

Actualité missionnaire

- *Espoir à Bangui*
- *La crise centrafricaine*

Dossier

*Le religieux :
humain ? inhumain ?*

Chroniques

- *Missionnaires consacrés*
- *Au-delà d'Ad Gentes*



Prochain dossier
Économie et « vie bonne »

SPIRITUS : 12 €

ISSN 0038-7665

SPIRITUS 223

Économie et "Vie bonne"



2016

SPIRITUS

Revue
d'expériences
et de recherches
missionnaires

Dossier

***Économie
et "Vie bonne"***

N° 223
Juin 2016

Édito : La maison et ceux qui l'habitent

Actualité missionnaire

Zbigniew Wesołowski

Religion et paix sociale

Une chance pour le christianisme en Chine communiste ?

135

L'héritage politico-culturel de l'ancien Empire chinois est instrumentalisé par l'actuel régime communiste très centralisé : ce fait éclaire la difficulté des relations entre chrétiens et autorités civiles de Chine continentale. Si l'idéal de la « société harmonieuse » contribue à marginaliser le christianisme comme « étranger » à la société chinoise, il donne aux chrétiens la chance de faire valoir leur engagement social et caritatif comme contribution positive au bien des Chinois et, par là, de pouvoir témoigner du Royaume.

« Pastorale indigène » mapuche au Chili

Ouvrir d'urgence les chemins d'une paix fondée sur la justice

145

Au nom de l'Évangile, un groupe d'ouvriers apostoliques prend position sur la situation du peuple mapuche. Une politique d'accaparement de leurs territoires ancestraux génère tensions et violences. Prendre en compte leurs droits et leur restituer leurs terres pourraient ramener la confiance entre eux et les pouvoirs publics chiliens, ouvrant la voie à une paix véritable.

Dossier : Économie et « Vie bonne »

Roberto Tomichá Charupá

Le « *buen vivir* » - La « vie bonne »

Inspirations pour un christianisme de convivialité

151

En Amérique latine, c'est tout un faisceau de significations que véhicule la perspective traditionnelle de la « vie bonne ». Il s'agit, tout à la fois, d'une manière de revisiter les sagesses ancestrales et d'une façon d'entrer en relation avec tout ce qui existe. Cela recouvre en même temps des principes éthiques et juridiques adoptés par plusieurs constitutions actuelles d'États et une attitude spirituelle se révélant, sous bien des aspects, proche de celle à laquelle invite la foi chrétienne. Celle-ci peut s'en trouver renouvelée.

Birgit Weiler

Richesse prophétique du « buen vivir ». Réflexions à partir de la rencontre avec les Awajún et les Wampis du Pérou 167

En zone forestière péruvienne, une pastorale attentive à développer un dialogue interculturel et interreligieux avec les peuples indigènes permet de mettre en valeur leurs sagesse traditionnelles avec le potentiel prophétique dont elles sont aujourd'hui porteuses. Pour l'Eglise, c'est une invitation à soutenir ces populations face à des pratiques économiques qui détruisent leur habitat et à ouvrir avec elles les voies d'une conception renouvelée du développement et du progrès.

Yves Berthelot

L'économie dans *Laudato si'* 179

Les déclarations ecclésiales sur les questions économiques sont en général perçues comme généreuses mais leur réelle compétence est souvent mise en cause par les professionnels. C'est ici un économiste ayant une longue expérience internationale qui analyse la pertinence de *Laudato si'* sous cet angle. Il en examine les diagnostics et propositions dans le domaine de la finance, des choix du marché, du droit de propriété, de la croissance et du modèle de développement actuellement dominant. Tout en soulignant les indéniables points forts de l'encyclique, il en relève aussi des limites.

Bernadette Nana

**Des religieuses s'engagent dans une dynamique d'autonomie
L'Association Inter-instituts Ensemble et Avec (ASIENA)** 192

Depuis une quinzaine d'années, des religieuses africaines et européennes de diverses congrégations travaillant au Burkina Faso et au Niger ont décidé de mutualiser leurs ressources pour mieux faire face aux défis économiques touchant à la fois leurs propres membres et les populations qu'elles servent. C'est aussi un engagement spirituel se voulant témoignage en actes de l'esprit de l'Évangile.

Antoine Sondag

**A la recherche d'une spiritualité
autour de la « sobriété heureuse » !** 201

Un examen attentif de la crise économique, sociale et écologique suggère qu'il faut en chercher la source principale dans une attitude intérieure de fond. Une conversion individuelle et collective à la « sobriété heureuse », comprise non comme privation mais comme libération, se présente comme une voie d'avenir. C'est un chemin spirituel qui a des racines dans nombre de traditions religieuses et qui rejoint aussi le cœur de la foi chrétienne.

Varia

Bertrand Evelin

**Spiritualité missionnaire en trois leçons
Un Oblat chez les Inuits** 211

Il y a un peu plus d'un siècle, les missionnaires Oblats travaillant au Canada se risquaient à entrer en contact avec les Inuits du Grand Nord. A travers diverses lettres circulaires, l'un d'eux offre un aperçu sur cette entreprise particulièrement difficile. Il s'en dégage une spiritualité à la fois vigoureuse et confiante qui peut, aujourd'hui encore, continuer à nourrir la foi des missionnaires.

Chroniques

Felix Wilfred

Portée théologique de *Laudato si'*. Un point de vue asiatique

219

Il n'est pas rare d'entendre dire que, si le pape François est sans aucun doute un pasteur zélé, sa théologie manque par contre de solidité. Mais une lecture attentive de *Laudato si'* révèle chez son auteur une pensée théologique à la fois cohérente et tout à fait novatrice dans sa façon de réviser en profondeur l'anthropologie et la sotériologie chrétiennes. Sur bien des points, son approche entre en consonance avec la culture et la sensibilité asiatiques.

André Mujiyambere

« Borne milliaire sur le chemin ecclésial »

Cinquantenaire de *Dei Verbum*

237

Du 9 au 14 novembre 2015, à Kigali au Rwanda, s'est tenu un colloque, à l'occasion du 50^e anniversaire de la Constitution dogmatique *Dei Verbum*. Venus d'une douzaine de pays africains et européens, les participants ont évalué l'enjeu exégétique, théologique, spirituel, pastoral et œcuménique du document pour la mission de l'Eglise en Afrique. Le projet d'une édition africaine de la traduction officielle liturgique de la Bible a été redynamisé.

Livres

Recensions

243

Michel Mallèvre, *Les évangéliques. Un nouveau visage du christianisme ?*

Stanislas de Larminat, *L'écologie chrétienne n'est pas ce que vous croyez.*

Stéphane Nicaise, *Les missions jésuites dans l'océan Indien – Madagascar, La Réunion, Maurice.*

Marie-Laure Durand, *Dix idées bizarres sur la vie religieuse.*

Colette Mesnage, *Christianisme et sagesse d'Orient. Ces chrétiens qui boivent aux sources de l'Asie.*

Sœur Marguerite Tiberghien et Chantal Debain, *L'école très spéciale de Sœur Marguerite à Brazzaville – 1972-2004.*

Pierre Trichet, *Sir James Marshall. Une passion pour une Afrique chrétienne.*

Marie-Claude et Maurice Badiche – Martine Sevegrand, *Des prêtres-ouvriers insoumis en 1954. Une histoire du « Groupe Chauveau » (1957-2011).*

Xabier Pikaza, José Antunes da Silva (eds.), *The Pact of the Catacombs. The mission of the poor in the Church.*

Une approche intégrale

Saint François d'Assise [...] est l'exemple par excellence de la protection de ce qui est faible et d'une écologie intégrale, vécue avec joie et authenticité. C'est le saint patron de tous ceux qui étudient et travaillent autour de l'écologie, aimé aussi par beaucoup de personnes qui ne sont pas chrétiennes. Il a manifesté une attention particulière envers la création de Dieu ainsi qu'envers les pauvres et les abandonnés. Il aimait et était aimé pour sa joie, pour son généreux engagement et pour son cœur universel. C'était un mystique et un pèlerin qui vivait avec simplicité et dans une merveilleuse harmonie avec Dieu, avec les autres, avec la nature et avec lui-même. En lui, on voit jusqu'à quel point sont inséparables la préoccupation pour la nature, la justice envers les pauvres, l'engagement pour la société et la paix intérieure.

Quand on parle d'« environnement », on désigne en particulier une relation, celle qui existe entre la nature et la société qui l'habite. Cela nous empêche de concevoir la nature comme séparée de nous ou comme un simple cadre de notre vie. Nous sommes inclus en elle, nous en sommes une partie, et nous sommes enchevêtrés avec elle. Les raisons pour lesquelles un endroit est pollué exigent une analyse du fonctionnement de la société, de son économie, de son comportement, de ses manières de comprendre la réalité. Étant donné l'ampleur des changements, il n'est plus possible de trouver une réponse spécifique et indépendante à chaque partie du problème. Il est fondamental de chercher des solutions intégrales qui prennent en compte les interactions des systèmes naturels entre eux et avec les systèmes sociaux. Il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale, mais une seule et complexe crise socio-environnementale. Les possibilités de solution requièrent une approche intégrale pour combattre la pauvreté, pour rendre la dignité aux exclus et simultanément pour préserver la nature.

Pape François

Laudato si' (2015) n° 10, 139

La maison et ceux qui l'habitent

Depuis quelque temps déjà, il était question de consacrer un dossier de Spiritus à la place des questions économiques au sein de l'engagement chrétien. D'un côté, il est évident qu'une gestion économique peut être profondément inhumaine ; au nom de l'Évangile, on ne peut que s'y opposer. Mais lorsque, chez les missionnaires par exemple, le souci de donner corps à ce même Évangile inspire des projets et des œuvres, il faut bien leur trouver des soutiens matériels et financiers. Comment gérer biens matériels et finances de manière vraiment évangélique ? Comment allier économie et vie selon l'Esprit du Christ ?

De façon éclairante, l'origine grecque du mot économie (oikonomia) indique qu'il s'agit de gérer une « maison » (oikos) qui est à la fois une structure matérielle et l'ensemble des personnes qui l'habitent : la maisonnée. Dans ce domaine, il est donc question tant de biens relationnels que de biens matériels. C'est à partir d'un tel constat que E. Lasida et P. Viveret développaient, en début 2015, une série de précieuses réflexions sur la vocation réelle de l'économie¹. Mais, sans avoir à recourir aux racines grecques des mots, chacun et chacune d'entre nous peut mesurer, à partir de sa propre expérience d'habiter ensemble une maison, comment biens matériels et biens relationnels sont indissociables. Dans une exploitation agricole familiale, par exemple, chacun des membres de la maisonnée sait bien que l'objectif n'est pas purement économique : il s'agit de gérer en commun l'outil de travail, chacun apportant sa part de labeur, et d'en partager solidairement les revenus en veillant à la qualité de vie des autres membres de la famille.

¹ Entretien avec Elena LASIDA et Patrick VIVERET, « L'économie au service de la vie bonne », *Études* n°4212 (janvier 2015), p. 19-30.

Et voilà que sur ces réflexions en cours nous arrive, en mai 2015, Laudato si'. Impossible de ne pas y intégrer la dimension écologique suggérée explicitement par le sous-titre de l'encyclique : « Sur la sauvegarde de la maison commune ». Ainsi, la « maison » à gérer par les bons intendants, et tout particulièrement par ceux qui se veulent disciples du Christ et missionnaires de l'Évangile, ce sont trois réalités à la fois : un ensemble de biens matériels, une maisonnée et cette « maison commune » constituée de l'environnement naturel auquel toute vie est liée. C'est en ce sens que le pape François parle d'une « approche intégrale pour combattre la pauvreté, pour rendre la dignité aux exclus et simultanément pour préserver la nature » (n° 139 - cf. encadré en p. 132 de ce cahier).

Il s'agit donc de considérer tout projet et toute activité d'ordre économique et financier selon cette triple dimension. Une perspective singulièrement élargie qui offre de nouvelles pistes de discernement, comme l'ont bien perçu de nombreux commentateurs de l'encyclique, y compris parmi les incroyants. Une approche qui aide les missionnaires de l'Évangile à discerner entre les collaborations souhaitables et celles qui ne le sont pas. Concernant les projets et les œuvres que ceux-ci initient ou soutiennent, c'est une invitation, comme le disait naguère un autre document, à « considérer l'économie non plus seulement comme un moyen d'assurer la mission, mais comme un lieu de relation et de solidarité, un lieu de mission incontournable² ».

Les contributions à ce dossier offrent divers éclairages sur la façon dont l'économie devrait concourir à une plus grande plénitude de vie. Intégrée au titre du dossier, l'expression « vie bonne » évoque une façon traditionnelle de considérer la vie sociale et économique chez certains peuples latino-américains ; les deux premiers articles voudraient montrer la fécondité de cette vision. C'est ensuite un économiste qui relève, de son point de vue, les avancées les plus pertinentes de Laudato si'. Puis nous est présenté un exemple concret d'initiative, de la part d'instituts missionnaires, visant à faire de l'économie un lieu de mission. L'article conclusif propose des éléments de spiritualité pouvant inspirer de tels choix et leur donner vie.

Jean-Michel Jolibois

² Justice et Paix - France, Instituts religieux et associations. Une solidarité internationale renouvelée. Collection « Ensemble et Avec ». Paris, 2012, p. 63.

Religion et paix sociale

Une chance pour le christianisme en Chine communiste ?

Zbigniew WESOŁOWSKI

Le père Zbigniew Wesołowski, Missionnaire du Verbe divin, spécialisé en théologie, en sinologie et études comparatives des religions, a enseigné à l'Université catholique Fu Jen de Taïpeh et y a dirigé le Centre de recherche sinologique de Monumenta Serica. Il est rédacteur en chef de la revue portant ce nom et enseigne à la Faculté de théologie et de philosophie de Sankt Augustin en Allemagne. Avec l'autorisation de l'éditeur, cet article est traduit de l'allemand : « Religion und sozialer Friede. Eine Chance für das Christentum im kommunistischen China ? », Ordenskorrrespondenz 56/4 (2015), p. 445-454, Bonn, Ordensoberenkonferenz. Les notes originales, de type surtout scientifique, ont été ici omises.

La paix sociale est l'un des nombreux aspects de la paix entre humains. Comme telle, la paix signifie avant tout absence de guerre entre États, absence de révolution contre l'ordre établi ou encore absence de juste insurrection contre une action punitive illégale. La paix signifie en outre absence de violence entre religions et État. Le concept de paix sert encore à caractériser diverses institutions sociales ou domaines publics : on peut ainsi parler de paix dans le monde ouvrier et dans celui de l'entreprise, de paix dans les écoles, de paix domestique. On peut même parler de paix entre les sexes.

Par paix sociale, on peut entendre l'existence, dans un État, de relations sociales telles qu'elles empêchent tout soulèvement des catégories inférieures ; cela veut dire que la politique du partage des ressources est considérée comme supportable par les membres

de ces couches sociales inférieures. Ainsi, la sauvegarde de la paix sociale est une tâche prioritaire pour un État visant avant tout à préserver la sécurité publique et la justice sociale.

La Chine traditionnelle et la paix sociale

La Chine ne s'est jamais comprise comme un simple État parmi d'autres mais comme *tianxia*, c'est-à-dire « ce qui est sous le ciel ». Ce concept sinocentrique avait deux dimensions : la dimension politique concernait tout l'espace du monde dominé par l'Empire chinois. La seconde dimension, pensée par les confucéens, était la dimension culturelle : la Chine comme *tianxia* était l'unique monde civilisé, un monde englobant idéologiquement toute l'humanité (*oikoumenè*), le reste étant le lieu des barbares. Cette conception de la *tianxia* était basée sur le *tianzi*, le Fils du Ciel (l'empereur) de la maison impériale qui dominait un espace structuré, selon des principes cosmologiques, en cercles concentriques.

L'empereur était le pivot absolu de la *tianxia* où s'articulaient le sacré et le profane. Avec sa double nature de Grand Prêtre et de Souverain Absolu, le Fils du Ciel alliait la présence cosmologique et naturellement harmonieuse du Ciel avec le devoir moral de réaliser et de maintenir l'Ordre pour la vie en commun des Chinois. L'expansion géographique de l'Empire chinois ne pouvait être comprise que comme l'effet d'une grâce de l'empereur en faveur des peuples barbares. L'empereur, muni d'un mandat du Ciel (*tianmin*), celui d'augmenter sa domination morale et légitime, pouvait inclure dans la *tianxia* les autres peuples barbares des quatre coins du monde.

C'est ainsi que l'empereur chinois résumait en lui toutes les dimensions de la paix entre les hommes dans la Chine traditionnelle. L'Empire chinois ne disparut qu'en 1912. Puis fut créée la République de Chine, qui subsista sur le continent de 1912 à 1949. Cette République survécut sur l'île de Taïwan en tant que République chinoise de Taïwan. Le fondateur de la République de Chine, Sun Yat-Sen (1866-1922), essaya d'édifier une République démocratique. Il la basait sur les « trois principes du peuple » : le nationalisme, la démocratie et le bien du peuple. Il était toujours

du côté de la démocratie et lutte contre le despotisme et la corruption. Malheureusement, il n'a jamais été à la tête du gouvernement chinois. La République populaire de Chine fut créée le 1^{er} octobre 1949 après la victoire du Parti communiste chinois sur le Kuomintang. Malheureusement, la République populaire de Chine a toujours été un régime autoritaire sous l'unique direction du Parti communiste chinois.

