensuite, les *Khrist bhaktas* considèrent l'adoration du saint sacrement comme la prière la plus importante. Bien qu'ils ne soient pas baptisés et ne participent donc pas pleinement à l'Eucharistie, ils adorent le saint sacrement. Ceux qui viennent quand même pour la messe ne reçoivent pas la communion, mais on leur distribue de la *prasād*<sup>17</sup> à l'issue de la célébration eucharistique.

Les fêtes importantes comme Noël et Pâques sont célébrées avec beaucoup d'enthousiasme et de joie. La célébration de Noël, par exemple, comprend la participation à la messe de minuit, à l'adoration du saint sacrement, aux chants de Noël et à la représentation scénique de la naissance de Jésus. Le carême, en revanche, est un temps de pénitence. La plupart prennent au sérieux ce temps important en jeûnant, en s'abstenant de viande et en participant au chemin de croix chaque vendredi. Sur ces pratiques de carême, ils sont plus stricts que les chrétiens. On remarque chez eux un désir personnel, venant du cœur, de passer ces quarante jours dans la prière, le silence et la pénitence.

---

<sup>14</sup> Hymnes que l'on chante en répétant chaque verset.

<sup>15</sup> Coutume hindoue où l'on encense les statues ou les images des dieux.

<sup>16</sup> Voir Ciril J. KUTTIYANIKKAL, *Khrist Bhakta Movement...*, op. cit., p. 176.

<sup>17</sup> Mot provenant de l'hindouisme. Dans la pratique hindoue, l'adepte offre au dieu une sorte de sucrerie dont il mange lui-même une part.

## *Leurs pratiques hindoues*

Toutefois, ils n'abandonnent pas certaines pratiques hindoues. Concernant les rites de passages, par exemple, les *Khrist bhaktas* pratiquent les rites de la naissance, du mariage et des funérailles selon la tradition hindoue. De même, ils n'hésitent pas non plus à marquer les fêtes hindoues. Mais il importe de souligner ici la façon dont ils célèbrent des fêtes telles que *Deepawali (Diwali)*, *Holi*, *Rakshābandhan*, *Gurupūrṇimā*<sup>18</sup>. Normalement celles-ci incluent le jeûne (pour certaines), un temps de prière (*puja* en Hindi) à un dieu ou à une déesse, selon la particularité de la fête, et une célébration culturelle<sup>19</sup>. Certains *Khrist bhaktas*, qui ne se rendent à l'ashram qu'occasionnellement, participent à toutes ces fêtes : ils participent au rituel religieux hindou (*puja*) et à la célébration culturelle. Mais d'autres, qui viennent à l'ashram régulièrement, ne participent qu'à la célébration culturelle sans participer au *puja*<sup>20</sup> ; au moment de ces fêtes, ils viennent les célébrer à l'ashram en leur donnant une interprétation chrétienne. Ainsi, le jour de *Diwali* ils se rendent à l'ashram pour prier le Christ qui est la lumière du monde ; ils y allument des lampes ou des bougies traduisant cet aspect de leur foi.

## *Leur compréhension de Dieu – des dieux*

Il est difficile de savoir si les *Khrist bhaktas* croient en Dieu de manière chrétienne. Pour beaucoup d'entre eux, le Christ est un dieu guérisseur. Pour les hindous, considérer le Christ comme Seigneur ne pose pas de problème ; ce qui pose problème c'est de le considérer comme l'unique Seigneur. Accepter le Christ comme Seigneur a du sens parce que, selon l'hindouisme, Dieu peut se manifester de différentes façons et à travers diverses personnes. Ainsi, les hindous interprètent l'Esprit Saint comme l'une des manifestations divines. Dans l'hindouisme, le Brahman, imperson-

---

<sup>18</sup> Voir Ciril J. KUTTIYANIKKAL, *Khrist Bhakta Movement...*, op. cit., p. 178-180.

<sup>19</sup> Chaque fête a une célébration culturelle. Par exemple, *Holi* est une fête des couleurs où les gens se jettent des couleurs les uns aux autres. *Diwali* est une fête de la lumière pendant laquelle les hindous décorent leurs maisons avec de petites lampes. Le jour de *Rakshābandhan* les jeunes filles nouent un bracelet (*rakhi*) aux mains de leurs frères. Acheter de nouveaux vêtements, préparer des sucreries et le repas traditionnel font partie de ces célébrations.

<sup>20</sup> Voir Ciril J. KUTTIYANIKKAL, *Khrist Bhakta Movement...*, op. cit., p. 178-180.

nel et inaccessible, est rendu plus proche par *Brahma* le créateur, *Vishnou* le conservateur, *Shiva* le destructeur. Ce sont les dieux personnels (*Ishvara*). Les divinités prennent des formes visibles que l'on appelle les *avatars*<sup>21</sup>. Par exemple, *Rama* et *Krishna* sont deux des dix *avatars* de *Vishnou*. Il est donc tout à fait normal, pour les *Khrist bhaktas*, de considérer le Christ comme Seigneur et comme leur dieu personnel.

En résumé, nous remarquons un mélange d'éléments chrétiens et d'éléments hindous dans la pratique religieuse des *Khrist bhaktas*. Ils ont donc une double appartenance traduisant un processus de « rupture-continuité » : rupture d'avec l'hindouisme lorsqu'ils commencent leur pratique chrétienne, mais aussi continuité par la présence d'éléments hindous dans leur pratique. Le fait qu'ils ne passent pas par l'initiation chrétienne n'aide pas les *Khrist bhaktas* à faire un discernement vis-à-vis de leurs croyances hindoues.

### *La double appartenance et ses enjeux*

En observant la façon dont ils pratiquent leur religiosité, nous sommes tentés de relever deux problèmes majeurs : l'un concerne leur appartenance visible à l'Église du fait de leur statut de non-baptisés, l'autre tient à leur double appartenance. Nous ne considérerons ici que leur double appartenance.

Jacques Dupuis, prêtre jésuite belge ayant vécu et enseigné en Inde pendant quelques années, constate que le changement de religion devient de moins en moins évident, que ce soit au niveau social ou au niveau symbolique. Lorsqu'un individu découvre une foi nouvelle, il emporte avec lui un bagage assez important de sa foi originelle<sup>22</sup>. Autrement dit, découvrir une foi nouvelle n'implique pas forcément d'abandonner sa foi ancienne. Il reste toujours chez la personne des résidus de l'ancienne foi qui continue à influencer sa pratique et sa vie religieuse nouvelles. Cette complexité apparaît nettement dans la pratique religieuse du nouveau converti. Michael Amaladoss, jésuite indien qui analyse la question de la double

---

<sup>21</sup> Voir M. QUÉGUINER, *Introduction à l'hindouisme*, Paris, Orante, 1958, p. 127.

<sup>22</sup> Voir Jacques DUPUIS, « Hindou-chrétien et chrétien-hindou », dans Jacques SCHEUER et Dennis GIRA (dir.), *Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion ?*, Paris, L'Atelier/Éditions Ouvrières, 2000, p. 55.

appartenance selon une perspective symbolique, argumente dans le même sens : « Les gens qui changent de religion n'abandonnent d'ailleurs pas facilement leurs anciens rites, ils les adaptent plutôt ou les substituent à ceux de leur nouvelle religion<sup>23</sup>. » Les *Khrist bhaktas* en sont un exemple. Le problème de leur double appartenance provient de cette dualité religieuse entre le monde hindou et le monde chrétien.

Jacques Dupuis distingue plusieurs niveaux de double appartenance. D'après lui, celle-ci peut être soit totale/partielle soit successive/simultanée. Ainsi, dans le cas d'une adhésion totale de foi, il est impossible qu'une personne partage deux « fois » religieuses différentes parce que chacune exige un engagement total. Par exemple, la foi chrétienne ne consiste pas seulement à trouver en Jésus des valeurs à promouvoir, mais exige que la personne se consacre tout entière à Lui et trouve en Lui son chemin vers Dieu<sup>24</sup>.

Toutefois, une adhésion partielle à une foi autre que la foi d'origine est possible. Puisque les *Khrist bhaktas* n'adhèrent pas totalement à l'Église, il est tout à fait normal qu'ils balancent entre le christianisme et l'hindouisme. Leur double appartenance est à plusieurs niveaux. Sur le plan symbolique, ils ont assimilé les symboles chrétiens tout en gardant beaucoup de symboles hindous. Sur le plan de la mise en pratique de l'Évangile, ils ont intégré le christianisme dans leur vie. Culturellement hindous et religieusement « hindous-chrétiens », ils vivent une vocation spécifique. C'est le caractère partiel de leur adhésion à l'hindouisme et de leur adhésion au christianisme qui rend possible cette double appartenance. Les personnes qui entrent librement dans une autre tradition religieuse, Michael Amaladoss les qualifie de « liminales » : « Elles se tiennent sur la frontière entre deux communautés et leurs univers symboliques, se sentent à l'aise au sein des deux, et vivent ainsi une fraternité religieuse avec chacune des deux communautés<sup>25</sup>. » Ni totalement chrétiens, ni totalement

---

<sup>23</sup> Michael AMALADOSS, *À la rencontre des cultures, Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises ?*, Paris, L'Atelier/Éditions Ouvrières, 1997, p. 93.

<sup>24</sup> Voir Jacques DUPUIS, « Hindou-chrétien et chrétien-hindou », *loc. cit.*, p. 54.

<sup>25</sup> Michael AMALADOSS, « La double appartenance religieuse », dans Jacques SCHEUER et Dennis GIRA (dir.), *Vivre de plusieurs religions...*, *op. cit.*, p. 52.

hindous, les *Khrist bhaktas* sont des personnes « liminales » vivant sur la frontière entre deux univers religieux.

### *Double appartenance : inculturation ou syncrétisme ?*

Considérons maintenant la question de la double appartenance dans la perspective de l'inculturation. Vivre partiellement deux fois simultanées peut donner l'impression de syncrétisme. Or, la frontière entre le syncrétisme et l'inculturation est très étroite. Le phénomène de la double appartenance « évoque plus généralement la rencontre du christianisme avec des cultures et des traditions religieuses non occidentales<sup>26</sup> ». Et cette rencontre n'est pas toujours évidente. Souvent la culture et la religion sont entremêlées. On ne peut donc pas parler d'une culture en dehors de ses racines religieuses. Par exemple, il est difficile d'imaginer une identité indienne en dehors de l'hindouisme<sup>27</sup>. S'il en est ainsi, il est naïf de ranger sous la catégorie de syncrétisme des éléments provenant de l'ancienne religion d'un nouveau converti. Une juste articulation de l'inculturation et du syncrétisme est donc impérative. Il faut un esprit ouvert pour comprendre les facteurs sociaux qui jouent un rôle important dans ce processus de changement de la pratique religieuse.

L'inculturation est la rencontre de l'Évangile et d'une culture locale. Dans sa lettre encyclique *Redemptoris missio*, le pape Jean Paul II explique bien les interactions à l'œuvre dans le processus d'inculturation :

Par l'inculturation, l'Église incarne l'Évangile dans les diverses cultures et, en même temps, elle introduit les peuples avec leurs cultures dans sa propre communauté ; elle leur transmet ses valeurs, en assumant ce qu'il y a de bon dans ces cultures et en les renouvelant de l'intérieur. Pour sa part, l'Église, par l'inculturation, devient un signe plus compréhensible de ce qu'elle est et un instrument plus adapté à sa mission<sup>28</sup>.

Ensuite, à leur tour, grâce à cette inculturation,

---

<sup>26</sup> Claude GEFFRÉ, « Double appartenance et originalité du christianisme », dans J. SCHEUER et D. GIRA (dir.), *Vivre de plusieurs religions...*, op. cit., p. 122.

<sup>27</sup> Voir *Ibid.*, p. 128.

<sup>28</sup> JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, 7 décembre 1990, n° 52.

Les communautés ecclésiales en formation, inspirées par l'Évangile, pourront exprimer progressivement leur expérience chrétienne d'une manière originale, dans la ligne de leurs traditions culturelles, à condition de demeurer en harmonie avec les exigences objectives de la foi proprement dite<sup>29</sup>.

Dans ce processus, un dialogue s'opère donc entre l'Évangile et la culture. D'un côté, l'Évangile s'incarne dans la culture locale et la purifie de tous ses éléments négatifs. De l'autre, c'est à travers la culture que l'Évangile est compris et accueilli par la communauté. Ensuite, par le biais des symboles provenant de sa culture, elle donne des expressions culturelles à sa réponse à l'Évangile.

À travers les *Khrist bhaktas*, il s'agit donc bien de l'inculturation de l'Évangile dans une culture hindoue. Leur pratique religieuse, en particulier, est un lieu de dialogue entre le christianisme et l'hindouisme, un dialogue qui ne reste pas au niveau théorique mais qui est vécu au quotidien. Selon Ciril J. Kuttianikkal, dans ce mouvement, la communauté elle-même devient l'agent de l'inculturation<sup>30</sup>.

Il faut cependant admettre que, sans une initiation adéquate, l'inculturation risque d'être un syncrétisme. Dans le cas des *Khrist bhaktas*, leur pratique enracinée dans l'hindouisme est porteuse de syncrétisme ; la compréhension du Christ, par exemple, révèle une carence d'initiation chrétienne. Les deux choses sont donc nécessaires : une inculturation assumant des symboles et des gestes provenant de la communauté locale et, en même temps, une initiation à la foi de l'Église qui doit être guidée par les aînés dans la foi de la communauté ecclésiale.

### **La communauté des *Khrist bhaktas* comme une « Église liquide » ?**

Le concept d'« Église liquide » a été forgé par Pete Ward qui s'est inspiré de la « société liquide » de Zygmunt Bauman. Plusieurs théologiens l'ont exploité à leur tour. Arnaud Join-Lambert, par

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, n° 53.

<sup>30</sup> Voir Ciril J. KUTTIYANIKKAL, *Khrist Bhakta Movement...*, *op. cit.*, p. 347.

exemple, propose l'application du qualificatif « liquide » aux communautés chrétiennes. Selon lui, en Europe, les paroisses « solides », c'est-à-dire la structure paroissiale avec un curé ayant des fonctions d'administration des sacrements et ne s'occupant que des baptisés pratiquants, sont inadaptées aux besoins spirituels de ceux qui ne fréquentent pas l'Église. Il faut donc aller au-delà de cette structure et créer des lieux qui favorisent la rencontre du Christ et de son Évangile avec les personnes qui cherchent des réponses aux questions existentielles de leur vie.

Déjà, quelques initiatives ont vu le jour dans ce domaine. Il y a les projets du type « incubateur » favorisant la démarche spirituelle et les rencontres de personnes autour de thématiques communes, les projets « start-up » privilégiant la dimension d'hospitalité, ou encore les projets du type « *Citykirchen* » appuyant l'organisation de concerts, d'activités sociales (soutien aux migrants, aux personnes précarisées, etc.)<sup>31</sup>. Il ne faut pas rejeter le concept de paroisse mais, comme le dit le pape François, celle-ci doit avoir une plasticité qui peut prendre diverses formes missionnaires et pastorales. C'est pour cette raison que l'on peut, selon les cas, donner au mot *paroisse* le qualificatif de *solide* ou de *liquide*, la « paroisse solide » étant l'une des composantes de la « paroisse liquide »<sup>32</sup>.

Ces réflexions sont d'un grand intérêt pour l'étude des *Khrist bhaktas*. Ces croyants sont attachés aux ashrams plutôt qu'aux paroisses. Pour diverses raisons, ils sentent que les ashrams répondent mieux que les paroisses à leurs attentes spirituelles. L'Église a la grande responsabilité de veiller aux attentes spirituelles de ceux qui, hors de la structure paroissiale, invoquent le nom du Christ. Ne s'occuper que des « fils de l'Église »<sup>33</sup> n'est pas la seule fonction de l'Église. À cet égard, la communauté des *Khrist bhaktas* ne peut-elle pas être considérée comme une forme d'Église « liquide » ? Cela rejoint ce que dit le pape François quant à la plasticité de la paroisse, lorsqu'il exhorte à abandonner le

---

<sup>31</sup> Voir Arnaud JOIN-LAMBERT, « Vers une Église "liquide" », dans *Études* 2015/2 (février), p. 68-71.

<sup>32</sup> Voir *Ibid.* p. 73-74.

<sup>33</sup> L'expression est empruntée à *Gaudium et spes*, n° 2.

confortable critère pastoral du « on a toujours fait ainsi<sup>34</sup> ». Cette mission auprès des croyants non baptisés n'est-elle pas un exemple de la sortie du confortable domaine de la structure paroissiale qui ne s'occupe que des baptisés ? Dans le contexte indien de l'Uttar Pradesh, où les baptisés sont peu nombreux, n'est-ce pas une bonne nouvelle pour l'Église qu'on ait pu trouver une forme particulière de présence, hors du cadre paroissial, facilitant l'annonce de l'Évangile à tous ?

Cependant, laisser les *Khrist bhaktas* vivre leur spiritualité de « double appartenance » sans leur proposer d'aller plus loin peut progressivement les conduire dans le piège du syncrétisme et du relativisme. Le diocèse de Bénarès en est conscient. Il doit donc maintenant réfléchir à la manière dont il peut aider ces croyants – au moins ceux dont la foi est déjà plus ancienne – à cheminer vers l'Église « solide » sans les arracher à leur spiritualité spécifique enracinée dans la culture indienne.

## **Un défi pastoral et missionnaire**

Le mouvement des *Khrist bhaktas* montre bien que l'Esprit Saint est à l'œuvre. Bien que ceux-ci vivent une double appartenance, ils occupent une place spécifique au sein du Peuple de Dieu qu'est l'Église. La présence de croyants de ce type exige une réinterprétation du fonctionnement de l'Église et de sa pastorale. De plus, l'émergence de ce mouvement, accepté dans le diocèse, peut être considérée comme un nouveau défi pour la mission de l'Église dans un contexte indien où la conversion religieuse devient de plus en plus difficile.

Rojan SEBASTIAN

---

<sup>34</sup> Pape FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n° 33.

# ***Catholique et vodouisant***

## ***Une appartenance religieuse multiple en Haïti***

*Laënnec HURBON*

*Docteur en théologie et en sociologie, Laënnec Hurbon est Directeur de recherche honoraire au CNRS, membre fondateur de l'Université Quisqueya (Port-au-Prince) et professeur à la Faculté des sciences humaines de l'Université d'État d'Haïti. Il a publié sur les rapports entre religions, culture et politique en Haïti et dans la Caraïbe. Parmi ses ouvrages : Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture (Karthala, 1987) ; Le barbare imaginaire (Cerf, 1988) ; Les mystères du vaudou (Gallimard, 1993) ; Sociologie d'Haïti au XXI<sup>e</sup> siècle. La démocratie introuvable (Karthala, 2001) ; Religions et lien social (Cerf, 2004) ; Genèse de l'État haïtien 1804-1859 (codirigé avec Michel Hector. Éd. Maison des Sciences de l'Homme et Presses nationales d'Haïti, 2009).*

Dès que l'on se met à penser la problématique catholicisme *versus* vodou, on se retrouve au cœur de l'histoire de l'esclavage et de la colonisation. Déjà les missionnaires qui accompagnaient les conquistadors au XVI<sup>e</sup> siècle pratiquaient le *requerimento* (injonction) pour imposer le christianisme : « si vous n'acceptez pas de vous convertir, nous vous réduisons en esclavage vous, vos femmes et vos enfants ». L'évangélisation des Indiens se fera justement sur la base d'une tentative de destruction systématique de leurs cultes, associés à des hérésies, de la sorcellerie ou à des pratiques diaboliques. D'Hispaniola au Mexique, les objets sacrés des Indiens, les *cemes*, seront appelés fétiches, idoles, devant lesquels ils se prosternent, adorant ainsi des faux dieux. Tout se passe comme si l'évangélisation apportait avec elle l'opposition entre le vrai et le faux, réduisant les cultes indiens à des pratiques démoniaques. Mais – et c'est un étrange paradoxe – il a fallu inonder le monde des Indiens d'un flot d'images nouvelles, de chromolithographies, de statues de saints, d'églises et de

sanctuaires où, curieusement, les Indiens puiseront les ressources pour sauvegarder leurs propres croyances<sup>1</sup>. Telle sera également la stratégie de l'institution esclavagiste à Saint-Domingue aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. À vrai dire, toute la région de la Caraïbe et des Amériques sera le théâtre des luttes entre vérité et mensonge, entre le Dieu des conquérants et les idoles des indigènes.

Nous tenterons ici d'examiner les réactions des esclaves à l'imposition du christianisme et nous verrons que, à l'instar des Indiens du Mexique, les esclaves sauront dissimuler leurs dieux au sein même des images, des croyances et des cultes catholiques rendus à la Vierge Marie et aux saints. Nous nous demanderons finalement – en guise de conclusion – quelle est la source de cette aversion des missionnaires catholiques et protestants pour une appartenance religieuse multiple repérable chez des vodouisants en Haïti.