L'actuel système politique chinois et la paix sociale

En République populaire de Chine règne le système du Parti unique, même si de petits partis sont tolérés, comme le Comité révolutionnaire du Kuomintang et sept autres partis. En outre, le système économique et étatique fait partie de la Constitution de la République de Chine. La gouvernance politique est entre les mains des dirigeants du Bureau politique et des militaires de haut rang. Ils sont réunis autour du président qui concentre en sa personne toutes les responsabilités de l'État, du Parti et de l'armée : la fonction de secrétaire général du Parti communiste de la Chine, celle de chef d'État de la Chine et celle de président du Comité central militaire. Xi-Jinping détient ces trois fonctions depuis le 14 mars 2013. Comme en tout État à parti unique, les fonctions à l'intérieur du Parti, telle celle de secrétaire général, sont ici plus importantes que celles qui concernent l'État, par exemple celle de président. En outre, la Chine est officiellement un État très centralisé où le gouvernement central possède tous les pouvoirs sur les provinces.

Bref, en Chine, la paix sociale est d'abord et exclusivement l'affaire du Parti communiste. L'acceptation docile de la direction du Parti communiste devrait conduire automatiquement à l'absence de révoltes ou de soulèvements contre l'ordre établi dans la société chinoise. Tous les autres problèmes sociaux constituant un danger pour la paix sociale devraient être maîtrisés grâce à l'engagement du Parti communiste, avec la collaboration de toutes les couches de la société, les anciennes classes sociales. En conséquence, toute organisation non soumise au Parti communiste est considérée comme illicite. Jusqu'à présent aucune opposition structurée n'a pu subsister en dehors du Parti communiste.

La République populaire de Chine reconnaît les Droits de l'homme ; sa Constitution stipule que : « L'État respecte et favorise les Droits de l'homme » (Art. 33/3). La Chine a aussi ratifié la plupart des conventions des Nations Unies sur ces Droits. Mais ceux-ci ne sont pas perçus en Chine comme en Occident : en Occident, ils sont avant tout une protection de l'individu contre les abus des États ; en Chine, l'amélioration de la qualité de vie et du bien-être social prime sur les droits des libertés individuelles.

« Société harmonieuse » versus « rêve chinois » ?

Devant les multiples défis et tensions sociales dans le pays, le Parti fait tout pour éviter les conflits sociaux afin de construire une « société harmonieuse » (*hexie shehui*). Depuis 2006, cette construction d'une société harmonieuse est un sujet récurrent. Le thème a été repris ces dernières années dans beaucoup de médias et dans des colloques. Dans une étude de 2008 à ce sujet, Matthis Kaiser et Gudrun Wacker affirment :

« La société harmonieuse » a une dimension et une fonction idéologiques. Le concept trouve son origine, d'une part, dans la pensée traditionnelle du marxisme-maoïsme (le traitement des « contradictions du peuple ») et, d'autre part, dans des éléments de la philosophie classique du confucianisme. La réhabilitation de la Tradition correspond à des courants populaires dans la société qui sont utilisés pour la construction d'une société harmonieuse. Cela sert le but du Parti communiste, notamment le maintien de la stabilité (au sens de : stabilité du régime).

On peut, de fait, considérer le concept de « société harmonieuse » comme un concept clé de la politique chinoise contemporaine. Il est utilisé par son gouvernement, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, avant tout pour communiquer son propre idéal. Avec le thème de l'harmonie, les Chinois sont invités à se comporter en public de manière non discordante. À ce niveau public, étant donné le contexte historique, la réaction a d'abord été positive. Mais au bout de quelques années les Chinois ont fait l'expérience que cela ne signifiait rien d'autre que « la stabilité à tout prix ». On a constaté en outre que se creusait le fossé entre riches et pauvres et que surgissaient bien d'autres problèmes. Beaucoup avaient le sentiment que la « société harmonieuse » n'était pas viable.

C'est pourquoi, ces derniers temps, en Chine, on a beaucoup... rêvé. C'était le maître mot dans tous les médias chinois où il était très souvent question de *Zhongguo meng*, du « rêve chinois ». De quoi s'agit-il ? Le Président Xi-Jinping a rendu l'expression très populaire. Il l'utilise en un premier sens lorsqu'il parle du « rêve d'un renouvellement du grand peuple de Chine » (*minzu weida fuxing de Zhongguo meng*). Il introduit aussi une deuxième signification lorsqu'il dit : « Les Américains des États-Unis ont réalisé leur rêve ; maintenant c'est au tour des Chinois ! »

Problèmes sociaux dans l'actuelle société chinoise

En 2011 l'économie du Japon a régressé ; ce n'est plus la seconde puissance économique mondiale. La place a été officiellement prise par la Chine. En outre, du point de vue de la superficie, la Chine est le quatrième pays du monde, après la Russie, le Canada et les États-Unis. C'est aussi, avec 1,4 milliards d'habitants, le plus peuplé, suivi de l'Inde. De la situation de la Chine on peut globalement dire qu'il s'agit d'un équilibre entre l'économie de marché et la dictature communiste. Là où les entreprises étatiques se sont révélées inefficaces, on distingue entre État et économie. Mais les deux tiers de la production industrielle restent entre les mains de l'État. La croissance économique contemporaine est le fruit de cette privatisation partielle et d'une orientation en faveur de l'exportation de produits locaux vers l'étranger.

Malgré la forte croissance économique, la plupart des Chinois sont des paysans et des ouvriers pauvres des provinces. Dans les villes se rassemblent les ouvriers saisonniers venus des régions rurales : près de deux cent millions de migrants internes. À cause de la politique de l'enfant unique, il y a un déséquilibre entre les sexes. Beaucoup de parents préfèrent les garçons aux filles. De plus, la Chine est confrontée à de nombreux problèmes communs aussi à d'autres pays : abus du pouvoir politique, pollution de l'environnement, alcoolisme, violences familiales et suicides. S'ajoute à cela la question de la prise en charge des handicapés et surtout de la population âgée et vieillissante, sans oublier celle des malades mentaux. Bien des Chinois vivent actuellement dans divers

« déserts », celui surtout du manque de sens après la perte des valeurs héritées des religions ancestrales, tel le confucianisme.

Situation du christianisme aujourd'hui en Chine

Jusqu'à ce jour, les chrétiens représentent en Chine une minorité. En général, le christianisme sous ses diverses formes est considéré comme une religion marginale ou étrangère (*yangjiao*). Cela est déjà dû au nombre de croyants, variable selon les estimations. Les données officielles parlent de 19 millions de chrétiens, c'est-à-dire environ 1,4 % de la population ; selon d'autres estimations, il y en aurait 30 millions, ou même 80 millions, ce qui ferait entre 2,2 % et 5,9 % de la population.

Le gouvernement communiste chinois exerce un contrôle sévère sur toutes les religions. Les groupes chrétiens légaux sont donc sous la direction du Parti communiste ; c'est le cas, par exemple, des Trois Églises Indépendantes (*Sanyi jiaohui*) et du Comité patriotique de l'Église catholique en Chine (*Zhongguo tianzhujiao aiguhui*). L'Église catholique romaine notamment est considérée comme puissance étrangère et le pape n'a pas le droit de nommer d'évêques en Chine. Des échos font état de groupes religieux non enregistrés qui sont, à des degrés variables, victimes d'exactions, de persécutions et d'oppressions diverses.

A côté de ces derniers, il existe une Église souterraine qui, dès le début, a refusé la mainmise du Parti communiste. Cette Église catholique romaine non officielle ne reconnaît pour les catholiques chinois d'autre primat que le pape. Ses évêques et ses prêtres sont régulièrement mis en prison ou enfermés dans des camps de rééducation. Elle a souvent considéré l'appartenance au Parti communiste comme une trahison de la foi, ce qui a conduit à des tensions avec l'Église catholique reconnue officiellement. Chez les protestants, à côté des Trois Églises Indépendantes, les membres des Églises domestiques (Églises Indépendantes de Chine) sont plus nombreux que ceux de l'Église protestante officielle et de l'Église catholique souterraine. Toutefois, étant hors de la sphère de contrôle du gouvernement, leurs membres et dirigeants sont souvent persécutés par les représentants locaux du gouvernement.

L'engagement social et caritatif de l'Église comme annonce de l'Évangile et témoignage du Royaume

L'inculturation est une tâche qui incombe non seulement à l'Église catholique en Chine mais à toutes les Églises particulières s'efforçant d'annoncer l'Évangile dans des cultures locales. En Chine, la question est la suivante : quel est aujourd'hui le système de valeurs prédominant dans la culture chinoise ? Un système de valeurs inspiré du confucianisme, du taoïsme ou du bouddhisme n'a plus de pertinence. Depuis la fondation de la nouvelle Chine en 1949, le marxisme et le maoïsme sont l'idéologie dominante du Parti communiste chinois. De l'école primaire à l'université, chaque Chinois a dû étudier le marxisme. Les slogans socialistes se sont répandus partout.

Dès lors, comment concilier l'Église catholique avec le régime chinois athée ? C'est la grande question. Les catholiques peuvent-ils trouver un *modus vivendi* harmonieux avec la société socialiste ? La réponse ne peut être simplement oui ou non. Dans des domaines fondamentaux, l'ordination des évêques par exemple, c'est parfois impossible. Une normalisation des relations diplomatiques entre le Vatican et Beijing ne peut résoudre tous les problèmes.

L'engagement social et caritatif de l'Église ne peut être compris que comme une manière de « contextualiser » l'Évangile dans la vie quotidienne d'un pays communiste. Quelle est l'attitude officielle du gouvernement chinois à l'égard de l'Église ? Cela a été dit par l'ancien ministre Li Peng dans son rapport sur l'action du gouvernement devant le Congrès du Peuple en 1994 :

Il est important de bien appliquer la politique du gouvernement vis-à-vis de la religion, de mieux accorder les affaires religieuses à la Loi et d'aider les religions à mieux s'adapter à la société socialiste. En fin de compte, nous devrions encourager les gens des diverses religions et ceux qui n'en ont pas à se respecter mutuellement, à vivre ensemble dans l'harmonie et à collaborer résolument en vue de la modernisation de notre grande Patrie.

Depuis Vatican II, s'est développée une nouvelle compréhension de l'Église. Dans le document conciliaire *Lumen gentium*, l'Église

est perçue comme le signe et le sacrement de la présence de Dieu dans le monde. C'est un pas ecclésiologique important qui prône une ouverture de l'Église : celle-ci ne doit pas se situer en opposition au monde moderne mais plutôt le prendre en compte, être bienveillante à son égard pour que la grâce du Christ puisse s'exprimer en lui.

Dans l'engagement social et caritatif de l'Église, nous pourrions voir des convergences entre le christianisme et le marxisme. Par exemple, l'idéal communiste consistant à « servir le peuple de toute sa force et de toute sa volonté » (*quanxin quanyi wei renmin fuwu*) est compatible avec l'enseignement de la Bible. Dans l'Évangile, Jésus dit : « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mt 20, 28). Dans l'Épître de Jacques nous lisons qu'une foi sans les œuvres est une foi morte (Jc 2, 14-18).

Deux exemples d'engagement social et caritatif

Nous voudrions évoquer tout d'abord un des premiers centres sociaux. C'est le Centre social catholique de la Province du Liaoning (*Liaoning sheng tianzhujiao shehui fuwu zhongxin*), appelé aussi « La charité à Shengjing » (*Shengjing ren'ai*). C'est une ONG d'inspiration catholique, érigée avec l'autorisation du Bureau pour les Affaires religieuses de la Province de Liaoning, juridiquement rattachée au diocèse catholique de Liaoning. Ce centre a été fondé en 2004 par le Père Zhang Kexiang. Ce sont des gens de tous milieux, croyants ou non, qui bénéficient de ses services. Le service social revêt trois dimensions : lutte contre le sida, projets de développement rural et initiatives en faveur de la jeunesse. Pour « La charité à Shengjing », c'est la lutte contre le sida qui est le service le plus important.

Le Centre social Guangqi, du diocèse de Shanghai, constitue un second exemple. C'est en juin 2005 qu'a été mis sur pied, sur l'initiative de l'évêque du lieu, M^{gr} Aloysius Jin Luxian (décédé en 2013), le comité de préparation de ce Centre social. Celui-ci se déploie en trois volets : soutien aux étudiants et étudiantes, soin des personnes âgées et protection des travailleurs migrants.

Quelle est la vraie chance du christianisme en Chine ?

En raison du contexte historique, la notion de religion, en Chine, n'a pas le même sens qu'en Europe. Dans la pensée chinoise, la vie humaine, l'harmonie avec la Terre et le Ciel et entre les Hommes, comme le bonheur en cette vie, ont toujours été au centre des préoccupations. La religion est une doctrine parmi d'autres, n'excluant pas d'autres ensembles doctrinaux et ne pouvant revendiquer aucune supériorité ni infaillible validité. Un Chinois peut donc appartenir à plusieurs religions.

Il faut ajouter que, depuis 1949, la Chine est un État laïque et que la majorité des Chinois ne se reconnaît dans aucune religion. Dès le début, l'idéologie athée et marxiste du Parti communiste implique que les hommes « doivent lutter contre le Ciel, contre la Terre et les uns contre les autres », visant une lutte des classes globale. Elle a toujours considéré comme sa grande ennemie la culture traditionnelle chinoise issue des trois traditions que sont le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme ; et cela reste vrai à ce jour. Les religions étrangères, comme l'islam et le christianisme qui jouent un grand rôle en Chine, ont été considérées comme les pires ennemies puisque sous influence d'appuis extérieurs.

Tout ce qui s'est greffé autour du concept de « société harmonieuse » a amené, depuis les années quatre-vingt-dix, une plus grande valorisation de la religion, même si, plus récemment, cela s'est détérioré. Sur la route de cet idéal social, le Parti communiste a reconnu que la religion pouvait jouer un rôle important. Il y a, en Chine, une vingtaine de centres sociaux catholiques enregistrés. Il y en a aussi dans l'Église souterraine, mais qui ne sont pas enregistrés. Chez les protestants, la situation est la même.

La plupart des Chinois se sont rangés à l'optique pragmatique de la direction du Parti communiste pour qui la « stabilité » est en contradiction avec la démocratie à l'occidentale ; ils préfèrent la « stabilité » économique. Le rôle du Parti communiste comme garant de la stabilité de la Chine n'est absolument plus remis en question. C'est le seul gardien de la paix sociale en Chine, y compris avec violence quand les autres moyens échouent. Il peut inviter d'autres forces de la société chinoise à collaborer à cet

objectif ; et cela se fait, depuis environ dix ans, même si c'est de façon hésitante. Mais les gens ainsi sollicités sont tenus à une loyauté sans faille, acceptant le contrôle du Parti communiste.

La problématique des ONG internationales touche aussi le rôle des religions dans le contexte de la paix sociale. Selon les estimations chinoises, il y en a entre 4 000 et 6 000 en Chine (le 6 juin 2015, le *Frankfurter Allgemeine Zeitung* écrivait qu'il y en avait 10 000, dont 6 000 ONG américaines). Il y a aussi près d'un demi-million d'ONG chinoises. Parmi celles qui sont internationales, beaucoup sont d'inspiration religieuse, comme *Misereor* pour les catholiques et *Islamic Relief* pour les musulmans. Parmi les ONG chinoises, il faut compter les Centres sociaux de l'Église catholique.

Il y aura bientôt une loi visant à réformer les ONG ; et la consultation préliminaire laisse entrevoir un accroissement du contrôle de celles qui sont d'origine étrangère afin d'éviter qu'elles ne mènent à bien leur objectif : « l'infiltration et la propagation de valeurs occidentales ». Les domaines où interviennent les ONG, tant étrangères que chinoises, sont la culture, l'environnement, la santé (les handicapés, les malades du sida) les migrations internes et la prise en compte de problèmes plus régionaux. À côté des ONG d'inspiration surtout religieuse, d'autres relèvent de la société civile. La vision négative qu'a le Parti communiste des ONG est sans doute due à une crainte de perdre son pouvoir, ce qui met en question sa loyauté dans la collaboration pour la paix sociale.

Quelle est donc la véritable chance du christianisme en Chine ? L'espoir existe de trouver des points de rencontre entre la stratégie politique du Parti communiste et la foi chrétienne. Cela peut, bonne volonté réciproque aidant, donner naissance à un dialogue sur le long terme et à une collaboration pour l'avenir. Il y a lieu, pensons-nous, de jouer la confiance pour que la collaboration mutuelle puisse se poursuivre, contribuant ainsi à la paix sociale, c'est-à-dire au bien des Chinois et des Chinoises de ce pays.

Zbigniew WESOŁOWSKI

Ouvrir d'urgence les chemins d'une paix fondée sur la justice

Le peuple mapuche – avec la « Pastorale indigène » qui l'accompagne – se trouve au Chili face à une violence et à des conflits avec une société ne parvenant pas à ouvrir la voie à un vivre ensemble pluriculturel. Le projet pastoral d'un accompagnement interculturel, tel que le conçoit la Congrégation du Verbe Divin au Chili, rencontre nombre de difficultés, d'autant plus douloureuses qu'elles proviennent de l'intérieur même de l'Église. Après l'incendie d'églises et de chapelles en territoire mapuche, la « Pastorale indigène » a publié, en avril 2016, cette déclaration qui permet de mieux comprendre le contexte d'une option pour une pastorale interculturelle (voir : <http://www.jupicaraucania.com>). Le document est traduit de l'espagnol. Les titres en gras sont de la rédaction de Spiritus.

En tant qu'hommes et femmes d'Église attelés à une tâche commune en territoire mapuche, nous voulons exprimer notre point de vue devant une nouvelle escalade de violences dans la région. Notre foi en Jésus libérateur et en un Royaume de justice et de paix nous conduit à prendre la parole.

1. Pression croissante

Nous nous sentons profondément affectés par ce qui nous apparaît comme une pression croissante s'exerçant sur le territoire mapuche et qui conduit à la violence, à un manque de communication, à la méfiance et à des positions simplificatrices. En de nombreux endroits où nous prodiguons nos services, nous constatons que cette pression provient d'un mode de vie centré sur la consommation et se traduisant par l'accaparement des terres et l'exploitation minière. Nous voyons cela dans les conflits territoriaux actuels à propos de l'eau (centrales hydro-électriques), de la

terre (exploitations forestières), de la mer (pêche industrielle) et, de façon plus grave encore, à propos des décharges et des lignes électriques. Les zones actuelles de conflits sont toutes concernées par des activités industrielles correspondant à ce mode d'intervention qui menace la vie des communautés mapuches.

2. *Actes de violence*

Tous les actes de violence générés par cette pression sur les terres ancestrales des Mapuches nous font mal et nous les refusons : militarisation du territoire, poursuites politico-judiciaires d'un grand nombre d'hommes et de femmes des communautés, incendies de maisons particulières, blessures de personnes lors d'« affrontements », troubles causés chez des enfants par ce climat conflictuel, intimidations et menaces, ainsi que les récents incendies d'églises chrétiennes ; tout cela ne fait que contribuer à accroître la radicalisation de la population et la tension dans les relations. Ce genre de choses ne peut que renforcer la méfiance entre partenaires au sein de la vie locale et régionale ; et personne n'en sort gagnant.

3. *La communication en danger*

Cette profonde rupture dans la vie communautaire nous fait mal. La société locale et nationale est chaque fois plus touchée. Le gouvernement et les communautés se regardent chaque fois davantage comme des adversaires. Déjà déficiente, la communication s'affaiblit peu à peu et pourrait s'interrompre. Cette défiance s'est parfois installée aussi entre personnes, entre groupes, voire entre communautés. De l'avis de beaucoup, semble-t-il, la solution serait que chacun impose à tout prix ses intérêts particuliers, excluant l'autre qui est différent, écartant la construction d'une société plurielle où la vie soit possible.

4. *Une logique qui n'est ni chrétienne ni démocratique*

Une telle perspective où l'on se considère comme des ennemis ne construira pas la paix, et encore moins le droit. C'est une logique qui n'est ni chrétienne, ni démocratique. Une perspective véritablement chrétienne nous engage à préserver la confiance et l'ouverture à l'autre. Nous devons sincèrement rechercher la grâce de la réconciliation et la reconnaissance mutuelle, ce qui est très au-delà de la vengeance et de l'exclusion.

5. *La voie judiciaire disqualifiée*

Nous dénonçons les innombrables abus dont est victime la nation mapuche. Il nous paraît évident que la solution n'est pas dans une multiplication des violences, incendies et agressions policières. Tout cela ne peut que générer davantage de répressions et de victimes ; et tout le monde y est perdant. Nous sommes préoccupés par le fait que le conflit perdure, qu'il tende à une radicalisation toujours plus violente, avec des incendies intentionnels, des tirs d'armes à feu, des répressions policières envers certaines communautés, des détentions arbitraires, des agressions physiques sur des membres de la communauté – y compris avec le concours de tueurs à gages – des atteintes aux droits des enfants et toute une série d'actions qui détruisent la vie commune.

La voie judiciaire, comme manière de résoudre le conflit concernant les revendications des communautés mapuches, a clairement été disqualifiée par les juges eux-mêmes et par les spécialistes de la question. Criminaliser les demandes d'un peuple qui cherche à recouvrer ses droits, des droits reconnus par les traités internationaux, cela ne conduit à aucune solution effective. Le pays doit assumer le caractère politique des revendications de la nation mapuche ; il s'agit de parvenir à une reconnaissance sur le plan constitutionnel et d'ouvrir de réels espaces garantissant sa participation lors des prises de décisions qui la concernent et qui relèvent de sa compétence.

6. *La force prophétique de l'Évangile*

Nous regrettons que, comme membres d'une Église Catholique engagée depuis tant d'années dans la défense des droits du peuple mapuche, nous soyons devenus aujourd'hui toujours plus silencieux et distants, incapables de jouer un rôle de médiation et d'interpellation en vue de tisser un dialogue susceptible de faire advenir cette justice qui mène à la paix authentique. Il semble que nous ayons perdu la force prophétique de l'Évangile devant les défis d'une société pluraliste et interculturelle où les peuples indigènes revendiquent leur place. Il est clair que les auteurs de violences en Araucanie sont divers ; mais tous, chacun selon la place qui est la sienne dans la société, nous en portons une part de responsabilité et en subissons des conséquences.

Du fait de sa vocation propre et en raison de sa responsabilité historique aux côtés du peuple mapuche, l'Église ne peut se dispenser de la tâche qui lui incombe de contribuer à l'entente et la recherche du bien commun dans ce territoire. Il suffit de reprendre ce que nous dit l'Enseignement social de l'Église pour reconnaître la violence permanente touchant les communautés mapuches d'Araucanie.

Depuis qu'elle a été dépossédée de sa terre et de son autonomie politique, cette nation a été gravement meurtrie par la pauvreté et la ségrégation raciale. Dans les dernières décennies, un dommage croissant a été infligé à la nature et aux diverses créatures des territoires ancestraux par une caste entrepreneuriale assoiffée d'argent. C'est devenu le champ de bataille d'un modèle économique cherchant à conquérir et à coloniser les derniers espaces ancestraux du peuple mapuche. Le pape François l'a clairement exprimé dans son encyclique *Laudato sí*.

7. *Reconnaître les droits d'un peuple*

Nous savons que, dans son immense majorité, la nation mapuche, de plus en plus consciente de ses droits, n'est pas en faveur d'une solution violente. Mais elle n'acceptera pas non plus que soit indéfiniment retardée la reconnaissance de ses droits à la terre, à la culture et à l'autodétermination. Comment s'y prendre ? Jusqu'ici, tous les gouvernements successifs ont échoué. Le document « Nouveau Traité », avec ses diverses propositions, n'a abouti à rien. C'est une honte quand on sait qu'il s'agissait d'un document du gouvernement chilien et qu'il comportait des propositions concrètes. Et que dire des différentes « tables rondes » que les différents gouvernements ont organisées sans aucun résultat ?

8. *Retisser la confiance*

Le chemin n'est pas facile, mais nous devons essayer de retisser la confiance mutuelle. Il est certain que, lorsque quelqu'un a été blessé, il devient plus difficile de parler de proximité, de confiance, de réconciliation ou de paix. Très difficile, certes ; mais si nous allons dans le sens d'une juste réparation, on peut y arriver. Ardu et long ; mais pas impossible.

9. Deux gestes fondamentaux

Nous estimons que doivent être posés des gestes fondamentaux pouvant permettre à une telle confiance de se développer. De la part de l'État, deux gestes de ce type peuvent dégager la voie afin que « la parole » soit plus forte que la violence et qu'elle conduise à la paix : restitution et réparation.

Restitution

Il est urgent de concentrer l'effort politique de l'État dans une restitution des terres spoliées afin qu'elles puissent durablement faire vivre les communautés qui, depuis toujours, ont en elles trouvé leur subsistance et reconnu leur identité propre. On gaspille beaucoup d'énergies et de ressources à la recherche des auteurs d'actes violents au lieu de les investir dans la voie praticable et concertée de la restitution. Il faudra, certes, exercer des pressions politiques sur des entreprises pour qu'elles « remettent » ou vendent ces terres. Cela demandera beaucoup de courage car ces entreprises ont acquis un énorme pouvoir, non seulement économique mais aussi politique, et ne semblent pas percevoir les effets de leur cupidité. Peut-être faudra-t-il, en ultime recours, en venir à des expropriations, comme le proposait le *Rapport de la Commission Vérité historique et Nouveau Traité avec les peuples indigènes* (p. 577) demandé en 2003 par le président Lagos. Cela constituerait des pas concrets en direction d'un nouveau traité. Cette restitution doit être l'expression de notre demande de pardon aux peuples autochtones ainsi qu'à tous ceux qui ont souffert des conséquences de l'occupation du territoire mapuche. Nous devons comprendre et reconnaître que nous nous sommes tous trompés : État, entreprises, société civile, Églises. Il nous faut demander pardon pour le mal que nous avons fait en voulant édifier une société qui a foulé aux pieds les droits des peuples autochtones et qui continue de le faire.

Réparation

Réparer, cela veut dire redéfinir les politiques d'aide à la production lorsqu'il s'agit de territoires fonctionnant selon un paradigme autre que celui d'une simple économie extractive. Il faut renouveler notre regard sur « notre maison commune », comme nous y invite le pape François dans son encyclique *Laudato si'*, et sur ce

pour quoi les peuples indigènes ont tant lutté. Il ne suffit pas de posséder des terres si les conditions d'inégalité se maintiennent et font en sorte qu'il est impossible d'en vivre. Pour que familles et communautés puissent vraiment choisir le type d'économie qu'elles veulent pratiquer, un effort gigantesque s'impose pour proposer des alternatives viables de production. La souveraineté alimentaire est le droit de chaque peuple à produire de façon durable les aliments appropriés à sa culture, c'est-à-dire son droit à opter pour un système d'alimentation et de production qui lui soit propre. Cela consiste à attribuer à un modèle agricole viable des ressources au moins égales à celles qui ont été investies dans le modèle forestier. Réparer, dans la mesure du possible, le dommage causé permet d'ouvrir de nouvelles voies à un vivre ensemble ; c'est une démarche de justice qui conduit à la paix.

10. *Un risque à prendre*

Ce sont là des pas de géants qui pourraient nous aider à nous rapprocher et à nous regarder avec confiance. Mais gigantesque aussi est la force intérieure que cela exige. Faire confiance c'est prendre un risque. Il s'agit de faire confiance en espérant que le résultat sera positif pour tous et pas seulement pour quelques-uns. Cela revient à croire que, sans l'autre, aussi différent soit-il, nulle société fraternelle ne peut se construire.

Pedro Pablo ACHONDO, SSCC, Rio Bueno

Javier CARDENAS, SSCC, La Unión

Juan FUENZALIDA, SJ, Tirua

David SOTO, SJ, Tirua

Carlos BRESCIANI, SJ, Tirua

Oscar GUTIERREZ, Alto Biobio

Jaime RIQUELME, Alto Biobio

Fernando DIAZ, SVD, JUPIC Araucanía

Hernan LLANCALEO, Coordinateur pastoral Mapuche, Concepción

Palmira ALCAMAN, CC de Vedruna

Padre LAS CASAS

Le « buen vivir » – La « vie bonne » ***Inspirations pour un christianisme de convivialité***

Roberto TOMICHÁ CHARUPÁ

Religieux franciscain, Roberto Tomichá Charupá dirige l'Institut latino-américain de missiologie (ILAMIS) de la Faculté de Théologie San Pablo de Cochabamba, en Bolivie. Sa réflexion théologique part surtout de l'histoire et de la culture des peuples autochtones d'Amérique latine. Il a publié, en 2002, La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). Cet article est traduit de l'espagnol.

Dans la langue aymara, l'expression *suma qamaña* (*sumaj kawsay* en quechua) signifie « vie bonne », « vivre bien », « vivre en plénitude » ou encore « vivre en harmonie et équilibre ». Elle exprime une forme d'« harmonie relationnelle et intégrale » et représente un aspect fondamental du mode de vie de bien des peuples amérindiens, pas seulement aymaras ou andins. Il s'agit d'abord d'une posture face à la vie, d'un savoir vivre avec soi-même comme condition *sine qua non* pour vivre en convivialité avec les autres, avec tout ce qui existe, avec l'environnement cosmique. En effet, cette relation avec toutes les expressions de la vie ne se limite pas à la dimension humaine ni, à plus forte raison, biologique ; elle a de profondes implications éthiques, politiques et spirituelles que l'on pourrait définir comme un « vivre avec » ou « vivre bien ensemble », c'est-à-dire « savoir entrer en relation et cohabiter avec toutes les formes d'existence, [...] avec les cycles de la Terre Mère, du cosmos, de la vie et de l'histoire¹ ».

¹ Fernando HUANACUNI, *Vivir Bien/ Buen Vivir : filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz, III-CAB, 2010, p. 15.

Les expressions *suma qamaña* et *sumaj kawsay* sont assez récentes et ne font pas partie du langage usuel. En revanche, elles résument bien les expériences millénaires, les quêtes de sens, les vécus communautaires, les spiritualités ancestrales, les projets stratégiques, les savoirs, songes et imaginaires symboliques des divers peuples latino-américains. « Bien vivre ensemble », ou la « vie bonne ensemble », implique donc d'assimiler un paradigme indigène se présentant comme une alternative au mode de vie hégémonique proposé par le courant dominant en occident. En ce sens, ce qui pourrait être revisité, ce n'est pas seulement le modèle social mais le christianisme lui-même et ses diverses théologies.

Ce qui suit est précisément une tentative de relecture et de réflexion autour du *suma qamaña* qui prend en compte, d'une part, l'expérience et la façon de penser et de sentir des peuples indigènes et, d'autre part, des pratiques et documents de l'Église contemporaine en quête d'une plus grande crédibilité auprès de la société. Il ne s'agira donc pas de mener une recherche approfondie sur les origines et le sens du « *buen vivir* », ni d'entrer dans les débats et ambiguïtés relatifs à cette expression, mais simplement de recueillir ses éventuelles interpellations pour un christianisme pluriel plus fidèle à ses racines.

Le « *buen vivir* » dans une société plurielle : principes éthiques et juridiques

La Constitution politique de l'État Plurinational de Bolivie (09.02.2009) inscrit le « *buen vivir* » dans son texte même : « L'État reconnaît et entend promouvoir comme principes éthiques et moraux de la société plurielle : *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (ne sois ni paresseux, ni menteur, ni voleur), *suma qamaña* (la vie bonne), *ñandereko* (la vie harmonieuse), *teko kavi* (la bonne vie), *ivi maraei* (terre sans mal) et *qhapaj ñan* (vie noble ou noble chemin) » (art. 8.1). Elle ajoute que la société « plurinationale » promeut le respect et l'égalité entre les citoyens, défend la « pluralité économique, sociale, juridique et culturelle [...] au sein d'une cohabitation fraternelle où tous ont accès à l'eau, au travail, à l'éducation, à la santé et à l'habitat (Préambule). Par conséquent le « *buen vivir* » ne

discrimine ni uniformise personne. Au contraire, il encourage l'émergence d'une société plurielle et invite à cohabiter avec toutes les forces et les sources qui entretiennent la vie. D'où la nécessité d'établir un modèle économique « pluriel et [...] orienté vers une amélioration de la qualité de la vie et le bien vivre » de toute la population (art. 306.1).

De la même manière, la Constitution politique de l'Équateur (20.10.2008) donne une orientation ferme en vue de « bâtir une nouvelle forme de cohabitation citoyenne à la fois diverse et harmonieuse avec la nature afin d'atteindre la « vie bonne », le *sumak kawsay* (Préambule). Ici apparaît avec clarté l'idée d'une cohabitation entre les humains et la biodiversité du cosmos rendue possible par une reconnaissance des « droits à la vie bonne » : alimentation, environnement sain, eau, communication, éducation, habitat, santé, énergie... (art. 11.6). De tels droits commencent par l'application de politiques fondamentales et durables visant le bien de la population, par exemple de « vivre dans un environnement sain et écologiquement équilibré » (art. 14). Ce sont des droits fondamentaux, sans restrictions et liés entre eux, comme les droits de la personne, des communautés, des peuples et nations indigènes. À l'évidence, ils impliquent aussi des obligations.