## Une stratégie de résistance

### *Une ferveur religieuse chrétienne...*

D'après les premiers témoignages des missionnaires catholiques (dominicains, capucins, carmes et jésuites), les esclaves à Saint-Domingue manifestent un véritable engouement pour les pratiques cultuelles de l'Église ; ils sont en principe contraints au baptême, d'après le Code noir, mais ils cherchent à se faire baptiser plusieurs fois. Le père Margat, jésuite, écrit en 1725 : « Ce que l'expérience nous apprend tous les jours, [c'est que] le baptême, pour peu qu'il soit connu, devient l'objet de leur désir. Ils le demandent avec des empressements incroyables [...]. Le jour où ils ont le bonheur d'y être admis est le plus sacré de leur vie<sup>2</sup>. » Ceux qui viennent d'arriver dans l'île et qui n'ont pas encore reçu le baptême sont appelés *bossales*, c'est-à-dire encore sauvages et peu intégrés dans le nouveau monde de la colonie. Un individu non baptisé est considéré comme étant encore sous la domination des « mauvais esprits ».

---

<sup>1</sup> On se reportera à l'ouvrage de Serge GRUZINSKI, *La guerre des images, de Christophe Colomb à « Blade Runner »* (1492-2019), Paris, Fayard, 1990.

<sup>2</sup> Voir M<sup>gr</sup> Jean-Marie JAN, *Collecta*, Port-au-Prince, H. Deschamps, 1955, t. 1. Pour plus d'informations sur l'Église au XVIII<sup>e</sup> siècle à Saint-Domingue, voir notre ouvrage *Religion et lien social, L'Église et l'État moderne*, Paris, Cerf, 2004.

Lors des messes suivies de processions dans les rues, les esclaves sont les premiers à se faire remarquer : on les voit comme chantres, bedeaux, marguilliers, catéchistes, amateurs des prêches. Les pratiques chrétiennes (messes, confessions, cérémonies pour les morts) sont pour eux autant d'occasions de fête et d'échappée hors de la vie des plantations et des habitations. Un peu partout où l'esclavage est établi dans les Amériques, les esclaves s'organisent en confréries religieuses, y compris au cœur même des Églises, pour offrir une sépulture digne à leurs compagnons décédés. De façon particulière, le culte à la Vierge Marie est vécu comme un « esclavage de la Vierge », instauré sous l'impulsion des jésuites au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. On comprend aisément le sens de cette ferveur religieuse qui permet de relativiser le devoir d'obéissance absolue aux maîtres et de placer sa vie sous l'égide d'autres autorités supérieures, dont celle de la Vierge. On trouve les esclaves en grand nombre dans ces confréries. Il n'y a pas de doute que les maîtres regardent avec prudence cet intérêt pour le christianisme et s'arrangent pour que les esclaves ne soient point instruits véritablement de la doctrine catholique.

### *... liée à une quête de libération*

Cette réceptivité aux pratiques chrétiennes n'est pas un obstacle à la reprise d'un certain nombre d'éléments religieux en provenance des cultes africains en l'honneur des morts, des ancêtres et des divinités africaines. On dispose de témoignages sur des cérémonies organisées en l'honneur de divinités africaines à la faveur des *calanda*, ces danses qui se prolongent tard dans la nuit loin des regards des maîtres.

Dès la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, émergent de nombreux leaders se réclamant parfois en même temps du vodou et du christianisme. Ils sont surtout considérés comme sorciers et empoisonneurs, disposant de connaissances pour des maléfices dirigés contre les colons. C'est pour cela que l'administration attend des missionnaires qu'ils sévissent, par des pénitences publiques, contre les esclaves rebelles et marrons, c'est-à-dire ceux qui sont en fuite vers des lieux inaccessibles aux maîtres. C'est qu'au fond la passion religieuse chez les esclaves reste liée à une quête de libération, à la volonté de lutte contre l'institution esclavagiste.

## *Le cas de Romaine Rivière*

Prenons, par exemple le cas du leader religieux Romaine Rivière que des recherches récentes, notamment celle de Carolyn Fick<sup>3</sup> et de Terry Rey<sup>4</sup>, viennent de mettre en lumière. Il s'agit d'un ancien libre, venu de Santo-Domingo s'établir dans la région de Jacmel et de Léogane en 1792, durant la période qui suit l'insurrection générale des esclaves dans le nord. Il s'est donné lui-même comme nom Romaine la prophétesse et a su mobiliser autour de lui un nombre considérable d'esclaves qu'il prétendait libérer définitivement sur ordre de la Vierge Marie, sa marraine. Romaine a fini par établir un véritable camp militaire dans une zone montagneuse, sur une propriété appelée Trou Coffy, entre Jacmel et Léogane. C'est, disait-il, sous l'inspiration du Saint-Esprit qu'il annonçait la fin de l'esclavage et communiquait avec La Vierge Marie qui lui envoyait, ses messages par écrit : Dieu est noir, les blancs seront exterminés et lui-même deviendra roi de Saint-Domingue.

Romaine aimait organiser des messes devant une croix inversée, soutient l'historienne Carolyn Fick<sup>5</sup> s'appuyant sur certaines pièces d'archives, et maintenait une influence sans bornes sur les esclaves. Il était parvenu à se construire peu à peu une armée qui pouvait organiser des pillages dans les habitations, attaquer les maîtres qui refusaient de libérer leurs esclaves.

Mais ce qu'il nous importe de considérer ici c'est la conjonction des croyances africaines et du culte de la Vierge Marie. D'un côté, Romaine faisait croire qu'il disposait de moyens pour se rendre invulnérable aux balles et qu'il avait des pouvoirs surnaturels ; de l'autre, il semblait avoir un réel attachement au culte de la Vierge Marie, comme on l'observe à cette époque chez de nombreux esclaves.

---

<sup>3</sup> Nous reprenons ici les données présentées par Carolyn FICK, *Haïti : Naissance d'une nation. La Révolution de Saint-Domingue vue d'en bas*, Montréal, CIDIHCA, 2014.

<sup>4</sup> L'ouvrage récent de Terry REY, *The Priest and the Prophetess. Abbé Ouvière, Romaine Rivière, and the Revolutionary Atlantic World*, Oxford University Press, 2017, offre pour la première fois une histoire exhaustive du leader religieux Romaine la prophétesse, trop mal connu dans l'historiographie de la révolution haïtienne.

<sup>5</sup> Carolyn FICK, *op. cit.*, p. 257.

### *Le culte emblématique de la Vierge Marie...*

L'osmose entre christianisme et vodou a donc commencé fort tôt dans la colonie. Certains ethnologues africanistes pensent même que, déjà en Afrique, il y a eu assimilation de la Vierge Marie<sup>6</sup> à des divinités africaines du vodou, dont *Ezili Freda* (du rite *Rada*) et *Ezili Danto* (du rite *Petro*). Emblématique à cet égard est le culte de la Vierge Marie. Tout d'abord, les paroisses sont nombreuses à avoir comme patronne la Vierge sous diverses appellations : Notre Dame du Perpétuel Secours, Mont Carmel, Caridad, Notre Dame de l'Assomption, Altagrace, Immaculée Conception, etc.

On connaît surtout le fameux pèlerinage de Saut d'eau qui attire chaque année plusieurs milliers de fidèles. C'est en effet au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, en 1849 exactement, que la Vierge, recouverte d'un manteau et la tête entourée d'une couronne, est censée avoir fait une apparition sur un palmiste sur la Place du Champ de Mars à Port-au-Prince. La même année, près du village de Saut d'eau, au bord de l'immense cascade, le même portrait de la Vierge est aperçu sur un palmiste et les rumeurs se mettent à circuler autour de cette nouvelle apparition, au point que Saut d'eau finit par devenir rapidement un centre national de pèlerinage, chaque année, le 16 juillet. Dans ses campagnes contre le vodou, le clergé catholique a tenté en vain de s'opposer aux visites de la cascade de Saut d'eau ; il a dû finalement se soumettre à la passion des foules de pèlerins qui envahissent avec la même ferveur à la fois l'église et l'espace de la cascade de Saut d'eau.

Il n'est pas inutile de mentionner la pratique d'annexer des chapelles abandonnées, comme par exemple celle de Deshermite dans un quartier populaire de Pétiion-Ville. De nombreux fidèles viennent deux fois par semaine honorer la Vierge de Deshermite et certains d'entre eux tombent en transe, voire en crise de possession vodou, pendant qu'ils chantent des cantiques catholiques. Il semble que cette pratique d'annexion de chapelles abandonnées du clergé catholique se retrouve dans les environs de Léogane et même dans le Nord-ouest.

---

<sup>6</sup> Nous renvoyons à une autre étude ethnologique fouillée de Terry REY sur le culte de la Vierge Marie en Haïti : *Our Lady of Class Struggle. The Cult of the Virgin Mary in Haiti*, Africa World Press, 1999.

### *... et le culte des autres saints*

Concernant la symbiose catholique-vodou, on peut dire que, généralement, la plupart des divinités du panthéon (appelées encore communément *lwa*, anges, mystères ou esprits) ont des correspondants dans le culte des saints. Ainsi, par exemple, *Ogou*, représentant la foudre et un soldat vaillant armé d'un sabre, est assimilé à saint Jacques ; *Zaka*, *lwa* de l'agriculture, à saint Antoine. Sans doute, pendant les premières années de l'indépendance, soit entre 1804 et 1860, le Vatican a eu une faible autorité sur les prêtres qui circulaient dans l'île ; de sorte que le clergé fonctionnait sans animosité contre le vodou qui se réorganisait et s'installait durablement à travers tout le pays, notamment dans les zones rurales.

On peut ainsi évoquer la fête patronale de la paroisse de la Plaine du Nord<sup>7</sup>, paroisse dédiée à saint Jacques, mais que les vodouisants identifient à la divinité *Ogou*. Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le clergé s'est rendu compte que la chromolithographie exposée au-dessus de l'autel est vénérée à l'égal de la divinité du vodou. Le clergé a dû supprimer dans l'église toute image et toute statue pour éviter ce qu'il appelle le mélange catholique-vodou. Il reste cependant que les vodouisants viennent quand même déposer leurs offrandes à *Ogou*-saint Jacques sur le parvis de l'église, avant d'aller se jeter pour un bain de chance dans le bassin saint Jacques qui est au cœur du village.

En définitive, tout semble montrer que les vodouisants n'ont aucun scrupule ni aucune hésitation à servir les *lwa* du vodou en même temps qu'ils fréquentent assidument les cérémonies de l'Église catholique. Il arrive qu'un *lwa* exige de son serviteur qu'il reçoive le baptême catholique ou même qu'il fasse sa communion, c'est-à-dire qu'il se « convertisse » catholique, au cas où il n'avait de contact avec aucune Église. Je connais le cas d'un séminariste dont les parents ont organisé une cérémonie vodou à la veille de son entrée au séminaire pour qu'il ait le maximum de chances de devenir prêtre. Les attitudes du vodouisant contrastent avec celles

---

<sup>7</sup> Voir le récit des aventures de l'image de saint Jacques, patron de la paroisse de la Plaine du Nord, dans notre article : « Les métamorphoses d'un culte de saint. Le pèlerinage de saint Jacques à la Plaine du Nord » dans la revue franco-haïtienne *Conjonction*, n° 219, 2008.

du clergé catholique, intransigeant à l'égard du mélange catholique-vodou. Qu'est-ce donc qui explique cette aversion du catholicisme missionnaire pour le vodou ?

### **Pourquoi une telle aversion pour le vodou ?**

Depuis le concordat signé en 1860 entre l'État et le Vatican, L'Église a eu la charge de la culture et de l'instruction publique à travers les congrégations religieuses (Frères de l'Instruction chrétienne, Pères du Saint-Esprit, Sœurs de saint Joseph de Cluny, du Sacré-Cœur, Filles de Marie, etc.). Elle fournissait ainsi les premiers coopérants pour le gouvernement dans un contexte où le Vatican a été l'un des premiers États à reconnaître l'indépendance d'Haïti. Mais, comme l'Église fonctionnait en système de chrétienté et était donc peu sensible à la tolérance envers d'autres religions, surtout envers le vodou qu'elle tenait pour un ensemble de pratiques de magie et de sorcellerie, les dégâts collatéraux ont été inévitables. Justement, le clergé a eu à entreprendre contre le vodou, en 1864, 1896 et 1941, plusieurs vagues de persécution qu'il appelait « campagnes antisuperstitieuses ». Lors de la grande campagne nationale de 1941, les fidèles, dans les milieux ruraux, devaient prononcer un serment de renonciation au vodou comme renonciation à Satan. Jusqu'aux années du concile Vatican II, certains curés continuaient à pourfendre avec grand zèle, dans leur paroisse, le mélange catholico-vodou.

### *Une question de pouvoir politique ?*

Toutes ces « campagnes antisuperstitieuses » se fondent sur une vision du christianisme comme monothéisme strict ayant vaincu les religions du monde antique dont les dieux sont devenus des faux dieux ; à partir de là, le sens commun perçoit une nouvelle chaîne sémantique liant paganisme-polythéisme-idolâtrie. La Cité de Dieu de saint Augustin est justement dirigée « contre les païens ». Dans les croyances polythéistes, en revanche, on n'observe pas de répulsion contre les dieux d'autrui. Bien au contraire, il y a recherche de traduction<sup>8</sup> de ces dieux dans l'autre religion,

---

<sup>8</sup> Nous nous appuyons ici sur la fine étude de Maurizio BETTINI, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, Paris, Les

curiosité envers les dieux d'autrui et même tentative de les intégrer dans son propre panthéon. On ne repère pas de persécutions religieuses dans le cadre des croyances polythéistes. Là où il y a eu violence, elle a été essentiellement de nature politique.

Est-ce à dire qu'on doit attribuer une tendance inévitable à la violence dans le cadre du monothéisme ? Cette question, introduite et développée par l'égyptologue Jan Assmann dans son ouvrage *Violence et monothéisme*<sup>9</sup>, a déjà le mérite d'attirer l'attention sur l'idée que le monothéisme strict est plutôt rare. Du reste, c'est la perception qu'ont eue les vodouisants en interprétant le culte des saints comme adressé à des intermédiaires entre le Dieu suprême (traduit dans le langage des Haïtiens comme « *Grand Maître* ») et les *lwa*. Pour le vodou non plus, le polythéisme strict n'existe pas.

Dans le cadre du monothéisme, l'appel à la conversion conduit à un langage de la violence : « Dieu est un dieu jaloux », « il n'existe point d'autres dieux », ils sont des simulacres et des faux dieux ; et cela ouvre à l'opposition radicale entre le vrai et le faux, la vérité et le mensonge. Pour Jan Assman, on découvre plutôt une utilisation du langage de la violence « pour fidéliser les masses », pour exercer un pouvoir politique. Quand on scrute par exemple les sources des pratiques de type inquisitorial contre les Tainos et contre les Africains réduits en esclavage, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une violence étatique. Ce serait donc toujours en s'adossant à celle-ci qu'ont été efficacement menées les entreprises d'éradication du vodou aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles jusqu'à la fin des années cinquante<sup>10</sup>. Dans le cadre du vodou, il n'y a pas de possibilité

---

Belles Lettres, 2016 : « En tant qu'il est unique et exclusif, le dieu des monothéismes ne peut être traduit en aucune autre divinité [...] En revanche, les polythéismes anciens permettent précisément d'établir des correspondances entre des divinités appartenant à des peuples différents. » p. 20.

<sup>9</sup> Voir Jan ASSMANN, *Violence et monothéisme*, trad. de l'allemand par Jacob SCHMUTZ, Paris, Bayard, 2009 ; surtout le chap. « Le langage de la violence et son origine politique » p. 113sqq.

<sup>10</sup> Voir notre article « La criminalisation du religieux en Haïti et dans la Caraïbe. L'État libéral et les religions afro-américaines » dans D. KOUSSENS, M.-P. ROBERT, C. GÉLINAS et S. BERNATCHEZ (dir.), *La religion hors la loi. L'État libéral à l'épreuve des religions minoritaires*, Bruxelles, Bruylant, 2016, p. 67-78. Voir aussi Emmanuelle KADYA TALL, *Le candomblé de Bahia. Miroir baroque des mélancolies postcoloniales*, Paris, Cerf, 2012.

d'un appel à la conversion, ni donc d'une rupture avec un ordre ancien auquel on croyait ; le culte du vodou est un héritage familial qu'on assume et non une doctrine à laquelle il est demandé d'adhérer.

## **Un lieu de mémoire**

Aujourd'hui, les rapports entre le catholicisme et le vodou connaissent des changements considérables. Du côté de l'Église, la langue créole domine la liturgie : les chants aux rythmes traditionnels et le tambour ont acquis une normalité. De la sorte, un vodouisant n'est pas complètement dépaysé dans une église. Par ailleurs, la liberté religieuse est admise, même si elle aurait besoin d'être encore approfondie. Côté Vodou, la Constitution de 1987 a supprimé la pénalisation à laquelle il était jusqu'ici soumis : il peut être pratiqué librement ; il est entré dans l'espace public (radio, télévision, manifestations publiques) et il exerce une influence grandissante sur les arts : musique, peinture, sculpture. Une quête de différenciation d'avec le catholicisme se laisse observer chez certains prêtres et prêtresses du vodou, mais la symbiose avec les pratiques catholiques (culte de la Vierge et des saints en général) est souvent interprétée, à tort, comme un syncrétisme. Si l'on admet, par exemple, que le vodou est un lieu de mémoire des luttes des esclaves révoltés, il n'y a pas de raison de pousser le vodouisant à rompre avec cette mémoire pour se déclarer catholique.

Certes, demeure encore chez des prêtres du vodou un certain ressentiment contre les préjugés entretenus pendant si longtemps à l'égard de leur culte. C'est sans doute ce qui porte aujourd'hui les dirigeants de l'Association des vodouissants à demander au gouvernement le droit de faire des baptêmes, des mariages et des funérailles reconnus comme actes d'état civil, à l'instar des privilèges obtenus par le clergé catholique à la faveur du Concordat. Autrement dit, l'Association demande l'égalité avec l'Église catholique pendant que celle-ci cherche à se délester de ses privilèges. C'est d'ailleurs le cas des Églises d'Espagne, du Québec, d'Italie, mais aussi de celle d'Haïti : elles cherchent toutes

à revenir à des conditions plus modestes dans leurs rapports avec l'État et donc à refuser de fonctionner comme des aides ou des supports aux appareils d'État.

### *Pluralisme religieux et laïcité*

Entre-temps cependant, le protestantisme, notamment sous la version pentecôtiste, exerce un puissant attrait sur les couches populaires du pays, dans la capitale comme dans les provinces et dans les campagnes. Il doit son succès à des prédications qui diabolisent le vodou à travers une reprise de tout l'imaginaire de la sorcellerie ; il le doit aussi à l'espoir qu'il soulève d'échapper à la précarité de la vie quotidienne. On peut subodorer une certaine transversalité du vodou à travers le champ religieux en Haïti. Par exemple, passer du vodou à une autre religion, adventiste ou pentecôtiste, puis revenir au vodou ou participer comme protestant aux mouvements charismatiques catholiques : cela me paraît être chose courante. Ce qui se donne à voir aujourd'hui en Haïti, c'est bien un réel pluralisme religieux (témoins de Jéhovah, adventistes, Armée céleste, musulmans disposant déjà d'une soixantaine de mosquées, islam vodou, mormons, rosicruciens, etc.) mais dont les conséquences au plan politique doivent être pensées.

En effet, s'il y a une prétention à poursuivre un processus démocratique en Haïti, on n'échappe pas à une interrogation sur la manière de promouvoir la laïcité de l'État, comme garant de la protection de tous les cultes ainsi que des systèmes de pensée athées. On remarque déjà un envahissement croissant de l'espace public par les religions. L'exemple des « guerres mystiques » en Côte d'Ivoire<sup>11</sup> donne un signal qui requiert une vigilance sur la base d'une séparation du religieux et du politique et, plus clairement, d'une laïcité de l'État.

Laënnec HURBON

---

<sup>11</sup> Voir Marie MIRAN-GUYON, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Paris, Karthala, 2015.

# ***Le rythme enchanté des religions au Brésil : la question du syncrétisme***

*Faustino TEIXEIRA*

*Professeur en sciences des religions à l'Université Fédérale de Juiz de Fora (UFJF), dans le Minas Gerais au Brésil, Faustino Teixeira mène des recherches dans les domaines de la théologie des religions, du dialogue interreligieux et de la mystique comparée des religions. Cet article est traduit du portugais.*

**L**a question du syncrétisme est l'un des défis majeurs pour la pastorale et la théologie. Il faut toutefois surmonter un *a priori*, typique des formes dominantes de la religion, qui consiste à assimiler le syncrétisme à un mélange pernicieux ou à une détérioration, pour le comprendre comme un phénomène universel qui arrive nécessairement lorsque se produit la rencontre avec les autres. L'espace religieux brésilien fournit des exemples extrêmement significatifs de cette incorporation créative qui s'opère dans la dynamique du processus interreligieux. En fait, ce qui se produit sous la chaleur des tropiques, c'est une « tonalité Brésil », sur un registre hautement relationnel et syncrétique, qui favorise une perception inhabituelle et provocatrice d'une manière autre d'être aujourd'hui religieux.