Un autre modèle de développement

Ces deux exemples montrent comment le « bien vivre ensemble » (Bolivie) ou la « vie bonne » (Équateur) ne sont pas de simples désirs ou rêves liés à l'imaginaire collectif des peuples indigènes, ni même de simples propositions d'ordre éthique, mais des réalités qui ont pris place au plus haut niveau juridique de ces pays grâce à une active participation politique de la société civile. En effet, la prise de conscience, l'organisation, la mobilisation et les luttes déployées (parfois au prix du sang) par les organisations sociales, ont contribué à la prise en compte du *suma qamaña* par l'opinion internationale. En Bolivie, de telles mobilisations ont débuté en l'an 2000 à Cochabamba, lorsque le peuple s'est fermement opposé à la privatisation de l'eau potable, et ont fini par acquérir une visibilité politique en 2006 lors de l'accès au pouvoir d'Evo Morales, premier président indigène.

Il en ressort que le « *buen vivir* » se présente comme une alternative à la crise de civilisation qui affecte le « modèle occidental moderne », c'est-à-dire, son modèle de « développement » promu par « le capitalisme (néo) libéral et l'État démocratique libéral² » ; ce modèle ne parvient pas à répondre aux attentes en matière de justice et d'accès aux nécessités de base concernant la santé, l'éducation et le travail dont sont exclus la plupart des gens. Plus encore, non seulement un tel modèle de « progrès » est une menace pour la vie humaine et la société, mais il détruit la vie même de notre planète. Face à cette situation, le projet du « *buen vivir* » qui, à l'origine, revêtait surtout un aspect socioéconomique, devient l'instrument d'une analyse critique historico-socio-culturelle et symbolique d'une société marquée par le colonialisme et son modèle patriarcal et androcentrique ; un modèle qui se perpétue à travers divers modes d'expression spirituels et religieux, y compris, bien sûr, les modes d'expression chrétiens.

Une autre relation entre le divin, l'humain et le cosmique

A ce sujet, le paradigme du « *buen vivir* » non seulement rappelle au christianisme l'exigence de cohérence avec ses principes de justice, paix et intégrité de la création, il l'interpelle aussi sur son paradigme sous-jacent implicite, cette mentalité – généralement coloniale – qui est à l'origine de certaines pratiques éthico-religieuses et même de certaines célébrations. Cela pourrait offrir au christianisme et à sa théologie une chance de se repenser de manière créative en revisitant, par exemple, les nouveaux champs de la sensibilité, des langages, du sentir ou des affects qui émergent dans ce nouveau contexte, pariant ainsi en faveur « d'une autre manière de sentir, de comprendre et de vivre la relation entre le divin, l'humain et le cosmique³ ».

Sur ce point, le pape François évoque la « mondialisation de l'indifférence » (EG 54), la « culture du déchet » dans la société actuelle où l'être humain lui-même est considéré comme « un bien

² Josef ESTERMANN, « "Caminar al futuro mirando al pasado". Progreso, desarrollo y vivir bien en perspectiva intercultural », *Cuadernos interculturales Caminar* 7 (2010) 5-18, p. 5.

³ Lucas CERVIÑO, Editorial, revista *Diálogos A. Discurso Teológico y Buen Vivir* 8 (2015) p. 4.

de consommation qu'on peut utiliser et ensuite jeter [...]. Les exclus ne sont pas des « exploités », mais des « déchets », des « restes » (EG 53). À l'intérieur même de l'Église, au cours de l'histoire, des catégories de gens ont été marginalisées, par exemple les indigènes, les Afro-américains, les laïcs, les femmes... Le prêtre indigène mexicain Eléazar Lopez exprime bien cela : « Vivre l'Évangile selon une double appartenance et fidélité a occasionné beaucoup de problèmes lorsqu'il a fallu cohabiter avec des membres non-indigènes de l'Église⁴ ». D'où l'urgence d'abandonner un « christianisme monoculturel et monocorde » pour en retrouver le « contenu transculturel » (EG 117). Face à une telle situation, il est temps de dépasser toute forme de machisme, de cléricalisme ou de discrimination à l'égard de pratiques chrétiennes « autres », riches de savoirs et profondément enracinées dans l'imaginaire populaire. Pour cela, il convient de redécouvrir ce qui vient des périphéries et qui promeut la vie, de globaliser le « *buen vivir* » avec ses traits plus relationnels et communautaires, avec sa spiritualité inclusive.

Le « *buen vivir* » dans le monde andin : des êtres vivants et des personnes en relation avec la totalité du monde

Une juste compréhension du *suma qamaña* et de ses implications dans la vie quotidienne demande d'abord d'en comprendre le sens originel à partir et à l'intérieur du monde andin. On entend par monde « andin », cette diversité de peuples – pas seulement indigènes – dont l'identité s'enracine dans les Andes d'un point de vue historique, social, culturel et spirituel, sans distinction géographique, ethnique ni générationnelle. En effet, les peuples andins sont des peuples bien vivants qui ont su garder à travers les âges des piliers fondamentaux leur ayant permis de « vivre », de traverser, selon leur style propre, les diverses mutations socioculturelles et politiques.

⁴ Eleazar LOPEZ, « América. Diálogo de la Iglesia con el mundo indígena. Flores y espinas », in Juan GORSKI - Roberto TOMICHA (eds.), « *Compartir la diversidad en la Misionología. Cuestiones de lenguaje teológico* ». Segunda Asamblea Mundial de Misionólogos Católicos, Cochabamba: EVD - Instituto de Misionología, 2006, p. 61.

En résumant beaucoup, un tel style ou modèle de vie peut s'exprimer en cinq axiomes : complémentarité, réciprocité, correspondance, intégralité et cyclicité. Un autre principe, à la fois transversal et fondateur dans la cosmovision andine est celui selon lequel tous les éléments de l'univers sont reliés entre eux. Le penseur aymara Fernando Huanacuni peut écrire : « Nos ancêtres ont pu nous transmettre d'âge en âge ces connaissances et ces sagesse parce qu'ils ont appris que tout, dans la vie, est relié et interdépendant. C'est pour cela qu'ils ont pris soin de tout ». Ils sont entrés en relation avec tout car chaque élément de l'environnement est plein de vie et donne la vie. « Tout est habité par la vie : les montagnes vivent, l'eau vit, l'arbre vit. De même que nous sommes capables de penser et sentir, ces éléments naturels eux-aussi peuvent penser et sentir [...]. Tout a de l'importance ; il n'y a pas de petites choses à côté de grandes⁵ ». Il s'agit donc d'un ensemble de relations vitales, de rencontres entre êtres vivants qui génèrent et promeuvent une vie authentique. Cela nous aide à mieux comprendre les racines du « *buen vivir* ».

La relation avant les êtres

Pour user des mots de la philosophie occidentale, nous dirons que « chaque élément de la nature, être vivant ou personne, est en relation avec tous les autres [...] ; tout est, d'une certaine manière, relié, connecté avec tout ». Dans les Andes, l'entité de base de la vie n'est pas l'« être » comme substance, mais la relation. C'est la structure primordiale de la relation qui permet aux êtres d'être constitués, et non pas l'inverse. « Le réel (comme totalité holistique) existe sous le mode d'un ensemble d'êtres et d'événements en interrelation⁶ ».

Dans le monde andin, ce principe relationnel se traduit par la cohabitation, convivialité, harmonieuse des êtres humains dans la communauté (*ayllu*) comme structure et espace générant la vie et intégrant l'ensemble de ce qui l'environne et s'y relie. « Tout fait partie de la communauté : montagne, arbre, rivière, insectes... La

⁵ Fernando HUANACUNI, *Buen vivir-Vivir bien* ; <https://www.youtube.com>.

⁶ Josef ESTERMANN, *Compendio de la filosofía occidental en perspectiva intercultural. Tomo IV: Filosofía contemporánea*, La Paz : ILAMIS-CMMAL-ISEAT, 2011, p. 201; *Ibidem*, *Tomo I: Introducción al pensamiento filosófico*, 2011, p. 290.

dégradation d'une de ses parties signifie la dégradation de l'ensemble⁷ ». Cette attitude permet de s'ouvrir à la vie avec son aspect communautaire, inclusif, ouvert et cosmique, une vie qui ne se réduit pas à la dimension horizontale mais s'ouvre à cette profondeur de sens symbolique et spirituel qu'exprime, comme on le verra plus tard, la notion de *Pacha*. De fait, le caractère relationnel du « *buen vivir* » apparaît à tous les niveaux comme un principe communautaire d'ouverture qui respecte l'ensemble des membres et les envisage toujours comme faisant partie d'un tout, gardant chacun de se limiter à un simple projet individuel.

« *Il appelait frère ou sœur chacune des créatures* »

Cette règle de la vie relationnelle est bien présente dans la tradition chrétienne de souche gréco-romaine, mais d'une manière plus marginale. L'une des grandes figures de cette tradition, François d'Assise (1181-1226), concevait le monde comme une fraternité universelle et inclusive où toutes les créatures sont des sœurs et des frères vivant dans la louange et l'obéissance à l'unique Très-haut Créateur. François disait : « Soyez attachés à toute créature pour l'amour de Dieu », non seulement aux créatures humaines mais à « tous les animaux et bêtes sauvages de la terre⁸ » et à tout ce qui existe car tout est créature vivant sous le regard de bonté du Créateur. François nous invite à une forme d'obéissance (*ob-audire*) comprise comme une écoute profonde, intérieure, joyeuse et avec discernement. Cette écoute est animée par un ardent désir de vivre en pleine harmonie avec la totalité du monde alentour et avec chacune des créatures, car chacune est animée d'une forme d'« esprit » la reliant au Créateur.

C'est pourquoi, comme le dit son biographe Thomas de Celano, François « prêchait aux fleurs en les invitant à louer le Seigneur comme si elles étaient douées de raison ». Un ouvrage récemment découvert affirme la même chose : « Le Saint de Dieu [...] prêchait aux fleurs, aux bois, aux arbres et aux pierres comme s'ils étaient habités de raison ». Un autre auteur va dans le même sens : « Il

⁷ Fernando HUANACUNI, *op. cit.*, cf. <https://www.youtube.com>.

⁸ Francesco D'ASSISI, *Scritti*. Testo latino e traduzione italiana, Padova, EFR, 2002, p. 278, 212.

conversait avec eux (le feu et d'autres créatures) avec une joie intérieure manifeste comme s'il s'agissait d'êtres raisonnables ». Ce postulat de la « raison » – bien entendu très grec et occidental – permettait en quelque sorte au biographe de justifier ce dialogue fraternel, de sujet à sujet, entre François d'Assise et toutes les créatures. Néanmoins, le fondement réel d'une telle communication est certainement la rencontre mystique et spirituelle d'un homme qui a fait l'expérience d'un Créateur, d'un Principe commun et convergent, d'un Père dont toute la création peut être considérée comme fille, permettant ainsi que la fraternité soit reconnue et vécue entre toutes les créatures : « Il appelait frère ou sœur chacune des créatures, reconnaissant par là leur origine unique⁹ ». Sans référence à un tel principe central qui soit source, origine et but de la Vie en plénitude et rende possible toute forme de vie, parler de « *buen vivir* » n'aurait pas de sens.

À l'époque moderne, on découvre avec le jésuite Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) que l'ensemble du monde réel est un agencement cosmique, un tissu universel – une « interrelation de convergence » – constitué de quatre « fils » étroitement entremêlés : le cosmique, l'humain, le christique et le féminin, lesquels subsistent au sein d'une même Christogénèse. Dans le même sens, les évêques d'Asie parlent d'une « théologie de l'harmonie » à partir des thèmes bibliques de Création, d'Alliance, de Peuple de Dieu et surtout de Règne de Dieu qu'ils envisagent comme « symbole de la présence du Dieu puissant et miséricordieux qui apporte le salut à l'univers¹⁰ ».

« *Vivre bien* », ce n'est pas mener une bonne vie tranquille

Récemment, le pape François lit et analyse la réalité du monde en termes d'intégralité, de relation et de lien : un des axes majeurs traversant toute l'encyclique *Laudato si'* est « la conviction que tout est lié dans le monde » (LS 16). Le fait que tout soit lié est une clé de lecture spirituelle pour comprendre « tous les facteurs de la crise mondiale » (LS 137) et ce qui arrive en ce monde : « tout est

⁹ *Vita Prima*, 81 – *Speculum Perfectionis*, 115, in *Fontes Francescani*, Assisi, Ed. Porziuncola, 1995, p. 356-357 ; Jacques DALARUN, « Thome Celanensis vita B. Patris Nostri Francisci », *Analecta Bollantina*, 133 (2015), p. 48, 57.

¹⁰ FABC, *La teologia dell'armonia*, BIRA IV/10, Sukabumi, Indonesia, 1988.

lié » (LS 16, 91, 117, 138, 240), « tout est en relation » (LS 70, 120, 142) ou même « intimement relié » (LS 137, 213). Ce « tout » désigne, d'une part, le juste équilibre entre la protection de la vie, la promotion de la fraternité et de la justice (LS 70), l'amour de la nature et des êtres humains (LS 91), l'attention aux personnes marginalisées ou handicapées (LS 117) et, d'autre part, l'« écologie intégrale » dans toutes ses dimensions humaines et sociales en lien avec tout ce qui compose la planète au plan physico-chimique et biologique (LS 137, 137).

Par conséquent, la relation particulière « entre la nature et la société [...] nous empêche de concevoir la nature comme séparée de nous ou comme un simple cadre de notre vie. Nous sommes inclus en elle, nous en sommes une partie, et nous sommes enchevêtrés avec elle » (LS 139). En effet, « chacun de nous n'est qu'une partie d'un ensemble diversifié et complexe en constante interaction : peuples luttant pour trouver du sens, pour un destin meilleur, pour vivre avec dignité et pour « vivre bien ». En ce sens, « vivre bien » ne signifie pas « mener une bonne vie tranquille¹¹ ». On voit, à l'évidence, que l'expression « vivre bien » comporte une dimension de lutte pour la justice sociale et la dignité humaine.

Tout cela montre la grande proximité qu'il y a entre les apports des peuples indigènes et les propositions chrétiennes – moins nombreuses et peu mises en œuvre – dont la vision est celle d'une réalité où tout converge et s'intègre dans un ensemble en interaction, une vision qui a des incidences à tous les niveaux pour nos engagements quotidiens. Dans l'Église, quelques saints et saintes, ainsi que des prophètes, ont rendu manifeste une telle expérience de relation ouverte et inclusive.

Le « *buen vivir* » comme célébration de la mémoire : revisiter les savoirs ancestraux

Selon la Constitution bolivienne citée plus haut, chaque personne a droit « à la liberté de penser, à vivre sa spiritualité et à pratiquer sa religion et son culte ». Elle a droit aussi « à son identité

¹¹ Pape FRANÇOIS, allocution lors de la Rencontre mondiale des mouvements populaires, à Santa Cruz de la Sierra (Bolivie), 09.07.2015.

culturelle, à sa croyance religieuse, à ses spiritualités, pratiques et coutumes, et à sa propre cosmovision » (art. 21.3 ; 30.2) ; droit encore « à ce que, sans discrimination, soient garanties, enseignées et transmises ces spiritualités dans les centres d'éducation » (cf. art. 86). Concrètement, les peuples indigènes conservent leurs « savoirs, connaissances, valeurs, spiritualités et cosmovisions » (art. 98) exprimés, par exemple, dans la triple formulation andine du *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (ne sois pas paresseux, menteur ni voleur) comme principes éthiques de la cohabitation en société, mais aussi de la communion avec l'ensemble du cosmos.

De son côté, la Constitution de l'Équateur reconnaît « les diverses formes de religiosités et spiritualités » existantes au sein des peuples (Préambule) ; elle garantit le droit des personnes à participer aux « célébrations spirituelles, culturelles, religieuses, linguistiques, politiques et sociales » (art. 66.28). Concrètement, les peuples et nations indigènes ont le droit de « conserver, promouvoir et protéger les lieux rituels et sacrés » (art. 57.12). Ainsi, la dimension sacrée, religieuse et spirituelle, avec ses différents modes d'expression et ses célébrations, représente un élément fondamental que les citoyens ont aujourd'hui à valoriser.

En d'autres termes, il est nécessaire de préserver la mémoire ancestrale des peuples autochtones afin d'y retrouver et recueillir ces expériences et sagesse qui, au fil du temps, leur ont permis de vivre à travers crises et conflits de toutes sortes. Ainsi que l'écrit, Sofía Chipana, théologienne aymara, il est urgent de « se replonger au fond de nos puits pour boire à nos sagesse ancestrales traduites dans les mythes et légendes, les récits encore vivants, les chants qui se perpétuent, les expressions de la danse, les proverbes et lamentations, les anciens tabous et codes de vie, les symboles, allégories et métaphores ainsi que les songes, les cartes et les choses codifiées qui reflètent une nouvelle vision de la vie¹² ». Il nous faut revisiter la spiritualité des femmes aymaras, le fil qui maintient leur vie, c'est-à-dire le *ajayu* (esprit et âme) et la *quamasa* (courage et estime de soi), afin de transformer leur être intérieur et

¹² Sofía CHIPANA QUISPE, *Desafíos y tareas de la teología en la región andina. Desafíos y tareas desde la Teología India*, Jornadas Teológicas Andinas, Bogotá 31.10.2011, en : www.adital.com.br.

relationnel et « d'atteindre le *suma quamaña* tant en ce qui concerne le corps que l'esprit¹³ ».

Entrer en dialogue avec ses propres racines

Ainsi, le « *buen vivir* » est une invitation adressée à chacun, quels que soient son âge, son origine géographique, sa classe sociale ou sa croyance, à entrer en dialogue avec ses propres racines et à se retrouver au plus profond de lui-même et de sa propre histoire, pour redonner vie à ces rêves, désirs, utopies ou projets hérités des ancêtres : prendre soin du cosmos, donner la vie, surmonter les obstacles, transmettre les sagesses aux nouvelles générations... Chacun a beaucoup à apprendre de sa mémoire pour parvenir à l'harmonie totale : se réconcilier avec soi-même, relire son histoire, redécouvrir sa spiritualité, intégrer des modèles de pensée qui promeuvent la vie, sans exclusivisme...

La tradition biblique judéo-chrétienne raconte la création comme bénédiction et salut, la promesse faite à Abraham, la libération d'Égypte, le cheminement du peuple de l'Alliance, le désert comme espace de rencontre avec YHWH, l'entrée en Terre promise et le message prophétique ; autant d'événements qui expriment le sens communautaire d'un peuple toujours prêt à revivre l'Alliance. Pour lui, la célébration de la Pâque est précisément ce temps et cet espace privilégiés pour renouveler cette confiance et cet abandon en YHWH à partir de ses propres racines : « Mon père était un Araméen errant » (Dt 26, 5).

Jésus de Nazareth lui-même invite ses disciples à garder son commandement et à demeurer dans l'amour (Jn 13, 34 ; 15, 10 *ssq* ; 1 Jn 3, 24), à promouvoir une vie digne, une vie en plénitude (Jn 10, 10) dans la rencontre quotidienne avec ceux qui sont proches et avec l'ami ou le prochain qui, chemin faisant, devient un frère ou une sœur. Jésus invite chacun et chacune à revisiter sa mémoire, et tout particulièrement son attitude et sa proximité à l'égard de tant d'exclus pour des raisons sociales, culturelles et religieuses ou pour son sexe, son âge ou son niveau d'instruction, afin de conti-

¹³ Vicenta MAMANI BERNABÉ, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*, Cochabamba, Itinerarios, 2015, p. 139 (cf. p. 124, 135, 137).

nuer à semer ce projet ou rêve humano-cosmique du Règne de Dieu qu'est le « *buen vivir* ». Quand on lutte pour la vie Dieu est glorifié car, comme disait Saint Irénée : « La gloire de Dieu c'est l'homme vivant ». Il est donc nécessaire d'écouter et de discerner « ce que l'Esprit dit aux églises » (Ap 2, 7.11) et de se laisser interpeller par « les signes des temps » (GS 4) : faire de nos célébrations quotidiennes un mémorial pascal où l'Esprit Saint en personne soit « la mémoire vivante de l'Église¹⁴ ». C'est précisément ce souvenir vivant qui pourra permettre à chaque croyant de rester fidèle à Jésus-Christ en évitant d'oublier cette dimension sociale, culturelle et ecclésiale sans laquelle on ne peut célébrer la vie.

Décoloniser les esprits et les savoirs

À ce propos, les évêques d'Amérique latine et des Caraïbes disaient en 2007 : « Dans l'imaginaire collectif, se prolonge jusqu'à aujourd'hui une mentalité coloniale à l'égard des peuples autochtones et afro-américains. Décoloniser les esprits et les savoirs, préserver la mémoire historique, renforcer les relations et espaces interculturels sont donc des conditions nécessaires pour favoriser l'émancipation de ces peuples¹⁵ ».

De son côté, le pape François insistait en 2015 devant des prêtres, des religieux et religieuses, en disant : « Ne tombez pas dans une forme d'Alzheimer spirituel, ne perdez pas la mémoire, et surtout n'oubliez jamais d'où vous venez [...]. N'oublie pas la foi de ta grand-mère et de ta mère. C'est-à-dire n'oublie pas d'où tu viens, n'oublie pas tes racines, ne te considère pas comme un privilégié¹⁶ ». Et il rappelait à tout un pays : « Un peuple qui oublie son passé, son histoire et ses racines n'a pas d'avenir. La mémoire, solidement ancrée dans la justice et débarrassée de tout sentiment de vengeance et de haine, transforme le passé en source d'inspiration pour construire un avenir fait de convivialité et d'harmonie et nous rend conscients du tragique et de l'absurde de la guerre¹⁷ ».

¹⁴ Catéchisme de l'Église catholique (CEC) n° 1099.

¹⁵ *Document d'Aparecida*, quatrième version approuvée le 31.05.2007, n° 96.

¹⁶ Pape FRANÇOIS, au Sanctuaire national d'El Quinche, Quito, le 08.07.2015.

¹⁷ Pape FRANÇOIS, discours aux autorités civiles, Asunción, le 10.07.2015.

Quelque chose de grave s'est produit lors de l'évangélisation de ce continent : cela s'est déroulé non seulement dans un contexte de colonisation politico-économique mais aussi d'invasion et de destruction symbolique et spirituelle des racines ancestrales. Ainsi est apparu et s'est diffusé un christianisme colonial à l'intérieur duquel l'ensemble des fidèles avaient perdu jusqu'à leur propre mémoire, leurs propres valeurs, repères et richesses spirituelles. Un événement grave s'est produit, mais quelque chose a été sauvé, profondément ancré dans l'âme des héritiers actuels, que nous appelons « *buen vivir* » ; sauvé par les luttes organisées d'autochtones, par des organisations sociales, par de simples chrétiens ainsi que, avec des hauts et des bas, par les responsables de l'Église catholique. Ainsi est apparue la théologie amérindienne-chrétienne qui cherche à relire, à élaborer et à promouvoir un christianisme à partir des racines, sagesses et spiritualités ancestrales. En bref, une théologie du « *buen vivir* ».

Le « *buen vivir* » dans sa dimension spirituelle : le symbole de la *Pacha*

« En des temps immémoriaux, des montagnes se sont soulevées, des fleuves ont avancé, des lacs se sont formés. [...] Nous peuplons cette Terre-Mère sacrée avec la grande variété de nos visages, réalisant par là la grande diversité des choses et la nôtre propre en tant que personnes et cultures ». Cet extrait de la Constitution bolivienne déjà évoquée souligne le caractère « sacré » de la Terre-Mère ou, en langue aymara-quechua, la *Pacha Mama* comprise comme manifestation spirituelle de la Vie même qui se révèle dans la création.

Dans la même ligne, Huanacuni écrit : « Le concept de vie bonne relève d'une conception non seulement philosophique, mais aussi spirituelle. Nos anciens considèrent que tout est sacré et qu'il ne faut jamais l'oublier. [...] Les montagnes sont des ancêtres qui nous protègent, nous inspirent et nous nourrissent. La Terre- Mère est vivante, elle nous embrasse et nous sommes ses enfants [...]. Nous sommes les fils du Cosmos-Père, les fils de la Terre-Mère¹⁸ ».

¹⁸ Fernando HUANACUNI, *op. cit.* <https://www.youtube.com>.

Pour sa part, Vicenta Mamani affirme : « Pour nous, cette Pacha, l'univers, la nature, la Pacha Mama, est notre Grande Maison. Elle est le Temple de Dieu et ainsi, la Pacha Mama est notre mère nourricière¹⁹ ». À propos du terme de Pacha Mama, un missionnaire chez les Aymaras écrivait en 1612 : « La terre qui donne le pain était vénérée par les anciens comme nourricière. Ils disaient donc *Pachamama wawamaja* : Oh Terre ! Je serai ton fils ; accueille-moi, prends-moi²⁰ ». De tout cela ressortent deux idées majeures sur le sens du « *buen vivir* ».

Une communauté humaine et cosmique

En premier lieu, tout ce qui existe possède la vie, comme le rappelle Vicenta Mamani : « Tout ce qui existe dans la nature possède la vie, possède l'esprit et donc, nous sommes tous des frères et sœurs de la nature ou bien, si l'on veut, des fils et des filles de la nature. [...] Nous sommes une partie de ces êtres qui existent en tant que sujets au sein de la nature. Nous sommes reliés aux biens de la nature en tant que sujets, dans une relation de sujet à sujet²¹ ». Comme on l'a dit, l'être humain n'est pas le maître de la vie ; mais il porte la grande responsabilité de protéger cette vie qui s'entremêle avec celle de l'environnement : animaux, terre, eaux, rochers et vents... Selon l'esprit du « *buen vivir* », « la terre n'appartient pas à l'homme mais c'est l'homme qui appartient à la terre », un être humain « conçu comme une ramification de plus dans le grand tissu de la vie [...] où se maintient l'intégrité de la création, du cosmos²² ».

En second lieu, tout ce qui est subsiste dans la Pacha, génératrice de Vie. En reprenant les mots de Calixto Quispe, la Pacha est « l'éternel mystère, le nid protecteur à l'intérieur duquel nous savons que nous existons dans l'univers cosmique vital [...], nid

¹⁹ Religión digital, 28.01.2016, en : <http://www.periodistadigital.com>.

²⁰ Ludovico BERTONIO [1612], *Vocabulario de la lengua aymara*, Juli, Compagnie de Jésus ; version digitale par l'Institut des langues et littératures andines et amazoniennes (ILLA-A), La Paz, 2011, p. 420.

²¹ Religión digital, 28.01.2016 ; cf. *supra*.

²² Sofía CHIPANA, *Una lectura teológico-pastoral de la justicia, paz e integridad de la creación desde una "perspectiva bíblica del Buen Vivir"*, Seminario JPIC-CLAR, Lima 3-5.11.2014; texte inédit.

d'or et d'argent aux dimensions illimitées et aux multiples manifestations [...], la grande maison et le nid de vie où l'esprit nous fait vivre en harmonie [...], nid des esprits protecteurs [...] aux dimensions infinies, bien au-delà de l'espace et du temps²³ ». De toute façon, Pacha est un terme polysémique où convergent le sacré, le symbolique, le religieux et le spirituel. Pacha, est à la fois, communauté humaine et cosmique, présence et absence, quête et rencontre... Pacha imprègne toute l'existence pour constamment favoriser la vie. Des expressions telles que mystère, nid, cosmos, harmonie, esprit, temps, espace, etc., peuvent donc nous aider à saisir le sens de ce terme ; mais, au-delà d'une simple compréhension, ce dont il est question c'est de rencontre personnelle, d'expérience, de convivialité avec ce Mystère de vie.

Lire la réalité avec une clé trinitaire

Tout ce que nous avons dit de cette expérience de rencontre et de communion avec ce Mystère de vie, ou Symbole ultime, que représente la Pacha rejoint en grande partie le Symbole par excellence du christianisme : le Mystère de la Trinité. En d'autres termes, un point de convergence entre la tradition indigène amérindienne – andine en particulier – et la tradition chrétienne apparaît dans l'expérience mystique et spirituelle du Dieu Un et Trine, ou Trois en Un. En effet, le mystère de la Trinité « est le mystère central de la foi et de la vie chrétienne. Il est le mystère de Dieu en lui-même. Il est donc la source de tous les autres mystères de la foi, lumière qui les illumine » (CEC n° 234).

Déjà les Pères de l'Église voyaient la Trinité comme périchorèse, (interpénétration mutuelle des personnes de la Trinité) ou circum-incession (posture statique et extatique de chaque personne face aux autres). La théologie contemporaine la voit comme communion de trois personnes divines, famille ; Mystère absolu, ineffable et insondable, « interpénétration permanente [...], corrélation éternelle et don de soi sans limites » entre personnes divines²⁴ ; selon une vision « cosmothéandrique » et interdépendante de

²³ Calixto QUISPE HUANCA et al., *Pacha*, Espiritualidades originarias 1, Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2007, p. 8-11.

²⁴ L. BOFF, *La trinité, la sociedad y la liberación*, Madrid: Paulinas, 1987², p. 11.

l'ensemble Dieu-Homme-Cosmos, c'est aussi la « structure ultime du Réel [...], fondamentalement relationnelle, entre trois pôles distincts mais inséparables²⁵ ». Au niveau anthropologique, il convient de rappeler que l'être humain « ne se conçoit pas comme une substance d'abord séparée, et appelée à entrer par la suite en relation avec Dieu, mais comme étant constitué par cette relation elle-même²⁶ ».

À la suite de saint Bonaventure, le pape François affirme que « toute la réalité contient en son sein une marque proprement trinitaire. [...] Toute créature porte en soi une structure proprement trinitaire, si réelle qu'elle pourrait être spontanément contemplée si le regard de l'être humain n'était pas limité, obscur et fragile ». Ainsi, le défi actuel est d'« essayer de lire la réalité avec une clé trinitaire » (LS 239). Il s'agit donc de revisiter la tradition chrétienne en termes de périchorèse et de relation. C'est ce que propose précisément le « *buen vivir* ».

Pour conclure, disons que l'expérience indigène du *suma quamaña / sumaj kawsay* est, pour le christianisme, une invitation pratique à repenser le Mystère trinitaire à partir de quelques réalités ou attitudes clés vécues par les deux traditions et que nous résumons ici. Tout d'abord, le caractère central de la Vie, accueillie comme salut pour toutes et tous. Puis, la convivialité et l'hospitalité à l'égard de tout ce qui existe dans le cosmos, comme manière d'aller à la rencontre de la nature, de s'ouvrir à la biodiversité et d'en prendre soin. Ensuite, l'engagement éthique et politique, comme spiritualité autocritique qui scrute les signes des temps. Enfin, la célébration commémorative, comme manière de revisiter en permanence ses propres principes ou mythes fondateurs qui sont porteurs de vie et de salut.

Roberto TOMICHÁ CHARUPÁ

²⁵ Raimundo PANIKKAR, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid, San Pablo, 1994, p. 28.

²⁶ G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Homenaje a Karl Rahner (1904-2004), Salamanca, Secretariado trinitario, 2004, p. 58.

Richesse prophétique du « buen vivir »

***Réflexions à partir de la rencontre
avec les Awajúns et les Wampis du Pérou***

Birgit WEILER

Théologienne allemande, religieuse de la Mission Médicale, Sœur Birgit Weiler enseigne depuis 1995 à l'Université Antonio Ruiz de Montoya, à Lima du Pérou. Depuis cinq ans, elle participe à la pastorale, en zone forestière, du Vicariat apostolique de Jaén et à la Commission d'action sociale. Ses domaines d'étude et d'activité sont les théologies indigènes, la théologie interculturelle et de la création, la pastorale écologique et la relation entre Église et société. Cet article est traduit de l'espagnol.

Depuis plusieurs années, je suis en contact avec les peuples indigènes awajún et wampis d'Amazonie péruvienne. Les réflexions qui suivent sont élaborées à partir de mon expérience au sein d'une Église locale engagée dans le dialogue interculturel et interreligieux avec ces peuples, dialogue qui prend place à l'intérieur d'une pratique de solidarité visant à atteindre un « *buen vivir* », une « vie bonne¹ ». Dans cet article, seront brièvement présentés certains aspects spécifiques de la conception du *Tajimat pujut* (« *buen vivir* ») propre à ces deux peuples ainsi que ses potentialités en vue d'une sauvegarde de la terre incluant tout le monde. Nous examinerons aussi les grandes disparités de pouvoir, avec les défis que cela pose aux peuples awajún et wampis dans leur recherche du « *buen vivir* », avec aussi les interpellations qui, dans un tel contexte, sont adressées à l'Église et à sa mission.

¹ Une première version de cet article a été présentée oralement au Deuxième Congrès de théologien(ne)s latino-américain(e)s et allemand(e)s, du 28 au 31 mars 2016, à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Buenos Aires : « Espaces de paix. Signes des temps et récits de femmes ».

Tout d'abord, quelques données de base sur ces deux peuples. Les Wampis et la plupart des Awajúns vivent au Nord du Pérou, tout près de la frontière avec l'Équateur, dans la région appelée « Terre des cinq fleuves ». Ce territoire fait partie du Vicariat apostolique Saint-François-Xavier (Jaén). Dans cette zone de l'Amazonie, la population awajún représente environ 50 000 personnes ; les Wampis, quant à eux, sont environ 10 000. Avec les Shuars de l'Équateur, les Achuars et les Shiwiars, ces deux peuples constituent le groupe ethnolinguistique des Jivaros, l'un des plus importants de toute l'Amazonie.

La vision du *Tajimat pujut* ou « *buen vivir* »

Comme on le sait, un grand nombre de peuples indigènes d'Amérique latine partagent cette conception du « *buen vivir* ». Pour l'essentiel, elle est à peu près la même chez tous ces peuples. Mais certaines différences montrent bien que ces visions du « *buen vivir* » sont toujours l'expression d'une culture, d'une langue et d'une histoire propres et qu'elles sont liées à un contexte sociopolitique et écologique particulier. Elles s'appuient sur des cosmovisions, traditions et valeurs proprement indigènes, et non pas coloniales. Il est important de le souligner. En effet, grâce à leur vision du « *buen vivir* », c'est par une parole qui leur est propre que ces peuples contribuent au débat public sur les diverses conceptions du développement et du progrès. Ils expriment ce qui, selon eux, permet une cohabitation satisfaisante et respectueuse tant entre personnes et entre groupes humains que par rapport à la terre.