## **Un champ religieux en mutation**

D'après l'estimation du dernier recensement réalisé au Brésil en 2010, on observe un processus continu de diversification de la vie religieuse, avec des signes précis de mouvement dynamique. Dans un pays qui se présentait, il y a peu encore, comme massivement

catholique, commencent à se produire quelques changements qui révèlent un champ religieux en mutation. Selon les données du recensement, le catholicisme s'affaiblit à chaque décennie : 99,7% en 1872, 89,2% en 1980, 83,3% en 1991, 73,6% en 2000 et 64,6% en 2010 (environ cent-vingt-trois millions de personnes se déclarent catholiques). Et, tandis que les indices du catholicisme chutent, on note une croissance considérable du nombre des évangéliques, soit 22,2% en 2010 (environ quarante-deux millions).

Grande est la part prise par les pentecôtistes à cette croissance : ils ont augmenté de façon spectaculaire entre 1991 et 2010, passant d'un peu plus de huit millions à vingt-cinq millions de pratiquants – soit un rythme de croissance supérieur à celui de la population brésilienne – et touchant presque toutes les régions du pays. Considérable aussi est l'accroissement du nombre de ceux qui se disent sans religion ou sans affiliation : ils ont atteint les 8% lors du dernier recensement, soit environ 15,3 millions de personnes. Viennent ensuite ceux qui se déclarent spirites, également en forte hausse, passant de 1,3% en 2000 à 2,02% en 2010, soit environ 3,8 millions d'adeptes. Les religions à caractère afro-brésilien figurent plus modestement : 0,3% de la population brésilienne ; le recensement montre que, depuis 1991, elles connaissent un déclin progressif, surtout la religion umbanda.

Sur la base des données du recensement de 2010, on ne peut nier l'importance de la référence chrétienne dans la société brésilienne. En additionnant catholiques et évangéliques, on arrive à presque 90% de ceux qui se déclarent croyants. Mais on commence déjà à entrevoir une nouvelle situation avec la présence de ceux qui se disent sans religion (8%), des spirites (2,02%) et des adeptes des religions de caractère afro-brésilien (0,3%). À cela il faut encore ajouter la présence du judaïsme (0,06%) et des religions orientales, encore bien minoritaires dans notre pays, qui arrivent à peine à 0,22% ; il y a aussi les religions des peuples autochtones et les traditions ésotériques<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour une présentation de ces données, voir Faustino TEIXEIRA, "O Censo de 2010 e as religiões no Brasil esboço de apresentação", in Faustino TEIXEIRA & Renata MENEZES (orgs), *Religiões em movimento. O Censo de 2010*, Petrópolis, Vozes, 2013, p. 17-35.

Les données du recensement ne permettent pas de se faire une idée précise de la dynamique à l'œuvre dans le champ religieux brésilien ; mais il est clair qu'il n'est pas possible de parler d'ensembles religieux monolithiques. Dans le pays, comme l'a bien montré Pierre Sanchis, les religions « ne forment pas des blocs étanches : il y a des passerelles, des interrelations et des transferts de sens<sup>2</sup> ». Le catholicisme brésilien en offre un bel exemple. C'est une tradition qui se pare d'atours variés d'origines multiples. Son insertion dans la société brésilienne revêt cette coloration particulière, avec des « mécanismes de phagocytose » qui lui sont propres ; signe qu'en vérité « il y a trop de religions dans cette religion<sup>3</sup> ».

Et ainsi, tout comme dans les autres traditions, apparaissent dans le catholicisme les effets visibles du processus actuel de recul des institutions. Il est loin le temps où celles-ci se présentaient comme de solides structures encadrant et réglementant de façon rigide l'univers des expériences religieuses. Ce que nous avons aujourd'hui, c'est une dynamique bien plus fluide qui oriente vers un horizon très différent :

L'un des problèmes les plus sérieux que les institutions religieuses auront à résoudre dans les prochaines années sera de se doter d'un concept moins totalisant à propos de la relation identitaire que les fidèles entretiendront avec elles. Il est probable que les identités religieuses institutionnelles, sans disparaître, vont voir leur signification et leur contenu se diversifier et se transformer<sup>4</sup>.

Sans nier la présence de traits identitaires s'affirmant sur la scène religieuse, il est urgent de comprendre que ce processus nouveau, marqué par l'augmentation des porosités, est un indicateur que les déclarations d'appartenance religieuse vont devenir chaque fois plus complexes et vont requérir une attention plus fine de la part de l'analyste.

---

<sup>2</sup> Pierre SANCHIS, "Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro", in Faustino TEIXEIRA (org.), *Fiéis & cidadãos. Percursos do sincretismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Eduerj, 2001, p. 18.

<sup>3</sup> Pierre SANCHIS, "Introdução", in Faustino TEIXEIRA (org.), *Catolicismo: modernidade e tradição*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 33.

<sup>4</sup> Pierre SANCHIS, "Prefácio", in Faustino TEIXEIRA & Renata MENEZES (orgs), *Religiões em movimento, op. cit.*, p. 13-14.

## Un rythme religieux enchanté

Le champ religieux brésilien se caractérise par un rythme particulier fait de circulations, d'interactions, de compositions et de multiples appartenances. En un temps marqué par des poussées fondamentalistes, la manière de vivre la religiosité n'implique pas d'exclusion ou de ruptures plus nettes, même si cela peut arriver ici ou là. En réalité, les croyants cherchent à accroître les possibilités d'être aidés et protégés, surtout en période de désorganisation sociale. Le Brésilien, surtout en milieu populaire, vit dans un monde enchanté, un climat de grande spiritualisation, traversé par la présence de forces, d'énergies et d'esprits. Il s'agit d'un monde en relation qui vibre au rythme de « l'autre monde ». Le Brésilien ne vit pas seulement au niveau de la « maison » et de la « rue », il est aussi enveloppé par la présence de cet autre univers marqué du signe de l'éternité. C'est véritablement

...un lieu de synthèse, un espace où tout peut survenir et faire sens. L'autre monde – celui des morts, des fantômes, des esprits, des spectres, des âmes, des saints, des anges et des démons – est donc aussi une réalité sociale colorée d'espérances et de désirs qui n'ont pas encore pu se réaliser de façon personnelle ou collective<sup>5</sup>.

Ces forces et ces esprits engagent les fidèles à une alliance d'enchantement, établissant des relations fondamentales pour la compréhension personnelle et collective. Le dialogue avec ces « autres » est omniprésent et aide à construire le monde. C'est sur cette relation que s'appuie le monde subjectif et grâce à elle qu'il subsiste. Ces « autres » entrent dans le monde et renforcent la dynamique du sujet : « les orixás pour certains, les morts, les saints ou puissances diverses pour d'autres ; les "Notre-Dame-s" qui apparaissent et viennent vivre avec les humains, les anges, les esprits, les forces cosmiques, les démons, ou tout cela à la fois ; l'Esprit Saint, enfin, pour les pentecôtistes et les charismatiques<sup>6</sup> ». Cette circulation des esprits n'est pas un phénomène isolé ou limité à des groupes spécifiques, mais une réalité qui touche près de la moitié de la population brésilienne. Ce n'est pas rien. Ce sont

---

<sup>5</sup> Roberto DAMATTA, *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, Rio de Janeiro, Rocco, 1997, p. 151.

<sup>6</sup> Pierre SANCHIS, "Religiões, religião...", *loc. cit.*, p. 26.

des dizaines de millions de Brésiliens qui entrent régulièrement en contact avec cet autre monde et établissent avec lui des relations personnalisées<sup>7</sup>.

### *Présence multiforme du monde invisible*

Les expressions religieuses sont poreuses, elles autorisent toute une gamme de passerelles et de relations. En général, il n'y a pas d'exclusivités favorisant l'isolement. Sur la base de la tradition des peuples autochtones, on constate la présence d'un monde invisible, peuplé de forces et de pouvoirs qui accompagnent au plus près les personnes. Dans le beau livre de Davi Kopenawa et Bruce Albert, *A queda do céu (La chute du ciel)*, le chaman yanomami évoque la présence vivante des *xapiri* qui habitent la forêt : « Partout où vivent les humains, la forêt est peuplée d'esprits animaux. Ils sont les images de tous les reptiles, grimpeurs et volatiles<sup>8</sup>. »

Un regard attentif sur le catholicisme populaire décèle l'active présence des saints, bigots, cartomanciennes et diseuses de bonne aventure et leur incroyable capacité à se mettre en contact avec les forces du sacré. Chaque coin de brousse est marqué par la présence d'un guérisseur prêt à aider les autres à résoudre nombre de problèmes : guérison de maladies, manière de retrouver des objets perdus, neutralisation des effets de certains malheurs tels que la morsure de serpent ou le « mauvais œil ». L'important n'est pas tellement le fait de résoudre le problème, mais surtout que soit entretenue la « certitude que l'on peut accéder à l'au-delà<sup>9</sup> ».

Cette dynamique enchanteresse ne touche pas seulement le catholicisme populaire, elle est aussi présente dans le rayonnement pentecôtiste, avec d'innombrables signes et médiations à travers gestes, objets, verres d'eau, terre, contacts physiques, etc. Et

---

<sup>7</sup> Voir *Ibidem*, p. 27 ; Gilberto VELHO, *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*, 3 ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, p. 53-54 ; José Jorge DE CARVALHO, "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea", in Maria Clara L. BINGEMER (org), *O impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 146.

<sup>8</sup> Davi KOPENAWA e Bruce ALBERT, *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015, p. 121.

<sup>9</sup> Francisco Régis LOPES RAMOS, *O meio do mundo : Território sagrado em Juazeiro do Norte*, Fortaleza, UFC, 2012, p. 187.

« l'autre » de la tradition religieuse différente se donne à voir à partir des ressources symboliques utilisées. Le répertoire particulier est fait aussi d'éléments empruntés à une autre religion, comme par exemple les entités des religions afro. On rencontre souvent une sorte « d'anthropophagie de la foi ennemie », ou phagocytose, quand les autres entités sont convoquées à se manifester dans le déroulement du rituel comme parties intégrantes de la dynamique en cours<sup>10</sup>.

Divers bricolages s'opèrent aussi dans les pratiques du pentecôtisme catholique ou dans le renouveau charismatique lorsque le « réveil » religieux revêt un sens nouveau du fait de la présence d'éléments symboliques venus d'autres traditions religieuses. Il y a aussi, chez les charismatiques, des dynamiques d'échange avec des pratiques holistiques empruntées à une vision *New Age* de l'univers<sup>11</sup>.

### *Communication spirituelle entre les deux mondes*

Au Brésil, le « monde invisible » se manifeste avec force dans les pratiques du spiritisme kardéciste. Grâce à la médiumnité, une communication spirituelle s'établit entre les deux mondes : le visible et l'invisible. Même si, statistiquement, sa présence reste modeste, on ne peut nier l'impact d'une « imprégnation » spirite dans la société brésilienne, en particulier dans le domaine culturel, dans les romans, films et feuilletons. La figure de Chico Xavier mérite aussi d'être soulignée : non seulement il a nationalisé le profil du kardécisme en l'intégrant dans l'éthos national, mais il l'a aussi rapproché du catholicisme populaire<sup>12</sup>.

Dans le contexte des religions afro-brésiliennes, en particulier du candomblé, on peut signaler la beauté de la « danse des dieux »

---

<sup>10</sup> Ronaldo DE ALMEIDA, "A guerra das possessões", in Ari Pedro ORO, André CORTEN, Jean-Pierre DOZON (orgs), *Igreja universal do reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*, São Paulo, Paulinas, 2003, p. 340-341.

<sup>11</sup> Voir Eliane Martins DE OLIVEIRA, "O mergulho no Espírito de Deus : Interfaces entre catolicismo carismático e a Nova Era", *Religião & Sociedade*, vol. 24, n° 1, 2004, p. 85-112 ; Carlos STEIL, "Renovação Carismática Católica : Porta de entrada ou de saída do catolicismo ? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre", *Religião & Sociedade*, vol. 24, n° 1, p. 11-36.

<sup>12</sup> Sandra Jacqueline STOLL, *Espiritismo à brasileira*, São Paulo, Edusp/Orion, 2004.

qui met en scène une rencontre prodigieuse entre les fidèles et leurs *orixás*, amenant une profonde redéfinition du sujet, une intensification de sa personnalité offerte à la présence des dieux qui s'emparent du corps des fidèles et donnent lieu à une rencontre festive du ciel et de la terre. Comme le souligne Pierre Verger, la bahianaise cesse de n'être qu'une femme entre mille : elle devient « reine ». Selon la belle réflexion de Roger Bastide :

Dans les nuits de Bahia, ce ne sont plus de petites couturières, cuisinières, blanchisseuses qui tournoient au son des tambours : voici Omolu recouvert de paille, Xangô vêtu de rouge et de blanc, Iemanjá peignant ses cheveux d'algues. Les visages se sont métamorphosés en masques : effacées les rides du travail quotidien, disparus les stigmates de cette vie de tous les jours faite de soucis et de misère. Le guerrier Ogum brille dans le feu de la colère, Oxum est toute de volupté charnelle.

Pour un moment, l'Afrique et le Brésil ont fusionné ; l'océan a disparu, le temps de l'esclavage est aboli. Voici présents ici les orixás, saluant les tambours, faisant *icá* ou *debalé* devant des grands prêtres. Les frontières entre le naturel et le surnaturel sont abolies ; l'extase a réalisé la communion désirée<sup>13</sup>.

Nous pouvons dire en somme que, au Brésil, les chemins qui mènent au Mystère sont balisés de registres variés : ce qui importe c'est d'étendre les chaînes de protection et la palette des possibilités. Le Brésilien a cette faculté particulière de « synthétiser, de mettre en relation et de concilier, créant ainsi des espaces et des valeurs liées à la joie, à l'avenir et à l'espérance<sup>14</sup> ». Et, pour vivre avec courage : « beaucoup de religion ». Les ressources de la foi sont mises à profit pour esquiver les menaces démoniaques. On vit la présence du divin et du miracle avec beaucoup de force et d'intensité, surtout en milieu populaire : « Dieu vient : personne ne le voit. Il agit tout en douceur – ainsi est le miracle. Et Dieu bel et bien s'amuse, sans forcer<sup>15</sup>. »

---

<sup>13</sup> Roger BASTIDE, *O candomblé da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, p. 39.

<sup>14</sup> Roberto DAMATTA, *O que faz o brasil Brasil*, Rio de Janeiro, Rocco, 1986, p. 121.

<sup>15</sup> « *Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho – assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza.* »; João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão : Veredas*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1980, p. 21.

À l'encontre des règles énoncées par la sociologie officielle, il n'y a pas, dans le champ religieux brésilien, de domaines opposés instituant une frontière entre le sacré et le profane : « La religion populaire transgresse la règle et incorpore les deux domaines en un seul, à l'intérieur d'un même système ; sont ainsi instaurés, pour la communauté des fidèles de l'un et l'autre monde, des temps rituels de circulation, parfois au sein d'un même rite, parfois au fil d'une succession de plusieurs rituels<sup>16</sup>. »

## **Pour en revenir au syncrétisme**

Dans le monde religieux, on perçoit le syncrétisme comme un étrange amalgame de traits religieux hétérogènes ou même comme la contamination d'une religion dominante par des éléments étrangers venus d'une autre tradition. C'est cette vision péjorative qui a souvent prévalu dans l'interprétation du phénomène. Il s'agit d'une vision dépréciative du syncrétisme, compris comme mélange, confusion ou dégradation.

Une telle perspective s'enracine en un moment particulier de renforcement identitaire ou même de poussée fondamentaliste : un net rejet de toute possibilité d'échange ou d'interaction entre différents mondes religieux. C'est, par exemple, ce qui est arrivé dans le monde catholique sous le pontificat de Jean-Paul II, avec la présence du cardinal Ratzinger à la tête de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (CDF). Dans sa *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur quelques aspects de la méditation chrétienne*, datée du 15 octobre 1989, la CDF affirme nettement sa réticence vis à vis du syncrétisme, surtout dans le contexte des expériences qui unissent la méditation chrétienne à d'autres formes de méditation liées aux religions orientales. Ce qui pourrait être vu par certains comme un enrichissement de l'héritage traditionnel y est perçu comme un « syncrétisme pernicieux<sup>17</sup> ».

---

<sup>16</sup> Carlos Rodrigues BRANDÃO, *Sacerdotes de viola*, Petrópolis, Vozes, 1981, p. 152.

<sup>17</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Alguns aspectos da meditação cristã*, Petrópolis, Vozes, 1990 (Documentos Pontifícios, 233).

## *Une constante dans le développement des cultures et des religions*

Grâce au précieux apport des sciences sociales, la question du syncrétisme se situe aujourd'hui dans une perspective bien différente. Il ne faut pas envisager les civilisations, cultures ou religions dans un cadre fermé ou étanche, séparées des autres courants qui animent l'histoire humaine. L'histoire est constituée de réseaux, d'échanges et de fertilisations mutuelles. En réalité, « les cultures sont en général plus naturellement elles-mêmes quand elles entrent en partenariat avec une autre<sup>18</sup> ». Cela vaut aussi pour les religions. Rien de plus illusoire que des ensembles religieux monolithiques. Les blocs ne sont jamais impénétrables. Ce que l'on constate dans la vie concrète ce sont des passerelles, des relations, de continuel « transferts de sens ».

Dans le sillage des travaux de Lévi-Strauss, l'anthropologue Pierre Sanchis signale à juste titre que le phénomène du syncrétisme n'est pas la simple expression de mélanges ou de ressemblances, moins encore de détériorations, mais bien un fait constant dans le développement des cultures et des religions sous l'effet de leurs interactions. Il s'agit d'une réalité universelle qui accompagne le processus relationnel des divers groupes humains. En d'autres termes, c'est « la tendance à utiliser des relations empruntées au monde de l'autre pour renouveler la façon d'appréhender son propre univers<sup>19</sup> ». Dans cette perspective, le syncrétisme est vu comme un phénomène de redéfinition permanente de l'identité. Il n'y a pas de religions ni de cultures pures, déconnectées du monde réel. Le contact ou l'affrontement avec d'autres identités favorise un précieux échange et une intégration de potentiels symboliques diversifiés et enrichissants.

L'évaluation du syncrétisme dépend aussi du lieu social à partir duquel se fait l'observation. Ce lieu autorise certaines perceptions tout comme il en interdit d'autres. Dans le cas où l'observateur se

---

<sup>18</sup> Edward SAID, *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 330.

<sup>19</sup> Pierre SANCHIS, "Pra não dizer que não falei de sincretismo", in *Comunicações do ISER*, n° 45, ano 13, 1994, p. 7 (A dança dos sincretismos).

tient « dans un lieu façonné par un catholicisme perçu comme une admirable réalisation achevée et close, il a tendance à considérer le syncrétisme comme une menace à éviter ». Dans une situation différente, plus proche de la réalité vécue, la perspective est autre : il devient possible de percevoir la vitalité d'une identité nourrie et enrichie par des synthèses nouvelles et inédites<sup>20</sup>. Ainsi, à l'instar des autres traditions religieuses, le catholicisme a lui aussi connu l'imprégnation de syncrétismes tout au long de son parcours.

Le cas brésilien est exemplaire pour exprimer la force de vie du syncrétisme religieux. Ce qui, pour beaucoup, est signe d'étrangeté ou de superstition, est ici vécu comme une manière précise de développer les chaînes de protection<sup>21</sup>. L'expérience religieuse, avec l'apport de la tradition populaire, est redimensionnée par la présence d'un « sacré qui surgit dans le monde sous de multiples formes et par bien des médiations, endossant des expressions nombreuses et diversifiées par-delà les frontières des religions institutionnalisées<sup>22</sup> ». Le catholicisme, en particulier, revêt un aspect pluriel, à la différence de ce qui arrive dans d'autres parties du monde. Cette pluralité est célébrée dans les romans, films, feuilletons et intrigues carnavalesques. C'est une particularité du monde religieux brésilien. Même si l'on y reconnaît l'impact récent de tendances anti-synchrétiques touchant certaines portions du monde pentecôtiste et du candomblé<sup>23</sup>, ce que l'on constate de façon prépondérante c'est le recours à la pluralité. C'est là un trait qui perdure sous les tropiques, fait de souplesse permanente.

### *Le positif d'une double appartenance*

On observe aussi, dans la réflexion théologique, un changement de perspective favorisé par de singuliers développements dans le domaine du dialogue interreligieux et des débats autour de l'inculturation. Il y a aujourd'hui une sensibilité nouvelle pour accueillir ce qu'une double appartenance peut avoir de positif, sur la base d'expériences précises et novatrices réalisées dans le

---

<sup>20</sup> Voir Leonardo BOFF, *Igreja : carisma e poder*, São Paulo, Ática, 1994, p. 158.