À travers les visions du « *buen vivir* » des peuples indigènes en général, et des Wampis et Awajúns en particulier, s'exprime une grande sagesse de vie. Ce n'est pas une conception du monde fermée sur elle-même ; c'est au contraire le fruit de mutations culturelles permanentes. C'est un horizon de vie, un idéal communautaire vers lequel chacun se doit de cheminer à un moment ou à un autre. C'est pourquoi on peut dire qu'il s'agit d'un « bien vivre-ensemble » (*buen con-vivir*). Dans la pensée des peuples indigènes, le « *buen vivir* » n'est pas une sorte de « plan directeur » précis dictant chaque démarche pratique de la vie, mais une vision dynamique en perpétuelle évolution. Il jaillit d'un désir profond

de grandir ensemble en humanité². Il se renouvelle sans cesse en réponse à des contextes changeants, interprétant les signes des temps, entrant en dialogue avec d'autres peuples indigènes tout comme avec des populations non-indigènes.

En partageant la vie des peuples wampis et awajún, je me suis aperçue qu'ils ont une grande ouverture d'esprit leur permettant d'enrichir leur vision du « *buen vivir* » à travers un dialogue et une interaction avec d'autres populations. Le *Tajimat pujut* recèle une force de renouvellement qui porte les personnes à ne pas se laisser enfermer dans une situation donnée, avec son lot d'injustices et tout ce qui menace une vie pleine et décente ; elle les porte au contraire à croire qu'« un autre monde est possible » et à se mettre en route. Le pape François le disait dans ses homélies au Chiapas : « dans la mémoire collective de beaucoup de nos peuples sont inscrits ce désir et cette attente d'une terre et d'un temps où le mépris sera remplacé par la fraternité, l'injustice vaincue par la solidarité, et où la paix fera taire la violence³ ».

Une force mobilisatrice

Peut-être qu'au lieu d'une « u-topie » (au sens de non-réalité ou de réalité non-tangible), il conviendrait plutôt de parler d'un « réalisme magique ». On peut y repérer d'importants points communs avec la tradition biblique des visions prophétiques du salut. En effet, les prophètes annoncent au peuple un avenir à travers des visions, inspirées par Dieu lui-même, qui sont porteuses d'une force et d'un élan. Elles motivent les personnes à se mobiliser ensemble dans l'accueil et la réalisation de la promesse offerte par Dieu. Elles sont ainsi à l'origine d'une nouvelle praxis historique.

Les Awajúns et les Wampis savent que la réalisation du « *buen vivir* » requiert un sentiment d'appartenance communautaire et une solidarité réciproque qui soient aussi en lien avec la nature. Il

² Voir Paulo SUESS, « Dos claves que sustentan el sueño del Buen Vivir », 2013, in : <http://www.vidanueva.co/2013/11/17/dos-claves-que-sustentan-el-sueno-del-buen-vivir> ; Margot BREMER, « ¿Qué es el Buen Vivir? », 2016, in : <http://conapi.org.py/interna.php?id=187>.

³ Pape FRANÇOIS, homélie de la messe à San Cristobal (Chiapas, Mexique) avec des communautés indigènes locales, le 15 février 2016.

faut savoir valoriser la diversité et une participation de tous qui soit active, généreuse, (« ne sois pas mesquin ») et respectueuse. Cela exige un véritable travail personnel et communautaire pour prendre conscience des mauvaises attitudes et initiatives qui contrarient le « *buen vivir* », et ainsi rendre la conversion effective. C'est seulement en communauté que l'individu peut pleinement grandir. Il s'agit de chercher sans cesse, dans les multiples dimensions de l'existence, à générer un équilibre de vie en sorte que tout soit orienté vers « une vie en plénitude⁴ ».

Pour les Wampis et les Awajúns, le « *buen vivir* » reste étranger au désir futile de posséder et de consommer toujours plus. Son objectif est plutôt une vie simple et digne. Cela implique d'avoir accès à un minimum de services en matière de santé, d'éducation et de moyens de communication. Le « *buen vivir* » embrasse aussi la dimension spirituelle de la vie, dimension étroitement liée à la cosmovision de ces deux peuples.

La cosmovision indigène : tout est lié

Comme beaucoup d'autres peuples indigènes de la forêt, les Awajúns et les Wampis ont aussi une vision globale et intégrée du monde. Ils envisagent le cosmos comme un tissu étroit de relations où les différentes composantes sont en interaction constante. L'être humain n'est pas le seul à agir ; c'est aussi le cas pour chacun des êtres vivants, jusqu'aux plus petits et jusqu'à ceux qui, apparemment, sont les plus insignifiants. Il peut être intéressant de rappeler ici qu'en physique moderne, comme le dit J. Rosenau, « le schéma classique de séparation entre sujet et objet, dans la relation entre l'homme et la nature, est dépassé en faveur d'une prise en compte de l'ensemble des relations et interactions qui englobent la matière et l'esprit, l'environnement et l'histoire ».

Dans les cosmovisions indigènes, les relations se caractérisent par l'interdépendance. L'être humain y joue son propre rôle. Dans ce tissu de relations dont l'homme est partie intégrante, « les liens ne concernent pas seulement l'humanité mais tous les autres êtres

⁴ Paulo SUESS, *op. cit.*, p. 2.

vivants de la nature⁵ ». Le leader awajún Santiago Manuin l'exprime ainsi : « La forêt nous aide à vivre si nous savons en prendre soin⁶. » Il y a une conscience très forte de dépendre de la terre et donc, de devoir faire preuve de modération, de ne pas la dégrader. Pour les Wampis et des Awajúns, le « *buen vivir* » ne peut se réaliser que si l'on apprend à veiller au nécessaire équilibre des relations avec les autres êtres vivants, avec la terre. C'est une cosmovision profondément relationnelle. Pour les Awajúns, l'existence se vit en lien avec tous les autres êtres vivants, humains ou non, en lien avec la terre et le terroir. À leur sens, la société n'englobe pas seulement hommes et femmes mais tout ce qui vit dans la nature. Nous pourrions apprendre de ces peuples à « vivre en socio-nature » selon l'expression de Guillermo Delgado⁷.

En Amazonie, on constate que beaucoup de projets de développement lancés par l'État ont échoué. En vivant avec les gens, on voit bien qu'une des raisons principales de ces échecs répétés vient du fait que, pour eux, le plus important n'est pas de gagner beaucoup en peu de temps par un travail rémunéré ; l'important c'est de pouvoir tirer profit de ce travail avec d'autres et de garder un équilibre entre le temps du labeur et le temps de gratuité. C'est un peu l'équivalent de ce que nous appelons la « qualité de la vie ». Il convient de souligner que, pour les peuples indigènes, être cohérent et persévérant dans l'exercice du « *buen vivir* » représente un combat quotidien face à l'influence croissante de la culture consumériste, du gain à tout prix et de l'individualisme exacerbé.

Relations entre hommes et femmes et art du consensus

Le « *buen vivir* », c'est aussi un encouragement permanent à tisser des relations plus équitables entre hommes et femmes et à renforcer la participation de ces dernières à la gouvernance de leurs

⁵ Programa de Cooperación Hispano Peruano y Agencia Española de Cooperación Internacional para el desarrollo (eds.), *Articulando la Amazonía. Una mirada al mundo rural amazónico*, Lima, Finishing SAC, 2012, p. 96.

⁶ Interview de Santiago Manuin le 18 février 2015 à Chiriaco (Pérou).

⁷ G. DELGADO, « Suma Qamaña – Sumaq Kawsay, vivir en sacionatura », in : S. Varese, F. Apffel-Marglin, R. Rumrill, (eds.), *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*. Lima, IGWIA, 2013, p. 83.

communautés, des municipalités et des instances régionales où se discutent les divers projets de développement. La contribution des femmes, avec leur vision du « *buen vivir* », est fondamentale. Il y a eu, depuis quelque temps, des progrès significatifs dans ce domaine. Mais reste le défi de rendre plus visible encore la contribution des femmes wampis et awajún. Ces apports ne se limitent pas au seul domaine économique car les femmes sont « créatrices, porteuses et transmettrices de connaissances, de valeurs et de savoir-faire irremplaçables et riches d'un très grand potentiel pour le développement de la biodiversité et de l'Amazonie⁸ ».

Ce que les Awajúns appellent l'*amtugdayatmu* représente un autre aspect important du « *buen vivir* ». Il s'agit de la recherche persévérante d'une compréhension mutuelle par un effort constant de dialogue. C'est pourquoi, au sein des familles et des communautés, une bonne partie de l'éducation consiste à susciter chez les jeunes cette capacité d'écoute attentive pour comprendre la position des autres. À ce sujet, une dirigeante awajun dit que l'*amtugdayatmu* est le contraire de « je te parle et tu me parles ; mais, en fin de compte, nous ne nous comprenons pas⁹ » ; c'est plutôt une exigence de disponibilité permanente à chercher un consensus. Dans la culture awajún et wampis, le dialogue ouvert et patient, ce qui inclut débats et controverses sur la voie du consensus, est un élément indispensable du « *buen vivir* » au sein des familles, des communautés et du peuple dans son ensemble.

L'importance primordiale du « territoire »

Pour les peuples indigènes en général, et les peuples d'Amazonie en particulier, le « *buen vivir* » est intimement lié à la notion de territoire. L'Association interethnique pour le développement de la forêt péruvienne (*Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* - AIDSESP), qui regroupe la majorité des organisations indigènes de l'Amazonie péruvienne et peut être considérée

⁸ TERRA NUOVA (ONG), *Tajimat Pujut. Para tener un buen vivir, las mujeres y los hombres sí podemos decidir. Un estudio sobre la participación de las mujeres awajún en el desarrollo local*. Lima, Fondo Italo Peruano, 2010, p. 110.

⁹ *Ibidem*, p. 163.

comme leur « organisation porte-parole », affirme que le territoire est un « vaste concept lié à la notion d'intégralité, envisagée comme un bien de la collectivité en interdépendance avec la nature¹⁰ ». Un leader awajún le fait bien voir en disant : « Dans notre cosmovision, si nous n'avons pas de territoire, il ne nous sera pas possible de vivre. Un élément fondamental de notre développement est le territoire où nous trouvons l'eau, la forêt et beaucoup d'autres ressources dont nous tirons parti et qui sont primordiales pour la subsistance des humains¹¹. » C'est pourquoi, le territoire est « l'axe autour duquel s'articulent les revendications en matière de droits politiques, économiques, sociaux et culturels¹² ». La défense du territoire est un enjeu vital et collectif. C'est une réalité incontournable dans la perspective du « *buen vivir* ». À l'heure actuelle, le territoire des peuples awajún et wampis est fortement touché par les activités croissantes d'entreprises pratiquant de nouvelles formes d'« extractivisme ».

Nouvelles formes d'exploitation extractive et destruction croissante de l'Amazonie

Ces nouvelles industries extractives ont aujourd'hui pour but l'exploitation maximale des ressources naturelles renouvelables et non renouvelables en vue de l'exportation. Dans ce domaine, ce que vivent les Wampis et les Awajúns est représentatif de l'expérience de beaucoup d'autres peuples indigènes et afro-américains et de nombreuses communautés paysannes d'Amérique latine. L'État péruvien a attribué à différentes compagnies nationales et multinationales des concessions en vue de la prospection et de l'exploitation de minerais, d'or surtout, mais aussi de pétrole et de gaz naturel, et cela sur un lot de terre très vaste, le lot 116. Celui-ci recouvre en grande partie le territoire ancestral de ces deux peuples indigènes. À cela s'ajoutent des projets de monocultures, de palmier à huile par exemple en vue de l'agro-business ; ou encore de grands projets d'infrastructures, comme par exemple la construction de nouvelles routes traversant la forêt

¹⁰ Cité par TERRA NUOVA, *op. cit.* p. 105.

¹¹ Interview d'Oscar CHINKÚN par B. WEILER.

¹² TERRA NUOVA, *op. cit.* p. 106.

tropicale et de nouvelles centrales hydroélectriques pour alimenter les activités d'extraction. L'État n'a préalablement ni consulté ni informé les peuples wampis et awajún de ces projets, bien qu'il ait signé la Convention 169 qui prescrit une telle consultation.

Tout cela a généré des tensions et des conflits importants entre ces peuples et l'État, ainsi qu'avec les compagnies qui ont l'appui des pouvoirs publics. Comme dans bien d'autres cas ailleurs, on constate qu'à la base de ces affrontements sociaux et environnementaux il y a cette conception (unilinéaire et néolibérale) du « progrès » et du « développement » que veulent imposer aux peuples indigènes les pouvoirs publics et les entreprises en question. L'AIDSESEP critique vivement cette vision des choses en soulignant qu'en Amérique Latine, depuis les années soixante-dix, « les notions de développement et de progrès sont étroitement liées à celles de modernisation. [...] La modernisation a toujours signifié l'adoption du modèle de vie occidental. À l'inverse, tout type de société tendant à conserver ses valeurs culturelles et ses formes de vie non commerciales était considéré comme attardé, enfermé dans des traditions et opposé au changement¹³ ».

Résister à une conception unique du développement

Les peuples indigènes s'opposent à cette attitude néocoloniale, à ce type de relations inéquitables, à un tel manque de respect à leur égard et à un tel mépris de leurs droits. Leur conception du « *buen vivir* » les amène à résister à cette vision unilinéaire de la croissance, du développement et du progrès. Pour eux, il est nécessaire de décoloniser les relations, les savoirs et les modes de pensée afin de progresser résolument vers une cohabitation entre les cultures. Ces peuples dénoncent les pratiques de corruption visant à manipuler les responsables indigènes de communautés et d'organisations pour qu'ils facilitent l'implantation des entreprises sur leur territoire ; ces pratiques ont pour effet de générer des conflits entre les communautés et à l'intérieur de celles-ci. Tout cela porte atteinte au « *buen vivir* » et compromet la paix sociale. Cela se passe aussi avec les exploitations minières illégales.

¹³ Cité par TERRA NUOVA, *op. cit.* p. 104.

Les activités d'extraction ont de multiples impacts dévastateurs en Amazonie. Ainsi que le montrent de récentes études scientifiques, les écosystèmes amazoniens ne pourront y résister longtemps. Le plus grand système vivant de la planète est en danger : il renferme 20% de réserves d'eau douce disponibles (en dehors des ensembles glaciaires) et contient 34% des réserves forestières mondiales. La diversité biologique de ses écosystèmes est la plus riche au monde. L'Amazonie est facteur de stabilisation du climat à l'échelle régionale et mondiale ; son rôle est essentiel en matière de limitation des dégâts dus à l'augmentation des gaz à effet de serre et au réchauffement planétaire. Elle héberge quelque 390 peuples indigènes ainsi que beaucoup de communautés riveraines, d'agriculteurs et de populations diverses. Les répercussions de ces activités d'extraction intensives mettent en danger non seulement le plus grand écosystème du monde qu'est l'Amazonie, mais aussi la vie et la santé des peuples qui y vivent.

Leur conception du « *buen vivir* » inspire nombre de communautés awajún et wampis à s'opposer à cet « extractivisme » qui ne vise qu'à réaliser un profit maximal à court terme sans en envisager les conséquences négatives à moyen et à long terme. Face aux États, elles revendiquent leurs droits à être associées aux décisions touchant ces projets de développement sur leurs territoires, projets ayant un fort impact sur leur vie et sur les écosystèmes de la région. Ces communautés sont en outre très préoccupées par la pratique croissante de la traite des femmes, en particulier des jeunes femmes indigènes.

Quelques considérations conclusives

Face à la crise sociale, économique et écologique et à la situation extrêmement préoccupante de la terre, notre maison commune, les peuples indigènes qui restent à la périphérie des lieux de pouvoir nous ouvrent, avec leur vision du « *buen vivir* », de nouveaux horizons. Le pape François nous rappelle que ces peuples « ont beaucoup à nous enseigner ainsi qu'à l'humanité¹⁴ ». Nous avons besoin de leur « éco-sophie » (*oiko-sophia*) pour mener à bien une

¹⁴ Pape FRANÇOIS, homélie de la messe à San Cristobal... voir note 3.

nécessaire « révolution culturelle » (LS 114), c'est-à-dire une transformation profonde de nos sociétés. Il est urgent d'amorcer un changement radical dans notre style de vie, notre manière de comprendre et de vivre l'économie, le « progrès » et le « développement ». Le modèle actuel nous mène à une impasse. En effet, la voie néolibérale de l'économie, prédominante dans notre monde, contribue largement à la dégradation sociale et environnementale. Bien que les perspectives du « *buen vivir* » soient nées en contexte rural, elles sont porteuses d'inspirations précieuses et d'interpellations pertinentes dans d'autres situations.

Il y a d'importants points de convergence entre le « *buen vivir* » et la foi chrétienne. Je voudrais en esquisser quelques uns qui apparaissent dans un contexte de dialogue interreligieux et interculturel. Un tel dialogue amène à une relecture de nos sources théologiques et spirituelles et montre que tant le « *buen vivir* » que le Règne de Dieu nous orientent vers une vie en plénitude pour tous et pas seulement pour quelques-uns. Il nous fait prendre mieux conscience que « tout est relié ». La vision et le mode de vie propres au « *buen vivir* », d'une part, et la foi chrétienne, d'autre part, sont tous deux profondément relationnels.

C'est à partir d'un tel constat que *Laudato si'* affirme : « il n'y a pas deux crises séparées, [...] mais une seule et complexe crise socio-environnementale. Les possibilités de solution requièrent une approche intégrale [...] » (LS 139). Il est important de dépasser la conception instrumentaliste des autres créatures vivantes selon laquelle seule compte leur utilité pour l'homme. Une telle vision reste aveugle sur la valeur propre des autres êtres vivants.

Sauver la mémoire des peuples

Le dialogue que nous évoquons joue un rôle décisif pour garder vive la mémoire de l'engagement historique pris par l'Église latino-américaine à Aparecida (2007) : accompagner « les peuples indigènes et autochtones dans le sens d'un affermissement de leurs identités et organisations propres, d'une défense de leur territoire, d'une éducation interculturelle bilingue et d'une défense de leurs droits » (*Document d'Aparecida* - DA 530). Cela implique un engagement pour qu'une pleine citoyenneté de ces peuples soit

reconnue au sein de la société et de l'Église. Cela suppose aussi de « décoloniser les esprits et les savoirs, de sauver la mémoire de ces peuples et de renforcer les relations et les espaces interculturels » (DA 96). Tout cela relève du « *buen vivir* » dans l'Église.

Comme « acteur mondial », l'Église universelle est présente dans les différents pays aux niveaux à la fois micro, méso et macro. C'est pourquoi elle a mission de faire advenir, avec les peuples indigènes et d'autres acteurs de la société civile, une plus grande prise de conscience de l'importance de l'Amazonie pour toute l'humanité (voir DA 475). En tant que chrétiens, nous ne pouvons rester indifférents face à la dégradation croissante de l'Amazonie. Cela revêt des enjeux majeurs : la justice climatique, la justice dans l'exploitation commerciale des ressources naturelles – ce qui implique d'en signaler les coûts sociaux, écologiques et culturels élevés – et une transition vers une option alternative aux activités extractives intensives¹⁵ et à un développement destructeur.

Pour l'avenir de l'humanité et de la terre, il va être essentiel d'instaurer des échanges en vue d'explorer les possibles liens entre les conceptions et mises en œuvre du « *buen vivir* » et celles du développement durable. Pour éviter, entre ces deux termes, une confusion qui les viderait de leur contenu propre, il est nécessaire d'établir des critères communs permettant de distinguer entre ce que l'on peut, à bon droit, appeler « *buen vivir* » et ce qui relève du « développement durable ».

Birgit WEILER

¹⁵ E. Gudynas, l'un des principaux chercheurs jugeant cette transition nécessaire, souligne : « Le programme de transition ne signifie pas qu'il faille interdire l'extraction de ressources naturelles ni que l'environnement soit intouchable. Sa visée est de mettre à profit les ressources qui seraient vraiment indispensables à la qualité de vie des personnes et de garantir des procédés d'exploitation respectueux de la nature. » Eduardo GUDYNAS, « Hay vida después del extractivismo ». Dans : OXFAM (ed.), *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe anual 2011/2012*. Lima, 2012, p. 47.

Redéfinir le progrès

De toute manière, si dans certains cas le développement durable entraînera de nouvelles formes de croissance, dans d'autres cas, face à l'accroissement vorace et irresponsable produit durant de nombreuses décennies, il faudra penser aussi à marquer une pause en mettant certaines limites raisonnables, voire à retourner en arrière avant qu'il ne soit trop tard. Nous savons que le comportement de ceux qui consomment et détruisent toujours davantage n'est pas soutenable, tandis que d'autres ne peuvent pas vivre conformément à leur dignité humaine. C'est pourquoi l'heure est venue d'accepter une certaine décroissance dans quelques parties du monde, mettant à disposition des ressources pour une saine croissance en d'autres parties. [...]

Il ne suffit pas de concilier, en un juste milieu, la protection de la nature et le profit financier, ou la préservation de l'environnement et le progrès. Sur ces questions, les justes milieux retardent seulement un peu l'effondrement. Il s'agit simplement de redéfinir le progrès. Un développement technologique et économique qui ne laisse pas un monde meilleur et une qualité de vie intégralement supérieure ne peut pas être considéré comme un progrès.

D'autre part, la qualité réelle de la vie des personnes diminue souvent – à cause de la détérioration de l'environnement, de la mauvaise qualité des produits alimentaires eux-mêmes ou de l'épuisement de certaines ressources – dans un contexte de croissance économique. Dans ce cadre, le discours de la croissance durable devient souvent un moyen de distraction et de justification qui enferment les valeurs du discours écologique dans la logique des finances et de la technocratie ; la responsabilité sociale et environnementale des entreprises se réduit d'ordinaire à une série d'actions de marketing et d'image.

Pape François

Laudato si' (2015) n° 193, 194

L'économie dans Laudato si'

Yves BERTHELOT

Économiste, Yves Berthelot a rejoint la Conférence des Nations Unies sur le commerce et le développement (CNUCED) en 1985. De 1993 à 2000, il a été Sous-secrétaire général de l'ONU. Il est aussi ancien président de Développement et Civilisations Lebreton-Lrfed (DCLI).

Dans une démarche très rationnelle, *Laudato si'* dénonce des comportements et des situations intolérables, en recherche les causes et fait des propositions pour les corriger ou les éradiquer. L'encyclique aborde tour à tour ces questions sous l'angle de la spiritualité, de l'éthique, du politique, du social ou de l'économie. C'est sur ce dernier terrain que se place cet article en donnant à l'économie l'objectif de créer les conditions propres au « développement de tout l'homme et de tous les hommes », comme le demandait *Populorum progressio* il y a cinquante ans.

L'encyclique dénonce l'aggravation des inégalités, la dégradation de l'environnement, la destruction de la biodiversité, la détérioration de la qualité de vie, les dérives qu'entraînent l'appât du gain (trafics de drogue et d'êtres humains, esclavage, ventes d'organes) et la passivité devant ces maux. Elle en voit les causes dans l'excès de pouvoir de la finance, dans la soumission aux choix du marché bien que celui-ci soit incapable de prendre en compte les conséquences à long terme de ses choix, dans les abus du droit de propriété, dans une recherche technologique trop dépendante du profit qu'elle peut générer, dans un modèle de croissance et de

consommation qui n'est pas durable, qui ignore les interdépendances entre l'économique, le social et l'environnement et qui n'améliore pas la qualité de vie de tous. La faiblesse des institutions internationales, la pusillanimité des gouvernements et l'enracinement des habitudes appellent à une conversion de chacun pour changer de modèle.

Dans cette énumération de causes, se mêlent celles qui relèvent du mauvais usage des instruments de l'économie, celles qui relèvent d'abus, faute de respect d'autrui ou faute de règles pour les empêcher, et celles qui relèvent des pratiques que l'on n'ose réformer ou des finalités que l'on ne veut pas remettre en cause.

Les pouvoirs de la finance

« Les finances étouffent l'économie réelle. Les leçons de la crise financière mondiale n'ont pas été retenues » (109¹). Deux critiques sévères. La première est un reproche adressé aux banques de ne pas financer suffisamment les activités productives et notamment celles des petits agriculteurs et des petites et moyennes entreprises (PME). C'est un fait que les banques ont tendance à préférer les opérations spéculatives sur les marchés financiers qui rapportent davantage. Pour répondre aux besoins financiers des pauvres qui sont exclus des services traditionnels, il est surprenant que l'encyclique ne mentionne ni le microcrédit, dès lors que celui-ci demeure fidèle à son objectif de soutien à l'initiative économique et s'accompagne de conseils aux emprunteurs pour mener à bien leur projet, ni la mutualisation de l'épargne au sein de petites communautés qui permet de soutenir ou de secourir l'un de leurs membres en cas de besoin.

La crise financière, qui fait l'objet de la seconde critique, est née aux États-Unis de l'incapacité des emprunteurs, souvent de condition modeste, de rembourser les emprunts qu'ils avaient contractés pour acheter une maison. Les prêteurs transformaient leurs créances en titres financiers (en actions) qu'ils plaçaient sur le

¹ Dans cet article, toutes les références constituées d'un simple chiffre renvoient aux paragraphes de l'encyclique *Laudato si'* du 24 mai 2015. (N.D.L.R.)

marché des capitaux². Quand les difficultés des emprunteurs devinrent massives, plus personne ne voulut acheter ces titres et les banques qui les détenaient en garantie pour leurs activités se trouvèrent fragilisées ; *Lehman Brothers* fit faillite. Cette faillite a entraîné une crise de confiance dont les leçons, nous dit l'encyclique, n'ont pas été retenues. Ce jugement est assez largement fondé en pratique.

Difficiles réformes

La crise a, en effet, suscité un examen du système financier dans son ensemble et de multiples débats. Il en est résulté, d'une part, le renforcement des mécanismes de supervision des banques et, d'autre part, des « règles prudentielles » comme l'accroissement des réserves des banques, la séparation des activités bancaires classiques – prêts et investissements – des activités spéculatives sur les marchés des matières premières et des opérations sur les produits dérivés et de la titrisation (voir note 2). De plus, chaque banque doit protéger, dans une certaine limite, les dépôts des particuliers au cas où elle ferait faillite.

Ces dispositions sont bonnes, le problème est que leur mise en œuvre n'est que partielle ou alors inexistante. La titrisation n'est pas maîtrisée, les paradis fiscaux demeurent et la « banque de l'ombre », faite de l'ensemble des activités de financement de l'économie hors du système bancaire, donc sans contrôle, prospère.

L'encyclique est fondée à affirmer qu'il n'y a pas « de ferme décision de revoir et de réformer le système dans son ensemble », ce qui ne pourra que « générer de nouvelles crises après une longue, coûteuse et apparente guérison » (189) et accrédi-ter « la soumission de la politique [...] aux finances » (54). Les articles se multiplient d'ailleurs sur l'inéluctabilité d'une nouvelle crise. Mais la solution n'est pas simple car c'est le développement, même modeste, des contrôles et des règles, suite à la crise de 2008, qui a

² Transformer un risque, ici une créance qui peut ne pas être honorée, en action est un mécanisme, appelé titrisation, qui transfère le risque du prêteur aux acheteurs de ces actions.

accéléral l'expansion de la banque de l'ombre. Signe à la fois de la nécessité des finances, de l'insuffisance du domaine couvert par les réformes, signe aussi que le besoin et l'appât du gain incitent à tourner les réglementations.

La soumission aux choix du marché

L'encyclique met en garde contre « une conception magique du marché » (190), contre les « intérêts du marché divinisé transformés en règle absolue » (56) : celui-ci « ne garantit pas en soi le développement humain intégral ni l'inclusion sociale » (109) ; ses mécanismes « ne sont pas en mesure de défendre ou de promouvoir de façon adéquate l'environnement » (190). *Laudato si'* le rend aussi responsable de la surconsommation : « le marché tend à créer un mécanisme consumériste compulsif » (203) ; « les marchés, en cherchant un gain immédiat, stimulent encore plus la demande » (55).

Le marché est un instrument vieux comme l'humanité qui, comme tout instrument, peut être bien ou mal utilisé. Les théoriciens de l'économie néolibérale ont fait du marché un arbitre infaillible dans une économie parfaitement concurrentielle où tous les acteurs sont bien informés ; ils ont aussi eu le dessein politique de réduire le plus possible l'intervention de l'État dans l'économie. Les marchés déterminent des prix pour les produits et les services, le marché du travail détermine les salaires et les marchés financiers les taux d'intérêt. Selon la théorie, si ces marchés fonctionnent librement, ils génèrent par leur interaction un équilibre optimal.

Outre que les conditions de concurrence parfaite sont très rarement réalisées, le marché a des défaillances que les économistes libéraux reconnaissent eux-mêmes. Il ignore les plus pauvres qui n'ont pas les moyens d'acheter ou qui ne trouvent pas d'emploi. Il ne prend pas en compte l'environnement, ni les nuisances causées par une activité, ni le long terme, ni les générations futures.

Autrement dit, le prix d'un produit ne rend compte que partiellement des coûts de sa production, et rarement de ceux que son

usage et sa destruction vont entraîner pour la société. Actuellement, soit rien n'est fait et l'environnement se détériore, soit la collectivité prend en charge le traitement des déchets et l'élimination partielle des pollutions.

Vers une plus grande régulation du marché

Des mesures sont progressivement prises pour introduire une partie des coûts entraînés par la pollution et le recyclage des déchets. Le principe du pollueur payeur en est une illustration ; le prix des voitures, des réfrigérateurs, des ordinateurs et des portables inclut en partie les coûts de destruction et de recyclage. Par ailleurs, dans le cas des exploitations minières, des grandes installations industrielles et des infrastructures – routes, voies ferrées, barrages – des études d'impact sont obligatoires dans un nombre croissant de pays et imposées par la Banque mondiale et les banques régionales de développement avant de décider d'accorder des financements. Ces études portent le plus souvent sur les conséquences environnementales et sociales du projet ; elles ont très rarement pour objet de s'assurer que le projet ne porte pas atteinte aux droits de l'homme. Comme le demande l'encyclique, ces études « ne devrai(en)t pas être postérieure(s) à l'élaboration d'un projet de production ou d'une quelconque politique, plan ou programme à réaliser » (183). On pourrait ajouter qu'elles devraient être suivies d'effet.

Que le marché soit cause de la surconsommation, c'est rendre un instrument responsable de l'utilisation qu'en font les hommes. Le marché fait se rencontrer une offre et une demande. Ceux qui créent l'offre cherchent à répondre à des besoins et aussi à créer des besoins auxquels ils répondront avec profit. Les demandeurs y trouvent ce qu'ils cherchent soit qu'ils en aient besoin, soit qu'ils en aient envie. Des producteurs attachés à fournir des produits essentiels et des consommateurs se contentant du nécessaire auraient toujours besoin des marchés pour se rencontrer.

L'encyclique ne propose d'ailleurs pas d'alternative au marché. Elle note même, à juste titre, que « la rationalité instrumentale, qui fait seulement une analyse statique de la réalité en fonction des

nécessités du moment, est présente aussi bien quand c'est le marché qui assigne les ressources, que lorsqu'un État planificateur le fait » (195). Elle propose un marché régulé, ce sur quoi la majorité des économistes s'accorde aujourd'hui. Cela ne clôt pas le débat : régulé comment ? Par des lois, des normes, des taxes, des incitations ? L'économie peut bien fonctionner avec des règles et des normes rigoureuses afin de préserver l'environnement et de réduire les inégalités, pour autant que ces règles et normes soient stables afin que les producteurs et les consommateurs puissent s'y adapter et définir leur stratégie en tenant compte des contraintes qu'elles imposent.

Le droit de propriété, la recherche technologique et le profit

Laudato si' rappelle avec force « le principe de subordination de la propriété privée à la destination universelle des biens et, par conséquent, le droit universel à leur usage » (93) et, en conséquence, « le droit naturel (qu'a tout paysan) de posséder un lot de terre raisonnable » (94) pour s'y établir et le cultiver. Elle dénonce « le système de relations commerciales et de propriété structurellement pervers » qui prive « les peuples en développement » des « plus importantes réserves de la biosphère » (52). « L'économie assume tout le développement technologique en fonction du profit » (109).

L'encyclique aborde ici, malheureusement pas de manière frontale, deux questions brûlantes : celle de l'accaparement des terres et celle des abus de la propriété intellectuelle.

La raréfaction des terres cultivables conduit des États, des entreprises agroindustrielles et même des fonds ou des particuliers à « accaparer des terres ». Les États le font pour assurer l'approvisionnement de leur population en produits alimentaires, les secondes pour garantir que leurs usines disposeront des produits agricoles nécessaires et qu'elles pourront tirer profit des hausses de prix probables, les troisièmes pour spéculer sur la terre dont la rareté devrait en accroître la valeur. Ici, ce sont des préoccupations

de long terme résolues de façon inadéquate qui privent dans l'immédiat des milliers de petits paysans de leur moyen de subsistance et alimentent les migrations urbaines. Du point de vue de l'économie, il n'y aurait aucun inconvénient à refuser tout achat massif de terres par des opérateurs étrangers pour peu que les petits paysans en accroissent les rendements. Cela suppose que la recherche s'oriente massivement vers l'agro-écologie, que ses résultats soient connus des paysans et maîtrisés par eux.