<sup>21</sup> Voir Roberto DAMATTA, *O que faz o brasil Brasil*, op. cit., 1986, p. 115.

<sup>22</sup> Carlos Alberto STEIL, "Catolicismo e cultura", in Victor Vincent VALLA (org.), *Religião e cultura popular*, Rio de Janeiro, DP&A, 2001, p. 32.

<sup>23</sup> Voir Pierre SANCHIS, "Religiões, religião...", loc. cit., p. 28-29.

contexte du dialogue des religions. Cela a été en particulier le cas avec des expériences spirituelles de prière et de vie contemplative, ainsi que de discipline ascétique, organisées de façon créatrice et exigeante<sup>24</sup>.

Certains pensent qu'il se passe quelque chose de neuf dans ce domaine de l'accueil pluriel et que cela révèle un nouvel aspect du christianisme, ou même une « figure inédite d'être chrétien<sup>25</sup> ». L'expérience de se laisser accueillir par l'autre provoque des changements substantiels au niveau de l'identité, révélant des traits innovants dans la manière d'être religieux. Des essais concrets dans le contexte de l'inculturation, surtout dans les pays du tiers monde, laissent entrevoir un tel horizon. Le contact de l'évangéliste avec d'autres cultures favorise non seulement une expression différente d'un même message, mais également la perception de traits originaux qui enrichissent et élargissent l'identité. L'autre et sa culture aident à « souligner et à développer des aspects inédits de la Vérité<sup>26</sup> ». Jacques Dupuis l'a bien montré :

Les chrétiens ont quelque chose à gagner du dialogue. Ils en tireront un double avantage combiné. [...] Grâce à l'expérience et au témoignage de l'autre, ils pourront découvrir de façon plus profonde certains aspects, certaines dimensions du mystère divin qu'ils avaient moins clairement perçus et qui ont été moins clairement transmis par la tradition chrétienne. En même temps, ils gagneront une purification de leur foi<sup>27</sup>.

Faustino TEIXEIRA

---

<sup>24</sup> Voir Jacques DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, Brescia, Queriniana, 2001, p. 426 ; Claude GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 242 ; Michael AMALADOSS, « La double appartenance religieuse », in Dennis GIRA et Jacques SCHEUER (dir.), *Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion ?*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 2000, p. 51.

<sup>25</sup> Claude GEFFRÉ, « Double appartenance et originalité du christianisme », in D. GIRA, J. SCHEUER (dir.), *Vivre de plusieurs religions.. op. cit.*, p. 134.

<sup>26</sup> M. AMALADOSS, « Théologie indienne », *Études*, n° 3783, mars 1993, p. 342.

<sup>27</sup> Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, p. 579-580.

# ***Vivre et mourir en chrétien***

## ***Rite gestué et dramaturgie de mort-vivant***

*Elochukwu UZUKWU*

*Théologien, religieux spiritain nigérian, E. Elochukwu Uzukwu enseigne à l'Université Duquesne de Pittsburgh (USA). Il travaille en particulier sur les rites liturgiques, la missiologie et la théologie contextuelle, sur le continent africain notamment. Parmi ses ouvrages : Worship as a Body Language (1997) ; God, Spirit, and Human Wholeness (2012). Il dirige aussi la revue Bulletin of Ecumenical Theology, de l'Association œcuménique des théologiens nigériens.*

*Nul d'entre nous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même ; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur ; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur. (Rm 14, 7-8)*

*À qui suis-je redevable de cette parole ?*

**I**ci se dévoile un récit que je me suis promis d'écrire avant de passer de cette sphère de conscience à l'autre, une sphère qui n'est pas tout à fait claire mais qui, de toute façon, ressemble au monde d'ici-bas. Je me rappelle ici la confusion exprimée par James Cone à propos du lynchage des noirs, chrétiens ou non, aux États-Unis<sup>1</sup>. Il était effrayé de raconter cela, ou peut-être mal placé pour en parler ou pour l'écrire, s'agissant d'une expérience

---

<sup>1</sup> Voir James H. CONE, *The Cross and the Lynching Tree*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2011.

profondément personnelle et unique des vivants et des mourants qu'on doit impérativement respecter. Mais, finalement, il lui a bien fallu en parler ; étant en effet issu de ce monde-là, il se devrait de faire connaître aux autres cette expérience que, selon Buakasa, on peut désigner comme « l'impensé du discours<sup>2</sup> ». J'éprouve donc une confusion semblable en parlant de ma mère, l'ancêtre, l'aïeule : sans son sein maternel, ni moi ni aucun de mes frères et sœurs n'aurait vu le jour.

C'est pourquoi je remercie la revue *Spiritus* de m'avoir donné l'occasion de raconter, de manière pas très académique, mon expérience de son grand passage, un passage qui m'a appris le sens indigène du vivre et du mourir tel que le saisit la tradition igbo du Nigéria et, de façon précise, « l'impensé » qui gouverne l'agir de mon clan et de celui de ma mère<sup>3</sup>. En outre, ce passage m'a enseigné de manière festive le sens du Verbe incarné, Jésus Christ, mort et ressuscité. Pleinement impliqués dans ce rite de passage, nous, les enfants de ma mère, avons mieux compris l'enseignement profond de l'apôtre Paul : « on ne vit pas pour soi-même et on ne meurt pas pour soi-même ; mais nous vivons et mourons pour le Christ ». (Rm 14, 7-8)

Mais à qui suis-je redevable de cette parole ? Tout d'abord à ma mère ! Un témoignage, une reconnaissance ! J'ai assisté aux obsèques de plusieurs personnes, y compris aux rites funéraires de mon père ; mais il a fallu attendre le décès de ma mère, son inhumation et, quatre jours plus tard (*i.e.* une semaine, selon le calendrier igbo), la translation symbolique de sa dépouille mortelle du clan de son mari (Uzukwu, Eze-ude-ogu) à son clan ancestral (Asianya, Ugochukwu) pour que, finalement, elle prenne sa place dans l'assemblée ancestrale et que sa présence bénéfique puisse se poursuivre dans sa famille.

---

<sup>2</sup> Voir BUAKASA (Tulu Kia Mpansu), *L'impensé du discours*. « Kindoki » et « nkisi » en pays Kongo du Zaïre (2<sup>e</sup> éd.). Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1980.

<sup>3</sup> Chez les Igbo, les pratiques varient d'un clan à l'autre, d'un canton à l'autre. Ma famille élargie, liée à un ancêtre fondateur, s'appelle Ezeomenife (le géniteur d'Uzukwu) et fait partie du clan nommé Ojionu, lui-même membre d'une plus large union de clans appelée Ezeonochie. Je ne connais pas bien le clan de ma mère ; elle vient de la famille élargie Asianya-Ugochukwu et du clan Umu-eze-agma.

Je m'empresse de dire aux lecteurs que cette expérience de rite de passage, un rite religieux, sous forme de langage gestuel igbo, n'est pas un mélange chaotique de symboles, un syncrétisme ; sinon peut-être un syncrétisme réussi qu'on appelle commodément inculturation<sup>4</sup>. N'est-il pas avéré que l'adoption des pratiques funéraires locales des cultures gréco-romaines et leur transformation en pratiques chrétiennes se sont traduites en syncrétismes réussis : consommer le pain quotidien ou le partager avec les morts au cimetière, y déposer pour eux des mets, faire communier au saint-sacrement les morts en chemin vers le paradis (viatique) ? Tout cela a abouti à des œuvres caritatives au profit des pauvres, à l'adoption de la célébration eucharistique au cimetière et finalement à l'église pendant les funérailles<sup>5</sup> ! Je prie donc mes lecteurs de bien vouloir patienter. À mon sens, en effet, on a beaucoup à apprendre de ce récit qui montre le génie du catholicisme assumant la « paganité » de tous et de chacun pour le bénéfice tant du christianisme que de l'humanité tout court<sup>6</sup>.

## **Le déroulement du rite**

### *Entre les enfants sages de Maman*

#### *Les trois filles de Maman*

Le rite s'est déroulé tôt le matin. Ignorant qu'un tel rite était prévu, je n'y ai pas assisté ; à vrai dire, les garçons n'y étaient pas invités. On m'a seulement appris que mes trois sœurs, mes aînées, palabraient avec les matriarches, les dames dirigeantes du clan de

---

<sup>4</sup> Voir l'essai intéressant de Carl F. STARKLOFF, "The Problem of Syncretism in the Search for Inculturation", *Mission. Journal of Mission Studies*, 1, 1994, p. 75-94.

<sup>5</sup> Voir Frederik S. PAXTON, *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, p. 26-27 ; Laurie BRINK & Deborah GREEN, *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 3-4 ; Robin N. JENSEN, "Dining with the Dead. From the Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity" in Laurie BRINK & Deborah GREEN, *Commemorating the Dead...*, op. cit. (art. p. 107-43), p. 107, 133-134, 140-143.

<sup>6</sup> Bien argumenté par Adolphe GESCHÉ, « Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le "Etsi Deus non daretur" », *Revue Théologique de Louvain*, 33, 2002, p. 187-210.

ma mère (Asianya-Ugochukwu et Eze-e-agma), agissant au nom de *umu-okpu* ou *umu-ada*, la corporation des filles mariées du clan.

Le rituel est simple : il s'agit de présenter en cadeau des sacs de sel, offrande sacrée et obligatoire. Assaisonnement alimentaire, le sel ne manquera donc jamais dans la cuisine des mères : grâce à ses filles, ses enfants sages, la morte-vivante continuera à faire abonder dans le clan cet indispensable condiment. N'ayant pas été témoin de ce rite, je ne sais pas quels gestes ont accompagné l'offrande du sel ; je sais seulement qu'il est normal de se mettre à genoux devant les matriarches, la haute hiérarchie des dames dirigeantes du clan. Chacune de mes sœurs en a offert une quantité en proportion du nombre d'enfants qui la soutiennent. L'aînée a présenté deux sacs de plus de vingt-cinq kilos chacun, et la plus jeune un sac. Aucun bruit dans cette affaire. Mes sœurs, ayant chacune leur famille, connaissent le rituel et les impératifs ; elles ont l'habitude. Mais, pour moi qui suis ignorant de l'existence d'une telle offrande rituelle, c'est vraiment un autre monde. C'est une offrande sacrée faisant accéder notre mère au rang des ancêtres collectives d'Asianya-Ugochukwu et d'Eze-e-agma. Le sens du rituel sera éclairé pendant l'avant-dernier rite de l'après-midi. Mais le rite suivant n'en est pas moins surprenant.

### *Les enfants sages de Maman*

#### *Les gestes parlants du plus jeune*

Une autre étape s'est ouverte dans ce cheminement vers le statut d'ancêtre. On se trouve là à l'école des rites, des rites qu'on ignore dans la vie quotidienne mais dont le déroulement est bien fixé par la coutume, comme le dit de façon ramassée la formule de Marcel Jousse : « l'agent – agissant – l'agi<sup>7</sup> ».

On me fait alors signe de venir voir. Stupéfiant ! Étonnement complet ! J'aperçois mon frère cadet : accroupi ? Non... avançant à genoux vers les matriarches qui représentent la corporation des filles du clan de ma mère, ses sœurs. Sur les genoux, mon frère

---

<sup>7</sup> À mon sens, le « triphasisme cosmologique inconscient » de Marcel Jousse facilite la compréhension des gestes dans ce rituel. Voir Marcel JOUSSE, *L'anthropologie du geste*, Paris, Resma, 1969.

avance lentement et avec grâce, portant à deux mains pleines herbes et broussailles fraîches, nourriture préférée des chèvres de Maman, plantes faciles à ramasser jour après jour par les enfants sages de Maman. Mon frère cadet, « agissant l'agi », représente en mime le dévouement des enfants envers leur mère décédée et presque arrivée dans le monde ancestral. Ce geste rejoint celui des trois filles pour témoigner de leur dévouement et exprimer, devant les matriarches du clan de Maman, leur reconnaissance d'avoir reçu d'eux une mère aussi admirable.

*Le rite ultime : la translation vers le clan ancestral*  
*Se libérer du lien matrimonial pour retourner en ancêtre*

Le rite le plus marquant au niveau sociologique et, pour moi, au niveau psychologique est celui de la rupture du lien matrimonial pour faire passer la morte-vivante au monde ancestral. Pour les enfants de la défunte, la mort de Maman et le rite de passage sont perçus ou célébrés, aux plans sociologique et psychologique, comme une brisure du lien avec une mère qu'on a connue, avec qui on a vécu et qu'on a aimée, pour la laisser, en réalité la libérer, afin qu'elle rejoigne ses ancêtres ; c'est le seul chemin culturel pour devenir une ancêtre, une aïeule.

Le cérémonial crucial est en effet une anamnèse narrativo-commémorative du mariage, puisque celui-ci est le rite religieux fondamental pour faire, d'une fille, une adulte. Dans les clans Igbo, le rite est proposé principalement pour l'épouse ; car, en ce qui concerne le mariage, c'est la fille qui est liturge en chef. Ainsi, au terme de sa vie, l'ultime rituel de passage traduit le mariage à l'envers, à rebours. En cela, la vie d'une femme mariée atteint sa plénitude. Et l'ensemble du cérémonial la déclare digne, porteuse de vie, de fruit et de satisfaction ! Mais la déclaration publique de sa dignité passe par la brisure rituelle des liens fermement soudés qui l'avaient fait accéder au stade de femme adulte.

*Le chemin du mariage (ije-di) à rebours*

C'est en arrivant au terme de son pèlerinage dans ce monde que le chemin du mariage (*ije-di* – littéralement : « la marche au/de

mariage<sup>8</sup> ») dévoile clairement son sens dans le rite (*sacramentum*) fondamental : il définit la personne et le statut de la femme adulte dans la société. Il faut souligner que, du côté féminin, le mariage se lit et se dévoile culturellement et culturellement comme rite de passage qui initie une fille à la vie humaine en tant que femme<sup>9</sup>. Mais ce n'est pas un passage quelconque : c'est un rite de passage qui transforme la femme adulte en missionnaire !

Je me suis laissé conduire sur cette étonnante voie d'interprétation des rituels ; et je suis obligé d'accepter la conclusion de Joseph-Thérèse Agbasiere qui insiste sur le fait que, du point de vue anthropologique, la femme endosse par le mariage une plénitude de dignité qui peut rejaillir sur l'homme, son mari ; une dignité dont celui-ci vient, en quelque sorte, à être revêtu. D'autant plus que, malgré la prétention patrilinéaire de l'organisation sociale igbo, c'est la vision matrifocale, « matri-centrique », qui contrôle le vocabulaire de parenté (*umu-nne* : enfants de même mère) ainsi que les relations sociales les plus importantes<sup>10</sup>.

Les rites précédant la translation de Maman mettent tout cela au clair : ils comportent des gestes forts qui symbolisent une vie de maman/épouse/sœur socialement « canonisée », déclarée digne, l'achèvement de sa mission réussie et féconde au bénéfice d'un clan différent – l'exogamie étant de rigueur – au moment où elle est en train de prendre la place qui lui revient parmi les siens.

Le déliement du lien matrimonial, un véritable mariage à l'envers : tel est l'avant-dernier rite pour le renvoi festif du monde d'ici-bas au monde ancestral ; ce rite actualise une présence agissante et bénéfique de la défunte chez les siens. Très peu de temps après ce rituel de renvoi, ma nièce, née quelques mois plus tard, sera nommée Nneka (maman est plus grande que...); plutôt qu'un sens linéaire, c'est un sens eschatologique cyclique qui semble être de rigueur.

---

<sup>8</sup> Voir l'intéressante étude de Joseph-Thérèse AGBASIERE, *Women in Igbo Life and Thought*, Edited with a Foreword by Shirely ARDNER, London & New York, Routledge, 2000.

<sup>9</sup> Voir Arnold VAN GENNEP, *The Rites of Passage*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960.

<sup>10</sup> Voir J.-Thérèse AGBASIERE, *Women in Igbo Life and Thought*, *op. cit.*, p. 80-82.

## *La cour de cassation*

Comme cela se passe pour le mariage coutumier, les deux clans concernés – le nôtre, celui de mon père, et l'autre, celui de ma mère – s'assoient alors l'un en face de l'autre, mais bien séparés en laissant un espace pour les allées et venues. Comme lors du rituel du mariage, l'intermédiaire entre nos deux clans va et vient pour assurer le déroulement correct du rite, selon l'impératif d'antan. Je me suis demandé si, inconsciemment, n'opère pas ici le « triphasisme cosmologique inconscient » des gestes d'après Marcel Jousse, « l'agent agissant l'agi<sup>11</sup> », une mimique rituelle des gestes fondateurs sauvegardant les relations entre clans concernés.

D'autres rites prennent place : les hôtes spéciaux sont reçus. Ce sont les membres de la famille-clan de Maman. On leur sert kola, nourriture et boisson, avec une portion en réserve en vue de la fête avec ceux qui vont se rassembler à la place ancestrale de Maman. Ces rites préliminaires terminés, l'intermédiaire annonce qu'on passe au rite final. Il demande : « Où se trouve *nnekwu*, la poule pondeuse<sup>12</sup> ? » L'épouse de mon frère, l'amène. Puis : « Et *nne-ewu*, la chèvre ? » (une vieille, de préférence). La fille aînée de Maman, M<sup>me</sup> Obi, l'a déjà désignée aux matriarches du clan de Maman pendant la cérémonie du matin. On amène la chèvre. Poule et chèvre sont données au clan de Maman<sup>13</sup>.

Ensuite, le drame ! « Où se trouve son couteau de cuisine ? » On sait que Maman n'a pas fait la cuisine depuis des années. Mais peu importe : on remet le couteau qu'elle utilisait pour préparer les ignames, pour éplucher taros et légumes, pour nourrir la famille. Moyennant quelques piécettes symboliques, le couteau est aussitôt racheté par l'épouse de mon frère qui assure ainsi son ascension dans la hiérarchie familiale.

---

<sup>11</sup> James STEVENSON and B. J. KIDD, *Creeds, Councils, and Controversies. Documents Illustrative of the History of the Church - A.D. 337-461*, New York, Seabury Press, 1966, p. 22.

<sup>12</sup> Il est interdit de parler de coq. La poule pondeuse et la chèvre représentent la vie productive de Maman.

<sup>13</sup> À leur retour chez eux, la chèvre sera égorgée et chaque famille du clan en recevra une petite part : la fille du clan est revenue et va continuer à nourrir celui-ci en tant qu'ancêtre, aïeule.

Une fois accompli tout ce que prévoit la coutume, quoi encore ? « Et la photo ? » On amène une photo de Maman : un agrandissement pour la représenter bien vivante ! Finalement, on donne encore en supplément une vache locale (*shorthorn*), que la tradition n'exige pas, pour accompagner l'ancêtre dans son voyage final ! À voir ses enfants et leur rang social, elle la mérite bien !

Cela fait, c'est le départ festif ! Mon cousin, côté maternel, vient me trouver : « Père, nous sommes partis ! » Multiples tirs de canon ! Ils partent à toute vitesse, courant et dansant à la fois ; c'est la façon coutumière de ramener la dépouille des filles du clan. Les rôles respectifs des garçons et des filles, radicalement différents dans les sociétés igbo, révèlent leur impact sociologique et psychologique. Les filles de Maman accompagnées de leurs enfants, les filles bien sûr, portent chacune la photo de leur mère, dansant à la suite du clan de maman pour ce voyage retour. Alors que nous trois, ses fils, nous ne portons pas la photo de notre mère et ne la suivons pas dans ce voyage. Nous restons sur place pour accueillir les visiteurs et prétendre que le départ de maman ne nous cause aucune peine. Mais le rite guérit au sein de chaque clan et prépare la famille à accepter un ordre nouveau : ainsi, par exemple, une autre femme, l'épouse de mon frère, devient la matriarche. La hiérarchie est de rigueur.

## **Les destinataires du rite**

J'ai ouvert cette réflexion en priant mes lecteurs de réserver leur jugement. C'est en effet le récit de la mort d'une chrétienne, de son inhumation et de sa canonisation ou intronisation à travers sa translation du clan de son mari à celui de ses ancêtres pour qu'elle intègre le corps ancestral. Sa photo est placée en évidence dans l'*obi* du clan Asianya-Ugochukwu, la case de rassemblement et de réunion du clan. Alors qu'est-ce qui est chrétien dans cette célébration du mort-vivant ?

Il me faut d'abord souligner ce que, dans ce rituel, on a omis et qui est fondamental au rite traditionnel de retour au monde ancestral. Après quoi, je terminerai par un mot sur la logique des conclusions des prières pendant la célébration de mariage coutumier pour souligner l'ampleur des destinataires du rite.

## *Des omissions significatives*

Le rituel de rupture des liens d'avec la famille du mari, le clan de mon père, a écarté le rite de départ définitif du *chi personnel* de ma mère ainsi que le rite de modification des relations avec les mères ancêtres de son clan.

Cette omission n'est pas surprenante. En effet, Maman étant chrétienne, à la naissance en 1933 de son premier enfant – l'actuelle M<sup>me</sup> Obi, ma sœur aînée –, on n'a pas érigé dans sa cuisine ou dans la partie privée de sa chambre l'autel du *chi personnel*, médiateur et porteur de son propre destin<sup>14</sup>, ni l'autel au corps ancestral féminin du clan, censé la protéger toute sa vie durant jusqu'à la mort<sup>15</sup>. Normalement, le rite de rupture des liens doit détruire l'autel du *chi personnel* – le *chi* retourne donc auprès de *Chukwu*, Dieu suprême – ainsi que l'autel du corps ancestral féminin qu'elle est en train d'intégrer. Le rite comprend aussi l'enlèvement du panier-à-poisson de la cuisine pour le pendre, de façon singulière, à l'entrée de l'enclos : cela signifie et proclame à tout le monde l'achèvement des rituels funéraires.

Omettre ce rite indigène crucial indique l'appartenance de Maman au monde symbolique effectuant le passage de l'Igbo indigène à l'Igbo chrétien. Mais la vérité est qu'en devenant chrétien, comme le dit Paul VI, le converti africain « n'a pas à se renier lui-même, mais reprend les anciennes valeurs de la tradition "en esprit et en vérité"<sup>16</sup> ». Ce qu'on a repris de la tradition funéraire igbo pour célébrer la translation de ma mère assume-t-il de manière appropriée une vérité humaine et divine ? En répondant par l'affirmative, je passe au second point de ma conclusion.

---

<sup>14</sup> Voir, par exemple, Elochukwu E. UZUKWU, « Le destin de la personne humaine dans une religion africaine. Les Igbo du Nigéria », *Mission de l'Église* 130, Supplément : Les Religions des Ancêtres, 1/2001, p. 16-23.

<sup>15</sup> L'autel est normalement installé par le fils aîné (*okpala*) et la fille aînée (*ada*) du clan ancestral de l'épouse ; le mari participe mais ne joue aucun rôle rituel. Voir Nkiru NZEGWU, *Family Matters. Feminist Concepts in African Philosophy of Culture* (SUNY Series, Feminist Philosophy), Albany, State University of New York Press, 2006.

<sup>16</sup> PAUL VI, *Africae Terrarum* (Message du pape Paul VI à l'Afrique), 1967. *Documentation Catholique* n° 1505.

### *Des formules conclusives englobantes*

Les prières chrétiennes s'achèvent solennellement avec la doxologie : « Par Lui (Jésus le Christ), avec Lui, et en Lui, à toi Dieu le Père tout-puissant dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire pour les siècles des siècles. Amen ! » Ou bien : « Nous te le demandons par Jésus-Christ ton Fils, notre Seigneur, qui règne avec toi dans l'unité du Saint-Esprit, maintenant et pour les siècles des siècles ! Amen ! »

Dans mon clan et dans celui de ma mère – à vrai dire, dans tout mon canton, celui de Nnewi, qui compte aujourd'hui près de 500 000 habitants –, la conclusion des prières est plus compliquée que cela. En fin juillet et début août de cette année 2017, il m'est revenu de faire la bénédiction lors du mariage coutumier de deux de mes nièces. Tous les membres des deux clans rassemblés étant, à ma connaissance, chrétiens, j'avais le loisir de conclure la prière avec la doxologie simple : « par le Christ notre Seigneur ». Mais, vu la complexité du rituel, qui incluait le rite de libation avec invocation de nos aïeux, j'ai pris la conclusion ancienne bien connue, venue d'un lointain passé (« l'agent agissant l'agi »). À la suite de prières pour la santé, la sécurité et la prospérité de nos filles qui passent par ce rite de mariage en vue de devenir des femmes accomplies, j'ai récité la formule conclusive suivante :

<i>Anyi ama (agaghi) ejekwulu</i>	Nous ne rencontrons pas (des dangers imprévisibles de la vie)
<i>Anyi ama (agaghi) enubulu</i>	Nous ne délogeons pas (des poids lourds qui risquent de tomber sur nous)
<i>Anyi ama (agaghi) anwu</i>	Nous ne mourrons pas de mort soudaine
<i>Anyi ama (agaghi) efu</i>	Nous ne disparaîtrons pas
<i>Anwu-n-aghu, efu-n-aghu na-isi akaghi ahu</i>	Mort (mourant) et perdition (perdant) quand la tête (le crâne) n'est pas mûre
<i>Nu-ghu (Ne-e) Ofo ! Nu-ghu (Ne-e) Ohi !</i>	Regarder (voici) <i>Ofo</i> ! Regarder (voici) <i>Ohi</i> !
<i>Iya-a-a (Iha-a-)</i>	<i>Iya-a-a (Iha-a-a) ! Amen !</i>

La conclusion de la prière chrétienne catholique est trinitaire : la communauté et l'individu sont mis sous la protection du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Tandis que la prière de mon clan et de tout le canton de Nnewi s'achève en récapitulant les intentions de prière, les souhaits et les peurs de la communauté, en demandant surtout d'éviter la perdition – on pense au temps de la traite et de l'esclavage, aux enlèvements actuels – et la mort soudaine quand le « crâne n'est pas mûr », alors que la mort avec les cheveux blancs, comme celle de ma mère, on l'accueille.

En outre, les destinataires de la prière incluent les ancêtres (ceux que l'on peut nommer ou la corporation ancestrale), l'englobant du lieu où nous nous trouvons, Dieu (*Chukwu*, le créateur), et le malheur ou la malchance que l'on craint. Tous sont convoqués à « Regarder » (Voici) *Ofo* : c'est le symbole de l'honnêteté et de la fidélité à la tradition<sup>17</sup>, de l'honnêteté et de la fidélité de la communauté et de l'individu dans la vie quotidienne. « Regarder » (Voici) *Ohi* : voici le Verbe vrai – la vérité qui régit toute palabre – qui s'installe à droite et à gauche de l'agir de la communauté et de l'individu.

La conclusion est claire. Les destinataires du rituel d'intronisation de Maman en ancêtre comprennent tous ceux qui sont concernés par la communauté : les ancêtres, le Dieu créateur, l'englobant du lieu où l'on se trouve et qu'on appelle parfois *Uwa* (le Monde), la communauté et les individus qui doivent se comporter honnêtement et vivre la parole en vérité. C'est cette parole qu'on prononce lors du rite du mariage ; c'est encore elle qui sert de conclusion quand il s'agit de faire de la morte-vivante une ancêtre.

Elochukwu UZUKWU

---

<sup>17</sup> Voir Chris Ifeanyi EJIZU, *Ofo: Igbo Ritual Symbol*, Nigeria, Fourth Dimension Publishers, 1986.

# ***L'hospitalité culturelle des chrétiens d'Afrique***

*Benjamin AKOTIA*

*Anthropologue, prêtre d'origine togolaise, Benjamin Akotia enseigne à la Faculté de théologie de l'Université catholique d'Afrique de l'Ouest - Unité universitaire d'Abidjan.*

**L**a manière dont les chrétiens d'origine africaine pratiquent leur foi peut déranger. Je prends pour mon compte cette mise en garde de M<sup>gr</sup> Anselme Sanon : « Le chercheur imbu ou épris de la tradition occidentale, même christianisée, affiche des jugements en porte-à-faux sur les courants de la religion et de l'expérience spirituelle africaine<sup>1</sup>. » Avant de porter des jugements, il convient de comprendre le sens de ce qu'on peut appeler la « transhumance » ou circulation culturelle des chrétiens d'Afrique.

Lorsqu'un problème est structurel, on ne saurait l'ignorer. On remarque, chez beaucoup de chrétiens d'Afrique, ce qui apparaît comme une infidélité au Dieu unique. Le phénomène est si prégnant que l'on a pu dire d'un pays d'Afrique qu'on y trouve 30 % de chrétiens, 10 % de musulmans, mais 100 % d'animistes. C'est dire combien la religion unique résiste mal à la concurrence sur le continent noir. À cela s'ajoute le fait que, sur les quatre

---

<sup>1</sup> Anselme SANON, « Religion et spiritualité africaine. La quête spirituelle de l'humanité africaine » dans *Cahier des Religions Africaines*, vol. 24, n° 47, Janvier-Juillet 1990 (Actes du 2<sup>e</sup> Colloque International, Kinshasa 21-27 novembre 1983), p. 39.

dimanches du mois, certains se retrouvent dans quatre églises chrétiennes, chacune de confession différente. Dans cet article, je me propose d'observer le phénomène, de l'analyser pour en saisir le sens, avant de voir comment cette manière de pratiquer la foi de la part des Africains interpelle les Églises elles-mêmes.

## **Observation du phénomène**

Les chrétiens d'Afrique ne retournent pas seulement à la religion de leurs pères, ils circulent volontiers d'une confession chrétienne à une autre. Ils font feu de tout bois.

### *La persistance du culte traditionnel*

Les Églises d'Afrique soupçonnent leurs membres de n'avoir pas complètement quitté les religions traditionnelles. Ce soupçon est lourd, donnant même à entendre qu'il s'agit d'une tare, et c'est ainsi que la chose est vécue. Le pari de la conversion n'a pas été d'abord de changer de comportement moral, il a été celui de rompre avec la religion ancienne considérée comme démoniaque. Mais ce que ce soupçon traduit avant tout, c'est le traumatisme de la conversion où l'Africain a été sommé de se renier lui-même. Ce qui apparaît çà et là comme persistance du lien à la religion des pères n'est en fait qu'une résistance. C'est cette résilience qui est la source du discours théologique de l'inculturation. Ce discours cherche à ouvrir une brèche dans le patrimoine culturel et religieux et à autoriser les chrétiens d'Afrique à y prendre au moins ce qui s'y trouve de bien. Cette démarche si noble est entachée d'ambiguïté dans la mesure où le discernement que fait l'évangéliste et celui que fait l'évangélisé ne coïncident pas. Le rapport avec l'ancien est problématique.

### *La circulation culturelle*

Le rapport complexe des chrétiens d'Afrique avec la religion des ancêtres se reproduit avec les autres confessions chrétiennes. On aurait pu penser que c'est parce qu'ils ont du mal à quitter la religion des ancêtres qu'ils y retournent, mais le fait qu'ils fréquentent volontiers plusieurs confessions chrétiennes à la fois

laisse penser que le phénomène a une autre signification. Ce n'est pas d'une infidélité envers le culte principal qu'il s'agit : aucune culpabilité envers ce culte n'est ressentie. On peut aussi penser que c'est la défaillance d'un culte qui oriente vers un autre ; mais il n'en est rien puisqu'on revient volontiers vers celui qu'on avait quitté. Il faut alors chercher ailleurs les raisons, ou mieux : le sens de cette circulation.

La manière dont les chrétiens d'Afrique vivent leur foi est marquée par la possibilité qu'ils se donnent de pratiquer plusieurs cultes à la fois sans ressentir de gêne. C'est le fait qu'ils ne se sentent pas gênés qu'il faut interroger : cela traduit le fait que la pratique multiple répond à une attente et à une vision de l'activité religieuse qu'il faut saisir : quelle est la relation qu'ils entretiennent avec le culte qu'ils pratiquent ? Ils ne semblent pas sensibles à l'idée qu'un culte puisse être réservé à ses seuls adhérents.

## **Analyse du phénomène**

Il n'y a pas une seule manière d'être dans un groupe. On peut y être comme membre ou tout simplement comme hôte de passage.

### *La relation à la communauté d'autrui*

Le rapport à la communauté de foi chrétienne est pensé et vécu comme un rapport exclusif. Par le baptême, on appartient exclusivement à l'Église. C'est ce postulat qui explique le regard négatif que l'on a sur les chrétiens des communautés africaines. Comment se rapporte-t-on à la religion des autres ? La question ne date pas d'aujourd'hui et surtout elle n'a pas la même réponse partout.

Il est dur de modifier l'hospitalité de quelqu'un. Si les Juifs ont eu du mal à passer au christianisme, si les païens sont passés au christianisme plus facilement que les Juifs, c'est parce que le modèle d'hospitalité chrétien est celui du païen méditerranéen. Comment le chrétien africain doit-il exercer son hospitalité ? C'est en répondant à cette question fondamentale que l'on dessine un christianisme africain. Il n'existe pas une hospitalité chrétienne, il

n'existe que l'hospitalité des peuples qui accueillent le message chrétien<sup>2</sup>.

Doit-on parler d'une appartenance simultanée à plusieurs religions ? Cela ressemble plutôt à un abus de langage. Car, en réalité, participer à plusieurs cultes ou bien fréquenter plusieurs communautés de façon simultanée ne signifie pas que l'on appartient simultanément à chacune d'elles. Il s'agit de circuler entre plusieurs confessions ou communautés. Plutôt que d'une appartenance simultanée, il convient de parler d'une fréquentation simultanée de plusieurs communautés.

On peut fréquenter une communauté sans lui appartenir. Les catholiques ne considèrent pas comme leur membre un protestant qui les fréquente. On peut ainsi appartenir à une communauté et en fréquenter plusieurs autres sans leur appartenir. L'appartenance est un statut particulier. On peut être sûr que, dans cette divagation, chacun sait à quelle communauté il appartient. Il n'y a pas à être surpris que ceux qui sortent d'une église le dimanche n'en sont pas tous membres.

En réalité, plusieurs raisons peuvent amener un fidèle à se retrouver dans une communauté autre que sa communauté d'appartenance : les mariages et les funérailles, les liens de parenté et d'amitié<sup>3</sup>. Il y a surtout les fidèles qui fréquentent plusieurs communautés à la recherche d'un bien spirituel particulier : une guérison, une délivrance, etc. Et ils sont prêts à retrouver leur communauté d'appartenance lorsqu'ils ont résolu leur problème. Le lien à la communauté d'appartenance n'est pas remis en cause par le fait d'en fréquenter d'autres.

Il y a deux types de relation à un groupe : l'appartenance et l'inclusion. Il y a appartenance lorsqu'un groupe tient un membre comme sa propriété. Il y a inclusion lorsqu'une personne est présente dans le groupe sans en être membre.

---

<sup>2</sup> Benjamin AKOTIA, « L'art d'habiter la terre d'autrui », dans *RUCAO* 34, 2011, p. 28.

<sup>3</sup> Mon ami de lycée à Amlamé, fils de pasteur protestant, venait tous les dimanches à la messe catholique avec moi parce que, disait-il, mon curé parle très bien français. Pendant les congés, c'est moi qui le suivais au culte protestant de Kpélé-Elé pour écouter son papa qui parlait très bien ewe.

La filiation unilinéaire est le principe le plus généralement retenu pour organiser les groupes sociaux, notamment dans les sociétés africaines et australiennes. Dans les sociétés organisées selon le principe de la filiation unilinéaire, l'individu ne choisit pas sa filiation. Il la reçoit<sup>4</sup>.

C'est ainsi que, chez la plupart des peuples d'Afrique noire, une femme est incluse dans la famille de son mari sans appartenir à celle-ci ; elle n'est pas admise aux cérémonies réservées aux membres de la famille où elle est mariée. Les pintadeaux couvés par une poule n'appartiennent pas au groupe des poussins, ils y sont inclus. Ce double rapport permet de distinguer un rapport d'appartenance accompagné de plusieurs rapports d'inclusion. Il faut alors comprendre le phénomène de circulation culturelle non pas comme l'appartenance à plusieurs religions mais plutôt comme l'appartenance à une religion et l'inclusion à plusieurs autres. L'appartenance est unique ; c'est l'inclusion qui est multiple.

### *L'appartenance et l'alliance*

#### *La relation d'appartenance*

On ne peut appartenir qu'à une seule communauté. Il n'est pas possible de se réclamer de deux familles. Cela est si vrai que, chez la plupart des peuples d'Afrique, même une femme qui se marie appartient toujours à sa famille d'origine ; et c'est le rite d'initiation qui désigne pour chacun, et de façon exclusive, sa famille d'appartenance : la famille de son père en régime patriarcal, la famille de sa mère en régime matriarcal. Le baptême signifie clairement à un chrétien sa nouvelle famille d'appartenance. Il ne saurait se réclamer d'une autre. On se tromperait à croire que, parce qu'on a vu un catholique chez les protestants, il serait lui aussi protestant.

L'appartenance fixée, on peut alors fréquenter les autres sans risque que s'actualise chez eux une autre appartenance. « Un séjour dans l'eau ne transforme pas un tronc d'arbre en crocodile. » La fréquentation des autres communautés est à

---

<sup>4</sup> Christian GHASARIAN, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, 1996, p.58.

considérer comme une circulation qui n'a pas d'effet sur l'identité. La fréquentation ne dit pas l'identité, elle en est indépendante. Il n'est pas rare d'entendre des Africains dire qu'ils sont Yoruba, alors qu'ils ne parlent pas la langue et ne connaissent pas leur village d'origine. Il ne faut donc pas lier l'identité d'un croyant aux communautés qu'il fréquente.

### *La relation d'alliance*

Un même féticheur peut avoir chez lui plusieurs fétiches les uns à côté des autres. Pour une même maladie, on peut aller demander la guérison auprès de plusieurs fétiches à la fois. Lorsqu'on est choisi par un fétiche, on lui appartient exclusivement ; mais lorsqu'on va soi-même recevoir un fétiche, on est libre de recevoir autant de fétiches qu'on veut. La polygamie obéit à la même logique : un homme peut se choisir plusieurs femmes, mais la femme est au seul mari qui l'a choisie ; parce que c'est l'homme qui choisit, alors que la femme, elle, est choisie. Les alliés n'ont pas les mêmes prérogatives : celui qui est choisi ne peut plus être choisi par un autre, mais celui qui a choisi peut toujours en choisir d'autres.

Si c'est moi qui choisis l'Église catholique, je peux encore choisir l'Église protestante ; mais si c'est l'Église catholique qui m'a choisi, je ne peux plus être choisi par l'Église protestante. Le baptême est un acte de foi du croyant, une démarche personnelle, comme nous aimons le signifier aux catéchumènes ; il ne s'agit pas d'une union exclusive mais bien d'une adhésion n'en interdisant pas une autre. Mais celui qui est ordonné évêque est choisi par l'Église catholique ; l'Église protestante n'en fera plus un pasteur.

L'engagement de foi, formulé comme adhésion personnelle, ne crée pas la stabilité ; au contraire, il autorise la circulation. C'est une théologie de l'élection qui permettrait aux chrétiens de rester stables dans une communauté. C'est la communauté qui choisit ses membres et les garde comme sa propriété ; dans ce cas, celui qui est choisi ne peut pas appartenir à une autre communauté. Lorsqu'un individu se choisit une communauté, il ne lui appartient jamais : il y est autant qu'il le souhaite et il peut avoir plusieurs liens semblables.

La foi chrétienne est présentée comme une bonne nouvelle. On y adhère donc pour les bonnes promesses dont elle est porteuse. C'est le christianisme lui-même qui se vend comme un produit ; c'est pourquoi il est accueilli comme tel. On le recherche pour son efficacité et on se donne le droit de rechercher la même efficacité chez ses concurrents. Les formes actuelles de prédication qui promettent réussite et santé s'exposent à une adhésion intéressée. Le Dieu qui est proposé à la foi ne cherche pas le fidèle, il lui propose plutôt ses services ; dans ces conditions, le fidèle, au lieu d'appartenir à Dieu seul, voudra cumuler les bienfaits de Dieu avec ceux d'autres bienfaiteurs.

De qui suis-je la propriété ? De celui qui m'a choisi pour lui-même. On appartient à une seule communauté, à un seul propriétaire. Il faut noter que l'acte de possession est subi. On n'appartient pas à l'Église catholique par soi-même ; c'est l'Église catholique qui peut déclarer qu'on lui appartient. Lorsqu'on n'appartient pas à une communauté, on peut toujours bénéficier des bonnes choses qu'elle a. Lorsqu'un catholique apprend qu'un guérisseur est dans la communauté non-catholique voisine, il peut aller rechercher les biens qu'il lui faut et revenir dans sa propre communauté. Si c'est passivement qu'on appartient à une communauté, c'est activement que l'on utilise les biens d'une communauté dont on n'est pas membre.

### *Les frontières*

Pour garder à elles seules leurs adeptes, certaines communautés déclarent que les autres sont mauvaises. Dès lors, l'infidélité consiste à fréquenter une autre communauté que la sienne propre. C'est donc la manière de tenir les fidèles qu'il faut interroger et non la circulation des fidèles. Il est possible aux habitants d'une ville de faire du tourisme tout en gardant leur domicile ; cette circulation traduit la manière dont les villes tiennent leurs habitants. Il n'est pas possible pour un conjoint d'aller vivre sous le toit d'un autre partenaire et de revenir sous son toit conjugal ; on a là la manière dont le toit conjugal tient les mariés. C'est donc parce que l'adhésion de foi considère tout contact avec une autre communauté comme une autre adhésion qu'elle ne la supporte pas.

Doit-on penser que les fidèles circulent infidèlement de communauté en communauté ou plutôt que les communautés séquestrent leurs membres ? Si chaque communauté ne prétendait à l'exclusivité par rapport à ses membres, on ne verrait pas la circulation des fidèles comme un préjudice pour les communautés et une maladresse des membres. La manière dont les communautés tiennent leurs membres est la seule raison qui explique l'infidélité.

La communauté ethnique qui relie indissolublement ses membres aux ancêtres ne s'inquiète pas de les voir circuler auprès de ses homologues. En effet, chaque ethnie sait qu'elle ne peut qu'exercer l'hospitalité envers les membres de ses homologues se trouvant en son sein. Les liens aux communautés, par l'ancêtre comme par le Christ, semblent gérés de la même manière. Les Bété n'ont aucune crainte en voyant leur membre chez les Baoulé ou chez les Yoruba. Pourquoi le chrétien catholique serait-il en perdition chez les protestants ? Lorsqu'on se retrouve chez les autres, on n'est qu'un hôte car on sait à quelle communauté on appartient.

Il faut considérer ce qui ressemble à une « transhumance » ou circulation culturelle des chrétiens d'Afrique comme une marque de la piété d'un peuple, un lieu théologique. Et le pape François nous invite à prendre au sérieux ces manifestations de la foi : « Les expressions de la piété populaire ont beaucoup à nous apprendre, et, pour qui sait les lire, elles sont un lieu théologique auquel nous devons prêter attention en particulier au moment où nous pensons à la nouvelle évangélisation » (*Evangelii gaudium* 126). Les peuples, dans leur pratique de la foi, déploient bien souvent une sagesse qui défie nos sentiers battus.

## **L'hospitalité des communautés**

La question de la pratique religieuse multiple doit être perçue très exactement comme une incapacité des communautés culturelles à accueillir les membres des autres communautés. Au lieu d'accuser les fidèles d'infidélité, il serait peut-être plus utile d'apprendre aux communautés à exercer l'hospitalité. Pour cela, il leur suffit de

savoir reconnaître ceux qui leur appartiennent et ceux qui appartiennent à leurs homologues.

### *Aucune religion n'est seule*

Aucune religion n'est seule ; que fait-on de la religion des autres ? On a tort de penser que c'est parce que la religion des autres n'est pas bonne qu'on n'en est pas membre, et surtout que c'est parce que la religion traditionnelle est mauvaise qu'on l'a quittée. La réalité est simplement qu'on ne peut pas appartenir à deux propriétaires à la fois. Ce n'est pas parce que le protestantisme est mauvais que le catholique ne doit pas être protestant, c'est parce qu'on ne peut pas appartenir à deux communautés : être catholique et protestant en même temps.

C'est en ces termes que Giovanni C. Pagazzi interroge la relation fraternelle entre les confessions chrétiennes, au-delà de la déficience de leur communion : « Bien que ne vivant pas la pleine unité, les différentes Églises chrétiennes ne sont-elles pas des "sœurs"<sup>5</sup> ? » Les communautés prennent plaisir à dédaigner leurs homologues pour se garantir l'attachement exclusif de leurs propres membres. Les catholiques disent les défauts des protestants pour convaincre les catholiques de ne pas aller chez les protestants et *vice versa*. C'est la concurrence qui, en réalité, entretient les discours malsains des uns sur les autres. S'il n'était pas possible pour un catholique de devenir un protestant, les discours dépréciatifs des catholiques sur les protestants seraient tout simplement de la plaisanterie comme celle qui existe entre deux ethnies alliées.

Aucune religion n'est seule, la concurrence entre elles cesserait si elles devenaient des alliées. Et le signe de la relation d'alliance est que chacun respecte la propriété de son partenaire. Si les protestants s'interdisaient d'arracher les catholiques et *vice versa*, les deux communautés entretiendraient une autre forme de relation et leurs fidèles ne seraient pas taxés d'infidélité dans leur

---

<sup>5</sup> « Le varie Chiese cristiane, pur non vivendo la piena unità non sono forse "sorelle" ? » Giovanni Cesare PAGAZZI, *C'è posto per tutti. Legami fraterni, paura, fede*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, p. 102.

circulation entre elles. Les communautés capables d'accueillir leurs fils les unes des autres, sans les séquestrer, épargnent à leurs membres le péché de l'infidélité et de la trahison.

### *Les religions sont des alliées*

Le chef, c'est le membre qui représente toute la communauté. Sa stabilité permet de maintenir les communautés en sécurité. Il n'y a pas de risque de perte d'identité lorsqu'un membre d'une communauté s'adresse au chef d'une communauté qui n'est pas la sienne ; c'est lorsqu'un chef de communauté commence à s'adresser aux membres d'une autre communauté qu'il y a ce risque. Les communautés peuvent exercer l'hospitalité les unes envers les autres seulement si les chefs s'interdisent de harceler les membres des autres communautés. Sans la fâcheuse tendance des chefs à se voler les membres les uns des autres, il n'y aurait aucune mise en garde des fidèles contre les communautés qui ne sont pas les leurs.

S'il était permis aux fidèles d'aller chercher ce qu'ils trouvent de bien en dehors de leurs communautés respectives, et s'il était interdit aux chefs d'acquérir un membre appartenant déjà à un autre, la mise en garde contre les religions des autres n'aurait plus aucune raison d'être. Aussi long soit-il, le séjour dans une autre communauté ne dérangerait personne. À ce propos, Léonard Katchekpele fait remarquer que l'Esprit Saint donne à l'Église la capacité de violer ses propres frontières :

L'Esprit Saint, en constituant l'Église comme corps, ne l'enferme pas dans ses frontières [...]. Mais en lui apprenant (à l'Église) l'art de la transgression de ses propres frontières, Il (l'Esprit Saint) n'annule pas le fait de sa constitution en un corps. C'est donc grâce à la liberté de l'Esprit que l'Église échappe et au sectarisme et à la dissolution de son identité<sup>6</sup>.

Le chef est le garant de la frontière entre sa communauté et celle des autres. Lorsque les chefs gardent les frontières en ne marquant que leurs seuls membres, leurs fidèles peuvent les traverser. Les

---

<sup>6</sup> Léonard Amossou KATCHEKPELE, *Les enjeux politiques de l'Église en Afrique*, Paris, Les éditions du Cerf, 2016, p. 456.

communautés deviennent hospitalières les unes par rapport aux autres lorsque chacune sait reconnaître en son propre sein sa part et la part des autres. Il est alors possible d'appartenir à une communauté et d'en fréquenter d'autres. C'est ce rapport que les peuples d'Afrique ont élaboré ; c'est ce que les chrétiens d'Afrique connaissent et qu'ils pratiquent dans leurs relations avec les différentes communautés et confessions religieuses. Les communautés des peuples d'Afrique sont marquées par la présence régulière en leur sein de non-membres. Cette dynamique de l'hospitalité peut donner une forme spécifique aux communautés chrétiennes d'Afrique :

Le modèle ecclésial africain ne peut être tel que s'il est capable de porter en son sein des étrangers. Ainsi, sur une paroisse, le curé peut compter parmi ses paroissiens non pas seulement les catéchumènes et les baptisés catholiques, mais bien les autres personnes qui pratiquent d'autres cultes et qui sont traitées dans la communauté paroissiale comme des hôtes. On ne s'étonnerait pas de voir alors un musulman ou un féticheur à un travail communautaire de réfection de l'église paroissiale. Les concubins, les polygames, les divorcés remariés, les sympathisants, peuvent être traités de la même manière comme des hôtes.

Le dialogue interreligieux et l'œcuménisme prennent ici une forme réaliste. Comment peut-on, en Afrique, occulter ses origines, vivre son christianisme seul, ignorant les parents et le reste de la famille parce que le christianisme nous a pris seul sans s'occuper d'eux ? Nous devons pouvoir vivre comme un bébé appartenant à sa famille, la communauté chrétienne, mais qui est dans les bras de sa mère qui est dans la famille sans lui appartenir. Dans l'Église nous ne sommes pas seuls, nous devons y être avec nos parents qui n'en sont pas membres, il y a de la place pour nous et pour eux <sup>7</sup>.

L'Église qui sera capable d'accueillir les fils d'autrui fera justice aux chrétiens d'Afrique ; elle apportera un art nouveau de vivre la foi sans compétition ; elle méritera d'être la famille de Dieu en Afrique. La prise en compte de l'hospitalité africaine permet de comprendre la circulation des chrétiens africains au-delà de leur communauté d'appartenance.

---

<sup>7</sup> Benjamin AKOTIA, « L'art d'habiter la terre d'autrui », dans *RUCAO* 34, 2011, p. 32.

## **Liquides ou tubercules ?**

Et si le problème était du côté des religions et non du côté des fidèles ? Si vous devez conserver de l'huile et du pétrole, vous êtes obligés de tenir deux bouteilles bien distinctes et à bonne distance pour éviter que les deux ne se mélangent irrémédiablement. Mais si ce sont des tubercules d'igname et de manioc que vous devez conserver, vous pouvez les mettre ensemble, le mélange ne comportant aucun risque.

Nos différentes confessions nous gèrent comme des liquides, chacune craignant la contagion de l'autre. Les fidèles qui osent s'approcher des communautés voisines sont traités de tous les noms. Et si les fidèles étaient plutôt comme des tubercules d'igname et de manioc, nos communautés n'auraient aucune difficulté à les laisser sortir et rentrer. Au lieu d'entretenir la concurrence et de se disputer les fidèles, elles feraient mieux de devenir des alliées exerçant l'hospitalité.

Benjamin AKOTIA

## ***Chapitre général des Sœurs SMNDA*** ***- Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique -***

*Marie-Christine ROUSSEAU*

*Médecin, spécialisée en pédiatrie et en médecine tropicale, sœur Marie-Christine Rousseau a travaillé dans divers services de santé au Mali, en Rép. D. du Congo, en Mauritanie, participant notamment à la mise en place d'une mutuelle de santé, puis en Algérie. Depuis juin 2017, elle est secrétaire du conseil général de son institut, à Rome.*

**L**e XXV<sup>e</sup> chapitre général des Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique s'est tenu à Rome du 1<sup>er</sup> au 23 juillet 2017. Composée de quarante capitulantes originaires de dix-sept pays différents et à l'œuvre dans vingt-six pays, l'assemblée était donc marquée par une grande diversité. On peut ajouter que, pour un peu plus du tiers, les participantes étaient issues des pays d'Afrique subsaharienne et que toutes les sœurs âgées de moins de cinquante ans étaient originaires d'Afrique ou d'Amérique latine. Ce changement par rapport aux chapitres précédents reflète bien l'évolution de la Congrégation ces dernières années.

Une bonne maîtrise par une grande majorité des participantes du français et de l'anglais, les deux langues officielles de la congrégation, a permis des célébrations liturgiques bilingues très riches, des débats, des rencontres formelles et informelles, ainsi que de nombreux échanges dans les groupes de travail, lors des repas ou dans les temps de récréation. Il n'a toutefois pas encore été possible de se passer des traductions en assemblée, un service assuré par deux de nos frères Missionnaires d'Afrique.

Les liturgies très créatives et priantes ainsi que les belles introductions quotidiennes de la modératrice ont aidé l'ensemble du groupe à rester dans une attitude continue de discernement, à l'écoute du monde, des enseignements récents du pape François et de nos textes fondateurs.

## **Préparation en amont**

Ce chapitre s'inscrit dans la ligne du processus de restructuration initié en 2011, lors du précédent chapitre. À partir de 2012, en effet, de nombreuses rencontres impliquant l'ensemble des membres de la Congrégation nous ont amenées à actualiser l'expression de notre charisme, ou « raison d'être », à redéfinir nos orientations apostoliques et à modifier nos structures. Passant de trois provinces à cinq « entités », dotées chacune d'une « leader canonique », nous avons également initié des collaborations avec des laïcs pour assurer des tâches d'animation et d'administration là où c'était devenu indispensable – dans certaines régions d'Europe ou d'Amérique – en raison de l'âge avancé des sœurs.

La préparation directe du chapitre a commencé en juin 2015. Nous avons alors été invitées à regarder la Congrégation avec ouverture d'esprit et de cœur et à évaluer la restructuration en cours. Ainsi, c'est à l'écoute de notre réalité de congrégation, des appels du pape François – dans son exhortation apostolique *La joie de l'Évangile*, dans son encyclique *Laudato si'* ainsi que dans ses écrits sur la vie consacrée – qu'a été choisi le thème de ce chapitre : « Porteuses d'espérance, écoutons la voix de l'Esprit. Avançons ensemble vers les périphéries ».

Chacune des entités a ensuite tenu son chapitre pré-capitulaire et les réflexions issues de celles-ci ont été travaillées par une commission préparatoire. L'implication et la participation de toutes ont été facilitées par la proposition, dans la Lettre de convocation au chapitre, de quatre récollections associées à la prière pour le chapitre et par la diffusion à toutes les communautés de la première partie du rapport du Conseil général.

## Dérroulement

La rencontre a commencé dans une atmosphère de discernement avec une journée et demie de récollection conduite par Sr Patricia Murray, des *Loreto Sisters*. Cela a permis à chacune de réentendre, dans un climat d'écoute profonde de l'Esprit, les appels qui nous concernent pour aujourd'hui et demain : approfondir notre spiritualité dans le monde actuel ; vivre aux frontières ; vivre nous-mêmes sans frontières, aux carrefours ; aller vers les lieux de dévastation du fait de la guerre ou de la violence ; faire face aux souffrances ; être aux côtés des victimes du trafic humain ; prendre part au mouvement global de protection de l'environnement ; nous investir, avec d'autres, dans le dialogue interreligieux.

Partageant ensuite sa propre expérience de moments d'espoir, Sr Patricia nous a invitées à découvrir de pareils moments dans notre vie : discerner, sur les traces de nos fondateurs, le Cardinal Lavignerie et Mère Marie Salomé, ce que nous étions appelées, comme congrégation, à concevoir ou à protéger pour donner espoir à l'humanité de notre temps.

### *Des moments marquants*

Nous avons apprécié la visite de nos frères Missionnaires d'Afrique venus nous partager la vision d'avenir de leur Société, redéfinie lors de leur chapitre général en 2016. Nous partageons avec eux le même charisme. Leur volonté réaffirmée de mener des actions en commun avec nous, notamment dans le domaine clé de la lutte contre le trafic des êtres humains, nous a inspirées pour « oser rêver d'être des initiatrices aujourd'hui », jouant pleinement notre rôle prophétique partout où nous sommes et là où notre charisme est demandé.

Il y a aussi eu le témoignage de Carol, laïque associée qui vit pleinement sa façon d'être missionnaire depuis son lit d'hôpital. Elle nous a profondément touchées et fait découvrir une tout autre façon de vivre et de témoigner de notre charisme.

Mentionnons encore l'intervention de M<sup>me</sup> Marina van Dalen. Évoquant les joies mais aussi les difficultés de sa tâche de coordi-

natrice des sœurs âgées aux Pays-Bas, elle nous a indiqué des pistes pour collaborer avec des laïcs afin de faire connaître et de partager notre charisme à d'autres dans une société ayant de moins en moins de références chrétiennes. Elle nous a aussi vivement encouragées à poursuivre le chemin amorcé de partage des responsabilités avec des laïcs en matière d'administration des communautés et d'accompagnement de nos sœurs aînées dans un certain nombre de pays d'Europe.

Enfin, le message adressé au chapitre par l'ensemble de nos sœurs de vœux temporaires nous a permis d'entendre leurs craintes et leurs questions devant la réalité démographique actuelle de l'institut : écart entre générations, ampleur des défis à relever face au petit nombre de sœurs, difficultés de la vie en communautés interculturelles... Mais elles ont aussi exprimé leur attachement au charisme et leur certitude qu'il est d'une grande actualité dans notre monde en très rapide transformation.

Au terme de ces journées, après d'amples discussions autour des rapports du conseil général et de celui de l'économe générale, en plus des témoignages évoqués plus haut, les capitulantes avaient pu mieux prendre la mesure de la réalité des ressources humaines et financières de la Congrégation et découvrir l'ampleur des défis pour en réaliser la mission. Elles étaient prêtes à élaborer une nouvelle vision de cette mission, un plan d'action pour les six années à venir et à élire la nouvelle équipe du Conseil général pour réaliser ces orientations.

### *Plusieurs aspects novateurs*

Inédite était la présence de deux sœurs de vœux temporaires. Élues préalablement par leurs consœurs au cours d'une réunion de l'ensemble des jeunes professes de la Congrégation, elles ont pu participer pleinement aux travaux, débats et interventions du chapitre, sans bien sûr prendre part aux votes de l'assemblée. Pour elles et pour nous toutes, ce fut une expérience très marquante : la qualité et la pertinence de leurs contributions en a frappé plus d'une !

Autre nouveauté : le choix de la modératrice. Pour la première fois de notre histoire, un chapitre a été animé par une laïque : M<sup>me</sup> Helen Harrington. Irlandaise, consultante indépendante en gouvernance et planification financière, elle conseille et accompagne depuis quelques années certains groupes de religieux dans leurs choix stratégiques. À vrai dire, cela s'est révélé être une belle surprise de l'Esprit Saint. En effet, la première modératrice retenue, S<sup>r</sup> Marjory Gallagher, avec qui l'équipe du conseil général travaillait depuis plusieurs années, est brusquement tombée malade puis est décédée en novembre 2016. S<sup>r</sup> Patricia Orr, sollicitée pour la remplacer, est venue à Rome travailler avec la commission préparatoire du chapitre ; elle est à son tour tombée gravement malade au point de devoir, en mai, renoncer à rendre le service demandé. M<sup>me</sup> Helen Harrington, invitée moins d'un mois avant le début du chapitre, a accepté, « au pied levé », de nous aider. Sans doute le Seigneur voulait-il que nous lui fassions une absolue confiance et que nous puissions faire l'expérience d'une riche collaboration avec une personne laïque à un moment crucial de la vie de notre Congrégation !

Élément novateur enfin : la participation, durant la première semaine des travaux du chapitre, de M<sup>me</sup> Marina van Dalen, laïque responsable (sans charge canonique) des sœurs âgées vivant aux Pays-Bas. Depuis 2014, elle prend part aux rencontres et décisions du groupe des sœurs leaders de l'« entité Europe du Nord<sup>1</sup> » de la Congrégation. Son témoignage et ses interventions nous ont permis de mieux cerner la façon dont nous sommes appelées, à différents niveaux, à collaborer avec des laïcs.

## **Les grands axes du chapitre**

Le travail de réflexion pour arriver à une expression commune des priorités pour les six années à venir n'a pas été une mince affaire ! Comment, sans nous épuiser ni perdre notre identité, continuer à répondre de façon innovante à des appels bien dans la ligne de notre charisme mais qui nous dépassent de tous côtés ? Comment

---

<sup>1</sup> L'« entité Europe du Nord » comprend l'Allemagne, les Pays-Bas, le Royaume-Uni et la Pologne.

ouvrir nos portes aux nouveaux appels, ouvrir la voie à de nouvelles façons de faire, sans nous replier sur nous-mêmes, paralysées par nos peurs devant notre petit nombre, nos diversités et l'ampleur des défis à affronter ?

Le dynamisme de la méthode de travail proposée par M<sup>me</sup> Helen Harrington nous a bien aidées. Nous avons pris le temps d'exprimer la vision qui était la nôtre, fondée sur notre charisme et les orientations apostoliques que nous avons récemment redéfinies : rencontre et dialogue interreligieux et interculturel, migration, réfugiés et déplacés, esclavage moderne et trafic humain, soin de l'environnement. Puis nous avons commencé à choisir des objectifs réalistes et courageux pour vivre à fond notre charisme dans les prochaines années.

*Des convictions fortes qui ont émergé :*

- Savoir utiliser la richesse de nos diversités pour être porteuses d'espérance : la diversité et l'interculturalité nous ont accompagnées depuis les origines de notre Congrégation. C'est, en soi, un signe prophétique pour aujourd'hui ; à nous de le rendre pleinement significatif dans notre monde globalisé.
- Il est temps d'ouvrir la voie à de nouveaux types de communautés dynamiques, prophétiques et ouvertes et à de nouvelles formes d'appartenance.
- Collaborer avec d'autres est essentiel pour que nous puissions répondre à de nouveaux appels là où notre charisme est demandé. Évoquant nos multiples « périphéries », nous avons pu choisir des moyens appropriés à notre charisme pour y agir en collaboration avec divers autres « porteurs d'espérance ».
- Nos structures doivent continuer d'être revues et adaptées en fonction des situations, des régions, des besoins. Ce « grand chantier » ouvert lors du dernier chapitre va nécessiter de trouver et de mettre en place, de façon urgente dans les pays d'Europe et d'Amérique où se trouvent un grand nombre de nos sœurs aînées, de nouvelles structures impliquant un assez grand nombre de laïcs au service de l'ensemble.

- Pour ce qui est, enfin, de l'utilisation des médias et des nouvelles technologies qui sont aujourd'hui à notre disposition, il est essentiel que nous grandissions ensemble dans le discernement pour pouvoir en user en fidélité avec nos valeurs SMNDA et celles de la mission.

## **Un discernement encore à réaliser**

Pour arriver à la pleine réalisation de tous ces chemins tracés par l'Esprit, un grand travail de discernement reste à faire dans les divers contextes où nous sommes engagées. Il n'y a pas de réponse uniforme, que ce soit pour la nécessaire adaptation de nos structures ou pour le discernement de nos nouveaux lieux et modes de présence. Mais, au terme de ce chapitre, nous nous sentons envoyées ensemble, remplies de dynamisme, sur de nouveaux chemins de mission !

Marie-Christine ROUSSEAU

# ***Un siècle de transformations de la mission et de la missiologie***

*Christian TAUCHNER*

***Missionnaire du Verbe Divin, ancien directeur de Spiritus en langue espagnole, le P. Christian Tauchner est actuellement engagé dans un service de formation en Allemagne. Il est membre du comité de rédaction de Spiritus. Cet article est traduit de l'anglais.***

C'est de mars 1911, il y a un peu plus d'un siècle, que date en quelque sorte, pour l'Allemagne, l'acte de naissance de la missiologie : Josef Schmidlin créait la première chaire de missiologie catholique à l'Université de Münster et fondait une revue scientifique intitulée alors *Zeitschrift für Missionwissenschaft* (*Revue de missiologie*). En décembre 2016, on en célébrait à Mayence le centenaire lors d'un bref colloque : la publication de la revue ayant dû s'interrompre lors de la Seconde Guerre mondiale, ce n'est qu'en 2016 qu'est sorti le centième volume de ZMR (*Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionswissenschaft - Revue de missiologie et de sciences religieuses*). L'Institut international de recherche missiologique, son éditeur, a conçu ce volume n° 100 sous la forme d'un ouvrage commémoratif (*Festschrift*) sur les « transformations de la missiologie ». C'est ce livre que je présente ici en évoquant brièvement aussi le colloque de Mayence.

Des revues missionnaires allemandes, ZMR est l'une des plus remarquables. Elle tire à environ six cents exemplaires et constitue une référence incontournable dans le domaine de la mission et des sciences religieuses. Ses articles sont en général rédigés en allemand, assortis de résumés en anglais et en espagnol.

## L'ouvrage commémoratif

Mariano Delgado, Michael Sievernich SJ, Klaus Vellguth (eds.), *Transformationen der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR 1911-2016*. St. Ottilien, EOS Verlag, 2016, 424 p.

Le livre regroupe une quarantaine de contributions réparties en une introduction, cinq parties (nouvelle évangélisation ; relation entre missiologie et théologie interculturelle ; missiologie et théologie pratique ; histoire de la mission ; dialogue interreligieux, théologie des religions et sciences religieuses) et quelques annexes. Toutes les contributions, sauf une, sont rédigées en allemand.

Dans la partie introductive, l'actuel rédacteur en chef, Mariano Delgado (de Fribourg - Suisse) résume l'histoire de la revue. En 1911, Schmidlin introduit la missiologie comme discipline académique au sein de la théologie, un peu comme un contrepoint aux travaux protestants dans ce domaine. L'administration civile allemande s'intéresse à la mission, censée servir le projet colonial. Par la suite, les sciences religieuses sont perçues comme trop critiques à l'égard de l'Église et de la foi catholique ; la



missiologie prend alors une position plus ecclésiastique. Delgado énumère les changements successifs de titre et de présentation de la revue ainsi que les relations compliquées avec les éditeurs et collaborateurs en raison de la forte personnalité de Schmidlin. Avec la montée de l'idéologie nazie, celui-ci doit faire face à de nouvelles difficultés à tel point qu'il est arrêté et meurt en camp de concentration en 1944, martyr de la foi chrétienne.

De 1936 à 1965, la revue devient la principale tribune de l'école missiologique de Münster. Une des grandes tâches est de définir correctement la missiologie comme discipline scientifique et théologique distincte des sciences religieuses. Avec sa nouvelle vision d'une mission conçue comme *Missio Dei* et constitutive de

l'Église, Vatican II offre à ZMR de nouveaux défis et possibilités. Delgado décrit ces changements à travers divers concepts clés. Il était jusqu'alors question de missiologie, d'enseignement sur la mission, de droit canon, de méthodes et d'histoire missionnaires ; avec Vatican II, de nouvelles catégories apparaissent : inculturation, théologies contextuelles (d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine), dialogue interreligieux et théologie de la mission.

À partir de 1992, les approches œcuméniques et interreligieuses deviennent prépondérantes. Plusieurs dossiers traitent de thèmes tels que : mysticisme, missions jésuites, dialogue interreligieux, Conférence d'Aparecida, christianisme en Chine, syncrétisme, nouvelle évangélisation, prophétie et migrations... Pour ce qui est de l'avenir, Delgado estime que ZMR « doit aider le christianisme à pouvoir dialoguer avec le monde, à élaborer une façon appropriée de proclamer et de présenter la voie du Christ à ceux qui ne le connaissent pas » (p. 37, citant Waldenfels).

### *Nouvelle évangélisation*

Je n'évoque ici que quelques articles. Dans la première partie, deux contributions significatives : celle du cardinal Koch, président du Conseil pontifical pour l'Unité des chrétiens, et celle de M<sup>gr</sup> Schick, président de la Commission pour l'Église universelle de la Conférence épiscopale allemande ; pour les autorités ecclésiales, c'est aussi une façon de dire leur appréciation pour la revue.

Stefan Silber suggère le concept de *sumaj kausay*, notion andine de la « vie bonne » (voir *Spiritus* 223), comme possible expression nouvelle de l'évangélisation ; cela permet de bâtir sur un autre ensemble de principes : par exemple, la perception de la réalité à travers des idées jumelles, la complémentarité, le caractère relationnel et la réciprocité. À son avis, la tâche consiste à articuler ces concepts d'un point de vue chrétien, à en faire des passerelles et, finalement, un *locus theologicus*.

### *Missiologie : un discours scientifique ?*

La deuxième partie aborde la relation qu'entretient la missiologie avec la théologie interculturelle, en réponse au fait que plusieurs

institutions allemandes, dans leur intitulé, ont remplacé le mot « mission » par « interculturel ». Les articles se demandent quelles en sont les implications scientifiques, comment définir la missiologie comme discipline théologique et discerner son avenir. Francis D'Sa est partisan d'une missiologie scientifique et reproche à la « missiologie » classique d'être un vieux discours colonialiste ayant exclu les auteurs du Sud et réticente à s'ouvrir au pluralisme religieux et aux autres religions comme médiations de sens et de salut. Peut-être prend-il le mot science en un sens trop étroit, celui des sciences naturelles, ce qui l'amène ainsi à se fermer à de plus larges perspectives ?

Margit Eckholt examine le développement de la missiologie du point de vue de la théologie fondamentale : la question clé est la réflexion sur les signes des temps et l'analyse des diverses manières de croire. La théologie interculturelle est, semble-t-il, mieux équipée pour aborder cette riche diversité. Eckholt rappelle que la théologie a toujours été contextuelle ; la missiologie doit donc assumer les contextes interculturels, tenant compte des mutations culturelles et sociétales, en Europe surtout.

La troisième partie va plus loin dans les relations entre missiologie et théologie pastorale. Pour Gottfried Bitter CCSp, la tâche de la spiritualité et de la théologie est de réfléchir sur la quête de Dieu. Théologie pastorale et réflexion missiologique se tournent donc vers des objets similaires : l'évangélisation dans la société actuelle, l'inculturation de la foi en vue d'un changement anthropologique, l'importance de l'expérience, les divers dialogues interreligieux et la sécularisation.

Ottmar Fuchs élargit cette perspective : si nous croyons réellement qu'une œuvre de création est survenue en Christ, alors toute culture doit pouvoir révéler Christ, même au-delà de ce que nous en connaissons jusqu'ici. L'approche pastorale ne peut, par conséquent, se limiter au cercle étroit des pratiquants. C'est plutôt le dialogue qui est une attitude naturelle chez les disciples. C'est sous le Règne de Dieu que l'évangélisation est censée placer le monde (et non pas sous celui de l'Église, comme certaines pratiques passées ont pu le laisser supposer).

## *Approches historiques*

La quatrième partie, la plus longue, rassemble des contributions sur l'histoire de la mission. Cela commence avec une réflexion de Michael Sievernich SJ sur l'apport d'un siècle de magistère à la mission, couvrant la même période que ZMR. Il y est question de *Maximum illud* de Benoît XV, une borne milliaire pour libérer la mission de son instrumentalisation politique et un appel à la formation du clergé local ; puis des mesures importantes de Pie XII pour lever l'interdiction de vénérer les ancêtres qui, en 1742, avait clôt de façon autoritaire la querelle des rites et affecté considérablement la mission en Asie. L'auteur analyse aussi l'impact (et la confusion) produit par Vatican II et les documents ultérieurs jusqu'à *Evangelii gaudium*. Plusieurs autres contributions relèvent l'apport féminin à la mission, surtout dans le domaine médical et les approches holistiques de l'évangélisation.

Christian Bauer (p. 316-321) revient sur une revue française qui, en fait, n'a jamais pu paraître : *Bible et mission* était un projet des dominicains, largement soutenu par les prêtres-ouvriers intéressés à risquer un retour aux origines et à la Bible. Le projet comptait sur la collaboration de théologiens tels que Chenu et Congar. L'idée de base était que la mission ne consistait pas d'abord à convertir les autres, mais à leur offrir la Bible et à continuer à l'écrire avec eux. Mais, alors que le premier numéro était déjà imprimé et pratiquement prêt à être distribué, l'ensemble du mouvement fut supprimé par le Vatican, le 8 février 1954, et la diffusion de la revue fut annulée. Certaines copies furent remises aux auteurs. N'empêche que nombre d'idées majeures de *Bible et mission* furent reprises à Vatican II.

## *Dialogue interreligieux et théologie des religions*

La dernière partie concerne le dialogue interreligieux et la théologie des religions, ouvrant sur les exigences à venir de la missiologie. Pour Hans Waldenfels SJ et Peter Antes, le dialogue n'étant pas censé diluer nécessairement l'identité – une des craintes qui limitent les engagements dans ce sens –, il suppose une position claire au sein de chaque tradition. Il relève non pas des institutions mais plutôt de relations personnelles. Ce n'est pas une négociation

de contenus de foi, mais un partage de l'auto-perception de l'autre ; non une méthode de conversion, mais un partage des convictions de foi de chaque partenaire.

## **Le colloque anniversaire de décembre 2016**<sup>1</sup>

Pour marquer le centenaire de ZMR, l'Institut international de recherche missiologique, éditeur de la revue, a organisé à Mayence un colloque sur « la mission – avenir de l'Église ». Le plus éminent orateur en a été le cardinal Reinhard Marx de Munich. Rappelant que le concept d'évangélisation fut introduit à Vatican II, il a souligné la centralité du Christ comme point de départ et but de la mission, se référant à l'un des piliers d'*Ad gentes*. La mission étant, en Allemagne, un des objets du débat sur la légalité constitutionnelle, elle touche à la liberté ; cela requiert des chrétiens que leur position soit claire au sein de la société à la configuration de laquelle, dans la perspective du Règne de Dieu, l'évangélisation n'est pas étrangère. Se référant à *Lumen gentium*, Marx a souligné à nouveau que l'Église est censée être signe et instrument du Royaume : telle est la tâche de la mission et de la réflexion qui l'accompagne.

Réfléchissant sur la mission en période d'interculturalité, Franz Gmainer-Pranzl (Salzbourg) a avancé l'idée que la théologie interculturelle n'est nullement un substitut à la missiologie, mais que le contexte interculturel impose à la mission de nouveaux paramètres, appelant à oser la rencontre et avec toute personne de notre monde : une expression de la catholicité. En quelque sorte, pour reprendre les termes de la lettre à Diognète, les disciples sont bien dans le monde, mais de manière particulière : comme s'ils ne lui appartenaient pas.

Margit Eckholt (Osnabrück) a fait référence aux femmes comme missionnaires et agents transculturels. Le concept de « zones de contact » lui a permis de dépasser les relations de dépendance unilatérale et de soumission coloniale pour montrer comment des femmes missionnaires ont pu faire partie de différents mondes en

---

<sup>1</sup> Les actes de ce colloque ont été publiés dans ZMR n°101 (1-2), 2017.

même temps. Cela renvoie une image différente du passé et pose aussi des questions intéressantes pour le présent.

Norbert Hintersteiner (Münster) s'est intéressé à la mission en contexte de mondialisation : le missionnaire n'y est pas le seul acteur ni le plus efficace. De façon durable, la globalisation a redessiné les contours du monde. La tâche de la mission est la rencontre des autres. Pour cela, Hintersteiner a indiqué plusieurs voies : *ad extra*, *ad altera* (dépassant le concept territorial de mission), *in altum*, *ad vulnera* (les blessés de la globalisation) et *inter gentes* (de façon plus large qu'*ad gentes*).

Finalement, Felix Körner SJ est revenu sur les fondements théologiques du dialogue dans la pensée catholique. Il s'est référé à *Ecclesiam suam* et à son texte compliqué (dont la version française semble être la plus précise), aux documents autour de mission, annonce et dialogue, et aux orientations successives des papes jusqu'à Benoît XVI.

La façon dont ZMR s'est située au cours du siècle écoulé a fait de cette revue une tribune féconde pour la réflexion sur la mission. En ces temps d'incertitudes et de bouleversement des repères, c'est là une tâche plus que jamais nécessaire et l'on peut espérer que ZMR va continuer à contribuer à cette réflexion.

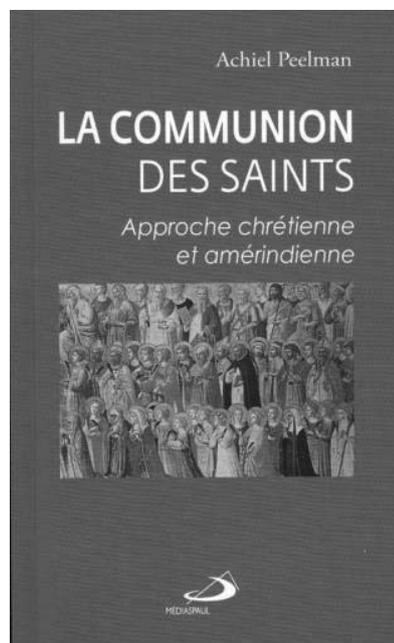
Christian TAUCHNER

## Recensions

Achiel Peelman, *La communion des saints. Approche chrétienne et amérindienne*. Montréal, Médiaspaul, 2017, 116 p., 13,00 €.

Missionnaire Oblat de Marie Immaculée, professeur titulaire à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul d'Ottawa, Achiel Peelman est spécialiste de l'œuvre de Hans Urs von Balthasar et de la spiritualité amérindienne. Il dirige des recherches dans le domaine de l'inculturation, de la théologie contextuelle et du dialogue interreligieux. Toutes ces spécialisations, on peut les percevoir à l'arrière-fond de ce petit livre sur les saints.

Peelman fait d'abord remarquer que l'enseignement chrétien sur la Communion des saints, partie intégrante de notre *Credo* dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, n'a jamais vraiment fait l'objet d'études de la part des théologiens, alors que la formule est très présente dans la liturgie. Les saints occupent aussi une grande place dans la spiritualité catholique. On peut donc trouver étrange un tel silence dans le domaine théologique et même dans les documents officiels de l'Église. Seule, l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII (1963) nous aide à comprendre que la Communion des saints n'est pas limitée au monde catholique ni chrétien. C'est l'affirmation d'« une solidarité spirituelle sans limite ». Cet article de foi resté « en sommeil » peut donc être une source à exploiter pour le dialogue interreligieux, la justice sociale et la construction de la paix. Dans Vatican II, en particulier dans *Lumen gentium*, on peut aussi trouver l'idée que « la sainteté » n'est pas une « condition de vie que l'on cultive pour soi-même, mais une source d'engagement pour et avec les autres » (p. 28).



Dans le deuxième chapitre, l'auteur développe une théologie de la Communion des saints. Selon Urs von Balthasar (1905-1988), la Sainte Trinité, dans sa dimension relationnelle, peut être considérée comme l'archétype de la Communion des saints. Bien qu'étant ouverte au monde, celle-ci relève donc d'un « mystère intra-trinitaire » (p. 49).

C'est dans le dernier chapitre que Peelman centre son attention sur la spiritualité amérindienne où « le monde intermédiaire des esprits » joue un rôle important, tout comme en Asie et en Afrique. Le besoin, que l'on trouve chez les saints, de donner une orientation à sa vie est aussi une réalité dans le monde amérindien. Il y a donc là plusieurs points similaires à la foi en la Communion des saints qui sont un appel à davantage de « logique organique » dans la théologie chrétienne.

Cette étude nous ouvre les yeux sur un aspect de notre foi chrétienne moins bien compris que d'autres. Véritablement, le monde des saints est un monde à la fois tellement différent et tellement proche du nôtre. Nous aussi, nous sommes engagés à placer notre existence sous le signe de la « sainteté ». Remarquons toutefois que cette interprétation moderne de la Communion des saints ne rejoint peut-être pas sa signification originale. Dans la tradition judaïque, il y a cette idée très ancienne de l'existence permanente à travers toutes les générations de trente-six justes (*Lamed Vav Tzadikim*) : ils sont « cachés » et ils garantissent la survie du monde. L'enseignement chrétien de la Communion des saints pourrait donc remonter à cette conception du judaïsme et à cette idée mondialement répandue d'une communion entre saints, gourous, *Tzadikim* et mystiques qui soutiennent et guident ce monde. Il y a quelque chose de comparable dans le concept musulman de « l'assemblée des quarante saints », par exemple dans la confrérie *Wafa Sufi* de l'Égypte médiévale (Richard Mc Gregor). De même, dans l'hindouisme, il est question de la présence dans ce monde de quarante personnes éclairées ; et dans le bouddhisme des dix-huit *Arhats*. Cela montre que cet article de foi de la Communion des saints représente aussi une « communion des religions » et même de réalités au-delà des religions. De ce fait, cela peut constituer une véritable base pour le dialogue interreligieux. Le propos du petit livre de Peelman vaut donc la peine que l'on y réfléchisse.

*Peter Baekelmans*

Jean-Marie Marconot, *La Bible et les écrivains*. Coll. « Regard et Connaissance ». Divonne-les-Bains, Cabédita, 2016, 192 p., 22,00 €.

La Bible entretient au moins un double rapport avec la production littéraire. D'une part, elle existe naturellement sous forme de bibliothèque ; d'autre part, elle constitue effectivement, suivant la célèbre

expression de William Blake reprise par Northrop Frye, « le grand code de l'art » de l'écriture. L'ouvrage de Jean-Marie Marconot se présente comme une illustration de cette dernière dimension.

Né de la constatation d'une déficience en culture biblique chez les étudiants, mûri au creuset de longues réflexions interdisciplinaires dans une équipe de chercheurs, le livre étudie l'apport des Écritures saintes à la formation de la littérature profane. Pour ce faire, il propose un parcours conduisant à la rencontre d'une série d'écrivains de langue française, dont les œuvres entretiennent manifestement plusieurs sortes de rapports intertextuels avec l'Ancien ou le Nouveau Testament.

Évitant la contrainte d'une présentation de type chronologique, l'auteur opte pour une méthode qui, par-delà les siècles, rassemble les hommes de lettres de générations différentes autour d'une thématique déterminée. Ainsi forme-t-il des familles de pensée à partir des pistes d'exploration de l'univers biblique. Entre l'introduction, qui affirme l'appartenance de la Bible au patrimoine culturel des sociétés, et la conclusion, qui avoue la complexité de l'étude du rapport entre la Bible et la culture, en raison notamment du caractère multiforme et mouvant de ces deux réalités, on découvre une galerie de figures littéraires qui sont en lien avec une remarquable variété de questions traitées sous l'inspiration des livres bibliques.



Le lecteur apprend la manière dont des auteurs aussi divers que François Villon, Jean-Jacques Rousseau, Alphonse de Lamartine, Victor Hugo, Jean-Paul Sartre, Georges Brassens... se réfèrent aux Écritures à propos de thèmes aussi variés que la guerre, les moissons, les institutions, la musique, le sens de l'existence humaine... Mais avant d'entrer dans cette phase particulière, parce que consacrée aux auteurs et aux thèmes précis, notre ouvrage offre deux chapitres aux perspectives plus englobantes à propos de la facture biblique des civilisations et du fonctionnement du langage biblique. C'est dans ces pages que se rencontre une phrase à l'allure proverbiale sur la manière dont la mentalité occidentale dépend de la Bible : « Elle est le sel de la culture » (p. 15).

Cet ouvrage peut enrichir doublement la culture générale dans la mesure où il renseigne à la fois sur des classiques de la littérature française et sur certains aspects du texte biblique. Sa parution représente pour nous une confirmation supplémentaire de cette tendance de la recherche contemporaine à cultiver l'attention à la fécondité des écrits

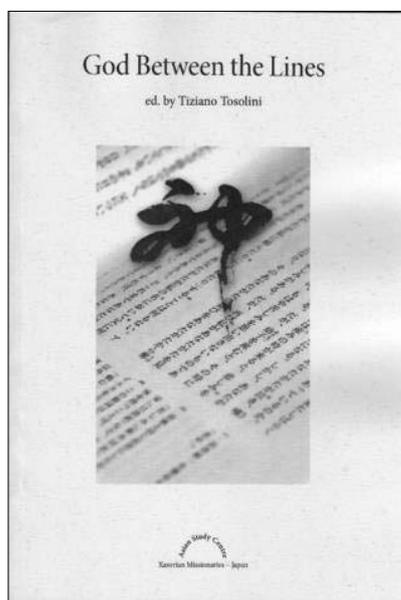
bibliques dans plusieurs domaines<sup>1</sup>. Il s'agit d'un type d'approche qui déconfessionnalise la lecture de la Bible et l'affranchit d'un rapatriement plus ou moins condescendant dans les cercles théologiques.

De plus, la matière de l'ouvrage donne à penser sur un paradoxe indéniable du monde occidental actuel. Celui-ci revendique sa laïcité à cor et à cri ; pourtant sa culture s'avère profondément redevable d'une littérature religieuse. Le lecteur de *Spiritus* pourra lui-même se pencher sur le fonctionnement de ce rapport dans les milieux culturels où l'annonce de l'Évangile l'a conduit.

Par ailleurs, on ne peut nier à l'auteur le droit de restreindre son champ de réflexion aux auteurs appartenant à la francophonie européenne. Cette option peut cependant se concevoir comme une invitation aux locuteurs du français originaires des autres continents à élargir la même problématique en l'appliquant à leurs zones culturelles propres. Ainsi, pour le cas de l'Afrique, par exemple, pourront se prolonger différentes études qui traitent de la question plus vaste du rapport entre le christianisme et la littérature.

*Elvis Elengabeka*

Tiziano Tosolini (ed.), *God between the lines*. Osaka, Asian Study Centre / Xaverian Missionaries, 2016, 170 p. (édition privée).



Cette étude (n°19) du Centre d'études asiatiques (*Asian Study Center*) d'Osaka est le fruit d'une recherche menée en Asie par quatre missionnaires Xavériens. Ils examinent la manière dont divers écrivains contemporains parlent de Dieu à travers leur œuvre littéraire. L'arrière-fond religieux des auteurs étudiés ici est large et varié. L'œuvre de chacun d'eux peut constituer une porte d'entrée significative vers le divin, la société et la connaissance des gens évoluant dans un contexte culturel particulier.

Poète musulman du Bangladesh, Kazi Nazrul Islam (1899-1979) est le premier

---

<sup>1</sup> De nombreux volumes de la collection « Le livre et le rouleau » publiés par les éditions Lessius à Namur illustrent cette tendance. Du même thème que l'objet de la présente recension, nous pouvons citer Françoise MIES (dir.), *Bible et littérature*, 1999. L'indisponibilité de cet ouvrage sur le marché témoigne certainement de l'intérêt du public pour la question abordée ! Toujours à titre illustratif, on pourrait penser à Marguerite HARL, *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Érasme*, Paris, Cerf, 2004.

à être considéré par Sergio Targa. Ses chants et poèmes sont truffés de points de vue critiques sur la société, notamment sur les prêtres hindous et les mollahs musulmans. Ses observations ne visent pas à détruire la religion, mais à encourager les religieux à être davantage fidèles à leurs origines. Il envisage aussi une relation de fraternité entre hindous et musulmans :

Hindous et musulmans sont deux frères ; les deux yeux clairs de l'Inde.  
Ce sont les arbres du même jardin : l'un est le Debaru, l'autre le Kodom.  
Ils sont comme les fleuves Gange et Shindu (Indus) au courant perpétuel.  
Tous deux viennent du même Himalaya et se jettent dans le même océan.

Nazrul manifeste aussi une certaine connaissance du christianisme, tantôt de façon explicite, tantôt implicitement. Mais, selon Sergio Targa, sa religion a toujours été une religion de l'humanité : toutes les Écritures et maisons de prière ne sont pas aussi sacrées qu'un simple et frêle corps humain !

L'auteur suivant est catholique, architecte-prêtre d'Indonésie : Yusuf Bilyarta Mangunwiya (1929-1999). Selon Matteo Rebbechi, qui présente de lui une brève biographie, sa compassion pour les pauvres est une évidence. Il a reçu plusieurs prix pour son engagement social. Comme architecte, il a aussi construit un certain nombre d'églises et de séminaires. Son souci des pauvres a fait de lui un prêtre non conformiste. Le thème central de ses écrits, c'est « l'humanité et le rêve de pouvoir la rendre plus humaine en tâchant de promouvoir la dignité de ceux qui ont fait l'expérience d'en avoir été dépossédés ». C'est aussi la raison pour laquelle, dans ses romans, il préfère ne rien dire sur Dieu. La véritable louange de Dieu pends corps lorsque la dignité de l'humanité est défendue et promue : *Gloria Dei, vivens homo* (« La gloire de Dieu c'est l'homme vivant » - Irénée de Lyon).

Tiziano Tosolini s'attache au bouillonnant romancier japonais Endô Shûsaku (1923-1996). Cela fait maintenant plus de cinquante ans qu'a été publié son chef-d'œuvre littéraire *Silence*, où il fait preuve d'un « niveau élevé de compréhension du christianisme et de la transformation qu'il doit subir pour acquérir une pertinence dans un contexte comme le Japon ». Tosolini montre comment Shûsaku, à travers toute sa vie et son œuvre littéraire, cherche à réduire la dichotomie entre le blanc Occident et le jaune Orient. C'est aussi à partir de ce dilemme avec lequel il se débat qu'il faut comprendre la notion du silence de Dieu. Dieu parle à partir du silence : « Du silence surgit une voix », note-t-il en diverses occasions. (Voir aussi la recension du film *Silence* dans *Spiritus* 228, juin 2017, p. 349-357)

Le dernier auteur étudié est le nouvelliste et romancier-paysan taïwanais Huang Chun Ming (né en 1935), un adepte de la religion populaire. Il met en récits divers aspects de la structure sociale taïwanaise : migrations des villages vers les villes, pauvreté, valeurs rurales, défis des zones urbaines, etc. Plusieurs de ses romans ont connu

une adaptation cinématographique, tels *The Sandwich Man* (1983) et *Au revoir, Sayonara* (*Sayonara, Zai Jian*, 1985). Luigino Marchioron présente la vie de l'auteur et analyse la nouvelle *La saveur des pommes* (*The taste of apples*, 1972). Ses nouvelles révèlent une présence et un pouvoir divins qui, selon Marchioron, établit une « com/muni/on » (du latin *cum munis* : avec un cadeau, une tâche à accomplir).

Cette parution du Centre d'études asiatiques présente un intérêt certain. Elle donne accès à l'univers d'importants auteurs asiatiques récents et à leur regard sur la religion et sur Dieu. Elle montre aussi que le christianisme, bien que minoritaire dans la plupart des pays d'Asie, exerce une influence réelle au niveau socioculturel. Rédigée par plusieurs auteurs, cette étude fait voir diverses manières possibles d'aborder un même sujet : pour certaines c'est plutôt en suivant la vie de l'auteur, d'autres le font davantage à travers une de ses œuvres, mais sans gauchir l'intention du livre. Dommage quand même qu'aucune femme écrivain d'Orient n'ait été ici choisie comme source d'inspiration. Peut-être cela pourrait faire l'objet d'une étude à venir ?

Peter Baekelmans

Bernardo Colmenares Gómez (éd.), *Nouveaux visages de la Mission. Du « sens unique » à l'échange entre Églises locales !* Coll. « Signes des temps ». Paris, Karthala, 2016. 252 p., 23,00 €.

À l'occasion des cinquante ans du décret *Ad gentes* de Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Église, l'Institut catholique de Paris et l'Université Pontificale Bolivarienne de Medellín ont organisé un colloque sur les « Nouveaux visages de la Mission ». Mais, « plutôt que de s'en tenir à des études sur les nouveaux développements d'une théologie de la mission, les organisateurs ont souhaité partir d'un fruit concret d'*Ad gentes* : la manière dont deux Églises sœurs, le diocèse de Troyes en France et celui de Medellín en Colombie, ont construit un partenariat, allant d'une conception unidirectionnelle de la mission à un mouvement pluridirectionnel de l'action évangélisatrice » (p. 5). C'est de ce colloque que le livre rend compte, en quatre parties.

La première partie aborde « La Mission, concepts et histoire ». Catherine Marin (ISTR - Paris) dresse une fresque historique de la mission du XV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, mettant l'accent sur l'Amérique latine : instauration des patronats, conflits entre colons et missionnaires, reprise en main par Rome, querelle des rites, « réductions » jésuites et suppression de l'Ordre en 1773. Après 1945, se dessine un nouveau visage : *Fidei donum*, débuts du Conseil Œcuménique des Églises, essor des missions protestantes et ouverture aux autres religions. Sa conclusion : le terme mission a

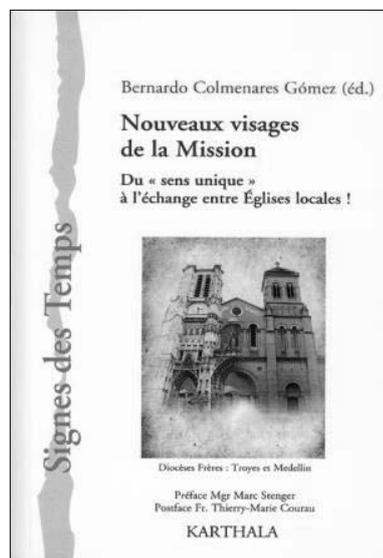
retrouvé sa dimension initiale en se rattachant à « la Mission du Fils et du Saint-Esprit selon le dessein de Dieu le Père ».

Christophe Roucou (Institut Catholique de la Méditerranée) développe le concept de mission dans Vatican II. Notant que « la mission n'est pas une activité de l'Église parmi d'autres, mais qu'elle constitue l'Église comme telle » (p. 55), il distingue la théologie missionnaire classique (implanter l'Église) de celle de Vatican II : communiquer l'amour de Dieu. Avec *Ecclesiam suam* (1964), le dialogue devient catégorie théologique. Il termine en faisant le lien entre la théologie de Vatican II et celle de *Redemptoris missio* (1990). Luc Lalire (Pôle Amérique latine de la Conférence des évêques de France) commente *Fidei donum* : une révolution copernicienne, avant *Ad gentes*, ayant permis un échange de vie entre tous les membres du Corps Mystique sur terre, et non plus seulement d'un centre vers les périphéries. Reinaldo Fredy Ruíz Serna (Univ. Pont. Bolivarienne) évoque les défis de l'évangélisation : des premiers missionnaires en Amérique latine à la conférence de Medellín.

La deuxième partie, « Des textes fondamentaux à la pratique », porte sur les enjeux et défis depuis Vatican II. M<sup>gr</sup> Stenger (Troyes) relève les limites d'*Ad gentes* et aussi ses points prometteurs ; puis il repère les étapes de la réflexion missionnaire après Vatican II, avec les déplacements historiques et culturels, insistant sur le dialogue comme « démarche constitutive de la mission » et hospitalité réciproque. M<sup>gr</sup> Ricardo Tobón Restrepo (Medellín) présente la perspective missionnaire du document d'Aparecida, issu de la Conférence du CELAM de 2007, à la rédaction duquel il a participé et dont la mise en application a été confiée à la créativité de chaque diocèse. Il s'agit de passer d'une « pastorale de simple conservation à une pastorale résolument missionnaire ».

Alberto Ramírez Zubuaga (Univ. Pont. Bolivarienne) relève ce que les conférences du CELAM, de 1968 à 2007, ont apporté à la mission. À Medellín : un sens prophétique relatif à la justice et à l'option pour les pauvres ; à Aparecida : un souci d'inculturation de l'Évangile et d'évangélisation des cultures. José Nicolas Atehortua (Univ. Pont. Bolivarienne), fort de son expérience missionnaire *ad extra*, montre comment l'Amérique latine, de continent évangélisé, est devenue évangélisatrice : à travers les communautés de base, la liturgie, la théologie de la libération, l'évangélisation des cultures et la nouvelle évangélisation.

Bernardo Colmenares Gómez (Medellín) a servi dans le diocèse de Troyes ; il commente *Ad gentes* sous l'angle des connections ecclésiales et pose des questions pertinentes sur le service missionnaire des jeunes



Églises. Dans un langage assez technique, Luis Fernando Gutiérrez (Medellín) décrit les défis, pour la mission, d'une transformation sociale touchant les diverses dimensions de la société.

La troisième partie relate des expériences concrètes dans les diocèses frères de Troyes et Medellín : celle de Bernardo Colmenares, celle de Marc Stenger, relevant l'enrichissement mutuel des deux cultures, et celle de Ricardo Tobón Restrepo qui présente son diocèse, son souci de la mission *Ad gentes* et de la formation des agents envoyés.

En quatrième partie : des témoignages. Luis F. Gutiérrez décrit la situation très complexe en Colombie. En témoin de Vatican II, M<sup>gr</sup> Gilson dit son regard sur *Ad gentes*. Calixto Martínez (Mexique) relève les richesses des cultures latino-américaines et leurs différences d'avec celles d'Europe qu'il côtoie. Laurent Thibord (Troyes) relate son expérience à Medellín, insistant sur l'apport des échanges entre Églises.

Le livre se clôt sur une postface de Thierry-Marie Courau (Institut Catholique de Paris) abordant les changements dans l'Église de France. Il s'accompagne d'un DVD de témoignages. Ainsi, l'ensemble de l'ouvrage apporte nombre d'informations sur les Églises d'Amérique latine, en particulier de Colombie, et ouvre de nouveaux horizons.

Marie-Renée Wyseur

## Abonnements 2018

Nous invitons nos lecteurs à renouveler leur abonnement pour 2018. Le prix reste inchangé par rapport à l'année 2017 : 40 € pour la zone 1 et 30 € pour la zone 2. Tout abonnement, pour 2018, qui ne sera pas renouvelé fin juillet 2018 sera suspendu.

Il est nécessaire que toute correspondance indique le **numéro d'abonné** (de 1000 à 4500 pour les abonnés, de 5000 à 5999 pour les intermédiaires).

**Ne pas envoyer de chèque bancaire de l'étranger**, (sauf chèque payable directement auprès d'une banque française en vertu d'un accord particulier). Un virement international occasionne moins de frais. Voici les codes nécessaires :

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

**BIC : PSSTFRPPPAR**

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

## Table LVIII - 2017

Auteur	Titre	vol.-p.
Adeniran Adekambi Moïse	Les Églises de la Réforme et la traduction de la Bible en Afrique	227-199
Akotia Benjamin	L'hospitalité culturelle des chrétiens d'Afrique	229-477
Becker Thierry	Ch. de Chergé et l'islam à travers le <i>Ribat es Salam</i>	226-007
Benoît (Frère)	Dans la dynamique de Taizé : quêtes et expériences spirituelles	226-033
Bevans Stephen	Influences protestantes sur la conception catholique de la mission	227-171
Boulangier Mathieu & Tyrant Marc	« Vous êtes tous des frères » (Mt 23, 8). Identité et mission des religieux frères	227-232
Brocard Gilles	Quêtes spirituelles aujourd'hui Le point de vue d'un accompagnant spirituel	226-067
Claffey Patrick	Le pèlerinage : une sortie du lieu et du temps	226-099
Dornelas Sidnei Marco	Les défis de la mission en Panamazonie Naissance du REPAM	229-399
Duriez Christian	La mission aujourd'hui Méditation sur l'expérience d'une vie	227-219
Gaillot Jacques	« Le visage est sens à lui seul »	226-045
Gira Dennis <i>et al.</i>	Se nourrir du Christ et du Bouddha : une expérience à accompagner	229-417
Gougaud Emmanuel	« Que tous soient un afin que le monde croie »	227-209
Hòa Frédéric	Église du Vietnam, dynamique... tu te dois d'être aussi prophétique !	228-277
Hurbon Laënnec	Catholique et vodouisant Une appartenance religieuse multiple en Haïti	229-445
Jung Raymond	Franç. Libermann et les fidèles d'autres religions	228-337
Kazarian Nicolas	Le saint et grand Concile et la mission de l'Église orthodoxe dans le monde	227-150
Lado Ludovic	Résistance aux mouvements ésotériques en Afrique centrale et occidentale	228-309
Le Mince Yvon	À corps ouvert	226-056
Le Vallois Philippe	Chercheurs spirituels aujourd'hui : Enseignements d'une récente enquête en France	226-017
Martínez-Saavedra Luis	La spiritualité écologique interpelle la praxis chrétienne – L'encyclique <i>Laudato si'</i>	228-263
Matthey Jacques	Apports catholiques à la théologie et à la pratique de la mission : une lecture protestante	227-185
Mayama Alain	Théologie chrétienne Africaine : mémoires et mission pour le XXI <sup>e</sup> siècle. Colloque mars 2017	228-359
Mirkis Yousif Thomas	Chrétiens d'Iraq dans la tourmente. Quel avenir ? Quelles relations avec les musulmans ?	228-298

Ndongala Maduku Ignace Okambawa Wilfrid	Crise politique en R.D. Congo. Les théologiens de l'Université de Montréal interpellés Comment ont résisté les communautés minoritaires de l'Église naissante. Résistance au monde et obéissance à Dieu – Rm 12, 2	227-243 228-286
Pavilla Jaklin Petit Jean-François	Chrétienne en politique La résistance spirituelle ne met pas fin au scandale du mal	229-391 228-323
Rousseau M. Christine Salenson Christian Scheuer Jacques	Chapitre général des Sœurs SMNDA Le dialogue entre politique et mystique Thomas Merton (1915-1968) : la quête d'un veilleur	229-489 229-409 226-086
Sebastian Rojan Siffer Nathalie	Sur la frontière entre deux univers religieux À la recherche du Dieu proche selon le discours à l'Aréopage (Actes 17, 27)	229-433 226-074
Tauchner Christian	Conversions et transformations. Approches missiologiques du changement de religion. 14 <sup>e</sup> Conférence de l'IAMS – août 2016	226-110
Tauchner Christian	Un siècle de transformations de la mission et de la missiologie	229-496
Tauchner Christian & Baekelmans Peter Teixeira Faustino	<i>Silence</i> , de Martin Scorsese : notes et réflexions sur le film Le rythme enchanté des religions au Brésil : la question du syncrétisme	228-349 229-455
Terrettaz Marie-Alice	L'économie au service de la mission Séminaire du SEDOS – Nemi, 2-6 mai 2017	228-368
Udelhoven Bernhard	Quand l'emprise des mauvais esprits devient appel au secours Un ministère de délivrance en Afrique	227-135
Uzukwu Elochukwu	Vivre et mourir en chrétien Rite gestué et dramaturgie de mort-vivant	229-466
Zorn Jean-François	Un héritage perdu et retrouvé : la vision missionnaire des réformateurs Luther et Calvin	227-159

Achévé d'imprimer par Corlet, S.A. – 14110 Condé-sur-Noireau  
N° d'imprimeur : – dépôt légal : 2017 – imprimé en France  
Commission Paritaire des Publications de Presse: Certificat n° 1020 G 83668

# SPIRITUS

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



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

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

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



Rédaction et administration de la revue  
12 rue du P. Mazurié – 94550 Chevilly-Larue – France  
Tél. : 01 46 86 70 30  
courriel de la rédaction : [spiritus.redaction@wanadoo.fr](mailto:spiritus.redaction@wanadoo.fr)  
courriel du service abonnements : [asso.spiritus@gmail.com](mailto:asso.spiritus@gmail.com)

N° de commission paritaire : 1020 G 83668

**Directeur de la publication :** Jean-Michel Jolibois

**Directeur adjoint :** Elvis Elengabeka

**Administrateur :** Jean du Pouget

**Secrétaire :** Gérard Tronche

**Comité de rédaction :** Peter Baekelmans, cicm; Bertrand Évelin, omi; François Glory, mep; Marthe Laisne, cssp; Paul Quillet, sma; Marie-Pauline Somda, fmm; Christian Tauchner, svd; Guy Vuillemin, pb; Marie-Renée Wyseur, smnda.

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

**Périodicité :** mars, juin, septembre, décembre.

**Cum permissu superiorum/Reproduction interdite sans autorisation.**

## TARIFS des ABONNEMENTS

**Zone 1 :** Europe - USA - Canada - Japon - Corée - Hong Kong - Singapour - Taïwan - Thaïlande - Australie - RSA ..... **40 € - US\$ 45 - CAN\$ 60**

**Zone 2 :** tous les autres pays ..... **30 € - US\$ 35 - CAN\$ 45**

**Vente au numéro :** 12 € le cahier.

*L'affranchissement par avion est compris*

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

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

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

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

BIC : PSSTFRPPPAR

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