Une inacceptable appropriation des sources de la vie

La seconde question brûlante est celle des abus de la propriété intellectuelle. En soi, une juste rémunération du génie de l'inventeur et des sommes investies dans la recherche est légitime, mais il ne peut s'agir d'une rente. L'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (OMPI) gère un certain nombre de conventions et de traités qui définissent les conditions de cette rémunération. Pour une invention, c'est le droit d'usage de cette invention, c'est-à-dire les procédés d'exploitation, qui est protégé par un brevet d'une durée générale de vingt ans. En contrepartie de cette protection, l'invention proprement dite doit être divulguée au public. Le titulaire du brevet peut ainsi exploiter lui-même son invention ou en céder les droits contre rémunération, tandis que la communauté scientifique peut, sans attendre, continuer d'avancer dans la connaissance.

Le brevetage du vivant donne une dramatique illustration des abus possibles. Jusqu'aux années 1980, on distinguait l'inanimé, qui pouvait être breveté, du vivant qui ne pouvait pas l'être. Aujourd'hui, le vivant est « décomposé en pièces détachées qui ne font plus sens [...]. Il est réduit à des parties fragmentées, séparables et substituables³ ». Dès lors, de grandes entreprises tentent de s'approprier les sources de la vie pour en tirer profit. Ainsi, des laboratoires ont breveté les mécanismes génétiques naturels qui donnent une caractéristique particulière à une variété (gènes

³ Geneviève AZAM, « Les droits de propriété sur le vivant » dans *Développement durable et territoires*, Dossier 10, 2008, mis en ligne le 07 janvier 2013, consulté le 29.03.2016. URL : <http://developpementdurable.revues.org/5443> ; DOI : 10.4000/developpementdurable.5443.

natifs) et commencé à vendre ces brevets à des entreprises qui peuvent exiger une redevance annuelle des agriculteurs qui exploitent cette variété alors qu'elle est parfaitement naturelle.

Breveter un savoir et non un procédé d'utilisation de ce savoir est inacceptable, comme il est inacceptable de rendre stériles les fruits d'une récolte⁴. C'est ce dernier abus que dénonce l'encyclique : « Dans plusieurs pays, on perçoit une tendance au développement des oligopoles dans la production de grains et d'autres produits nécessaires à leur culture, et la dépendance s'aggrave encore avec la production de grains stériles qui finirait par obliger les paysans à en acheter aux entreprises productrices » (134).

Le profit comme moteur de la recherche ?

La question des profits qu'il est possible de tirer de la recherche n'est pas étrangère aux réticences qui freinent les transferts de technologie et, comme le souligne l'encyclique, aux orientations mêmes de la recherche. À la fin des années quatre-vingt, la négociation à la CNUCED sur les transferts de technologies a échoué parce que le gouvernement américain, qui y était initialement favorable, a changé de doctrine : il est passé de l'idée que la recherche est stimulée par le besoin d'être en avance sur les concurrents à celle selon laquelle elle est stimulée par les profits que l'on peut en tirer.

Pourtant, dans la période de développement de l'informatique, les entreprises ne prenaient pas le temps de déposer des brevets pour des produits que la recherche et la concurrence rendaient rapidement obsolètes. Sans parler de ces grands personnages du monde de la recherche qui ont refusé de prendre des brevets pour que leur découverte puisse servir à tous. Quant aux orientations de la recherche, il est certain qu'avec la diminution des financements publics, une part croissante de la recherche, notamment agricole et médicale, est financée par les entreprises au détriment en particulier des recherches sur les maladies rares ou sur celles qui affectent les pauvres incapables de payer les médicaments.

⁴ C'est le cas du gène Terminator qui rend stériles les graines de la deuxième génération.

Consommation et croissance : vers un autre modèle de développement

D'emblée, l'encyclique affirme que « protéger et améliorer le monde suppose de profonds changements dans "les styles de vie, les modèles de production et de consommation, les structures de pouvoir établies qui régissent aujourd'hui les sociétés" » (5) car « le style de vie actuel, parce qu'il est insoutenable, peut seulement conduire à des catastrophes » (161). Il nous faut « remettre en question les modèles de développement, de production et de consommation » (138) ; « l'heure est venue d'accepter une certaine décroissance dans quelques parties du monde, mettant à disposition des ressources pour une saine croissance en d'autres parties » (193).

Il est vrai que le modèle actuel de production et de consommation a besoin de ressources non renouvelables qui sont en quantité finie, qu'il détruit des forêts, qu'il rejette des produits chimiques qui mettent en danger la biodiversité. Des études prédisent même que, sans changement, l'espèce humaine pourrait s'éteindre d'ici trois à quatre siècles, non pas à cause de catastrophes naturelles comme celles qui ont causé des disparitions massives d'espèces au cours de l'histoire de la terre, mais à cause des déséquilibres dans le monde du vivant que l'homme est en train de créer.

Certains économistes et écologistes préconisent la décroissance. La proposition de l'encyclique est plus politique en la limitant à « quelques parties du monde », sans doute les pays les plus riches. Si, comme le dit le Conseil pontifical Justice et Paix, « la croissance démographique est pleinement compatible avec un développement intégral et solidaire », comment, sans croissance, faire face aux besoins d'une population qui augmente et dont près de 10 % vit déjà aujourd'hui dans l'extrême pauvreté ? En outre, la perspective que des pays en décroissance transfèrent une part significative de leurs revenus n'est pas crédible aujourd'hui, ni politiquement, ni économiquement. Dans les années quatre-vingt, les Argentins disaient que leur économie avançait comme une bicyclette : non à coups de pédale mais à coups d'emprunts ; si les prêteurs se retiraient, la bicyclette s'arrêterait et leur économie s'effondrerait. Cela est arrivé, à un coût très élevé pour les plus

pauvres. L'économie est ainsi : elle tient si elle progresse. Peut-être vaudrait-il mieux alors rechercher un autre modèle de croissance.

Susciter une demande et une offre moins matérielles

En 2012, à l'initiative du Programme des Nations Unies pour l'environnement (PNUE), la conférence dite Rio+20 débattait de la croissance verte. Il s'agissait de modifier les comportements des investisseurs, des entreprises et des consommateurs pour qu'ils trouvent dans la protection de l'environnement et de la biodiversité de nouveaux emplois, de nouvelles sources de revenus et un modèle de croissance durable qui permette à chacun de satisfaire ses besoins. Le cadre restait celui de l'économie de marché, mais les défaillances du marché étaient reconnues. Celles-ci devaient être corrigées par des taxes qui accroîtraient tant les coûts des technologies polluantes afin d'inciter les entreprises à en utiliser d'autres que les prix des produits polluants afin de dissuader les consommateurs de les demander. De nouvelles technologies devaient permettre des économies d'énergie et le recyclage des matériaux (le paragraphe 180 de l'encyclique en donne d'ailleurs des exemples). Les gouvernements intervenaient en finançant des recherches, en imposant des normes et des taxes, en fixant des règles.

La conférence a achoppé sur les modalités de mise en œuvre, comme de donner un prix aux services que rend la nature – proposition à laquelle s'applique bien la remarque « l'environnement fait partie de ces biens que les mécanismes du marché ne sont pas en mesure de défendre ou de promouvoir de façon adéquate » (190) – et sur le fait que ni les gouvernements ni le public ne sentaient la nécessité du changement de modèle. Une vertu de l'encyclique est de mettre cette nécessité en évidence.

Une autre croissance demeure nécessaire. De façon simpliste on peut dire que la proposition du PNUE consistait à maintenir la structure de la consommation actuelle en la satisfaisant avec des « produits verts » fabriqués de façon non polluante. Il est possible de promouvoir une autre structure de la demande. L'homme est chair et esprit, mais le système de production actuel vise d'abord à

répondre aux besoins matériels, qu'ils soient naturels et nécessaires ou qu'ils soient artificiels et superflus. Susciter une demande et une offre moins matérielles, faites de services, d'entraide, de culture, de convivialité changerait les attentes et permettrait de passer progressivement à une croissance plus lente où chacun retrouverait la maîtrise du temps. L'encyclique le suggère : « Beaucoup savent que [...] la simple accumulation d'objets ou de plaisirs ne suffit pas à donner un sens ni de la joie au cœur humain, mais ils ne se sentent pas capables de renoncer à ce que le marché leur offre ». Le contexte « rend difficile le développement d'autres habitudes. C'est pourquoi nous sommes devant un défi éducatif » (209). « Il est indispensable de ralentir la marche pour [...] récupérer les valeurs et les grandes finalités qui ont été détruites par une frénésie mégalomane » (114).

Les acteurs du changement

Le changement nécessaire requiert l'action des institutions internationales, des gouvernements, des entreprises, de chaque homme et de chaque femme.

Au niveau international, il s'agit de « promouvoir des stratégies internationales anticipant les problèmes plus graves qui finissent par affecter chacun » (175). C'est le rôle de l'ONU, non pas nécessairement d'identifier les problèmes, mais de faire que l'ensemble de la communauté internationale en prenne conscience et s'accorde sur des principes, des conventions et des normes pour y faire face. C'est bien l'ONU qui, depuis sa création, a fait accepter universellement les droits de l'homme, a fait du développement un droit de tous les peuples, a rendu l'ensemble des pays conscients des menaces que créait la détérioration de l'environnement, qui s'efforce de faire reconnaître dans les faits l'égalité de l'homme et de la femme ; c'est elle qui a alerté sur l'inévitable nécessité de donner un statut aux réfugiés écologiques. Il est curieux que l'encyclique ne mentionne pas l'institution alors qu'elle cite plusieurs de ses conventions, laisse entendre qu'elle est « inefficace » et qu'il faudrait la remplacer par « une véritable *Autorité politique mondiale* » (175).

Certes, pour que les accords signés et ratifiés soient appliqués, il faudrait que les institutions internationales soient « dotées de pouvoir pour sanctionner » (175). L'Organisation mondiale du commerce (OMC) peut faire arbitrer par un tribunal le différend entre deux pays dont l'un reproche à l'autre de ne pas avoir respecté les accords adoptés par l'Organisation. Le Fonds monétaire international (FMI) et la Banque mondiale ont sanctionné des pays qui ne suivaient pas leurs recommandations en refusant de leur prêter et en rendant difficile, voire impossible, le recours à d'autres financements. Cela n'a pas laissé de bons souvenirs. L'ONU n'a ni le pouvoir ni les moyens de sanctionner, mais elle pourrait porter plus d'attention au respect des engagements pris et faire connaître les manquements. Comme le note l'encyclique, plus efficace est de compter sur les organisations non gouvernementales (ONG) pour rappeler aux autorités de leur pays leurs obligations contractées en ratifiant les conventions de l'ONU. On en mesure l'efficacité aux réactions de nombreux gouvernements qui cherchent à empêcher les ONG de dénoncer leurs manquements en les privant de ressources, en multipliant les mesures tatillonnes, en les harcelant, voire en emprisonnant certains de leurs membres.

Atouts de l'économie sociale et solidaire

Il n'est pas du domaine de cet article de commenter les hésitations des gouvernements à « mécontenter la population avec des mesures qui peuvent affecter le niveau de consommation » ou « la myopie de la logique du pouvoir » (178). Par contre, il est trop simplificateur de laisser entendre que l'économie est « obnubilée uniquement par le profit » (198). L'économie sociale et solidaire se développe dans toutes les parties du monde, notamment en Amérique latine. En France, elle représenterait près de 13 % du Produit intérieur brut (PIB) et emploierait environ 2,4 millions de salariés. Les entreprises de ce secteur se distinguent par le fait qu'elles associent l'ensemble des parties prenantes à la prise de décision et que leur première préoccupation n'est pas d'accroître les gains de ceux qui apportent le capital. À titre d'exemple, parmi les acteurs d'une autre économie en France, citons la Solidarité internationale pour le développement et l'investissement (SIDI) dont la mission est de contribuer à la promotion d'une économie plus inclusive,

qui donne sa chance aux populations défavorisées, dans les pays du Sud et de l'Est ; citons encore l'Association pour le droit à l'initiative économique (ADIE) qui aide les personnes n'ayant pas accès au crédit bancaire à créer leur entreprise.

Dans l'économie telle qu'elle est pratiquée et théorisée aujourd'hui, l'homme est un individu qui satisfait ses besoins et ses désirs. Il est, selon les moments de la journée, un producteur ou un consommateur. Lorsque les hommes pensent en tant qu'individus, ils développent des structures qui renforcent l'individualisme, négligeant les interdépendances, le sens du bien commun, le souci des générations futures et les exigences de la justice. À l'inverse, les millions d'initiatives locales de par le monde qui ont conduit à une condition plus humaine pour un groupe de personnes, un village, une communauté, sont toutes œuvres de personnes qui ont établi des relations avec d'autres personnes pour fixer avec elles des objectifs et les moyens de les atteindre. Chacune de ces personnes s'est nourrie et enrichie de ses relations avec les autres ; et les projets qu'elles ont construits collectivement ont permis à tous ceux qui y ont participé de développer et de mettre en œuvre leurs capacités.

L'encyclique souligne la dignité de la personne, son appartenance au monde du vivant, sa capacité à dialoguer, sa créativité. C'est en utilisant ces qualités que les hommes sont à même d'aller vers une économie humaine. Au-delà, elle invite chacun à se convertir et à renoncer à ce que Lebreton appelait les biens de confort pour être capable de jouir d'une « sobriété heureuse », utopie aujourd'hui qui deviendra sans doute nécessité.

Yves BERTHELOT

Des religieuses s'engagent dans une dynamique d'autonomie

Association Inter-instituts Ensemble et Avec (ASIENA)¹

Bernadette NANA

Religieuse franciscaine missionnaire de Marie, originaire du Burkina Faso, Sœur Bernadette Nana a été Secrétaire exécutive de l'Association ASIENA de 2008 à 2015.

Pour le dire en une phrase, ASIENA c'est l'histoire d'une démarche de plusieurs congrégations religieuses qui choisissent d'avancer « ensemble » vers une autonomie et vers plus de justice « avec » les populations démunies, en majorité des femmes, en milieu rural, au Burkina Faso. Pour les religieuses, c'est une nouvelle aventure. Elles cherchent à mettre en cohérence leur manière de vivre avec leur mission d'annonce de l'Évangile. Des attitudes de fond les animent : considérer chacun, femme ou homme, comme appelé à la dignité et au bonheur, comme libre et responsable, créateur avec Dieu ; voir dans le pauvre un frère et un acteur de son propre développement.

Une mission provoquée à se renouveler

Nous sommes dans la dernière décennie du XX^e siècle. Plusieurs congrégations du Burkina Faso ainsi que d'autres pays d'Afrique et d'Europe présentes dans cette région se trouvent alors engagées dans de multiples secteurs d'activités sociales et ecclésiales : édu-

¹ Voir *Ensemble (inter-instituts) et Avec (les populations) - Des religieuses africaines sur un « chemin d'autonomie »*, Paris, Justice et Paix - France, 2004.

cation, santé, œuvres paroissiales, etc. Étant témoins chaque jour, dans ces divers milieux d'apostolat, de la misère sous toutes ses formes, elles sont sans cesse interpellées par la pauvreté qui touche tout particulièrement le monde féminin. Comme personnes consacrées elles s'interrogent sur le sens de leur mission.

Il est vrai que, depuis bien des années déjà, l'Église catholique a apporté une contribution notable à la réduction de la pauvreté en Afrique en général et au Burkina Faso en particulier. Cela s'est réalisé à travers l'éducation globale des personnes, le moyen le plus sûr pour sortir de la pauvreté. Cette pratique était conçue comme une assistance et une aide gratuite aux populations démunies. Des congrégations religieuses ont initié des projets pour les orphelins et les veuves surtout. Cependant, les religieuses se trouvent de plus en plus confrontées à un manque de moyens matériels pour aider ces personnes défavorisées.

Dans une démarche commune entre congrégations internationales et congrégations autochtones présentes sur le terrain, ces femmes, en fidélité à leur vœu de pauvreté et en solidarité avec les populations au milieu desquelles elles vivent, cherchent à contrer un système économique engendrant la dépendance financière. Elles entreprennent un long chemin d'espérance, prenant le temps de la concertation. Elles veulent que leur recherche d'autonomie ne soit pas seulement une aventure, un objectif à atteindre, mais que cela s'inscrive dans leur mission prophétique et devienne une histoire de salut.

Traduire en actes une Bonne nouvelle de libération

C'est ainsi que la perspective de libération des pauvres, telle qu'on la trouve dans le prophète Isaïe, met en route plus d'une trentaine de congrégations religieuses présentes au Burkina Faso et au Niger pour envisager une autonomie qui concerne à la fois les communautés religieuses et les populations locales démunies. En collaboration avec le Comité catholique contre la faim et pour le développement (CCFD²), elles se lancent dans la réflexion. Dans

² Le CCFD se donne pour mission de travailler sur les programmes de développement des organisations d'Église.

une société où l'homme détient en principe le pouvoir de décision et de gestion, les religieuses s'efforcent, au cours de leur réflexion, de repenser autrement l'autonomie financière. Il existe bien des initiatives, mais qui, malheureusement, restent éparpillées et donc fragiles. Les congrégations religieuses reconnaissent qu'il ne sert à rien de se replier chacune sur ses activités qui, en fait, ne leur sont pas propres. Alors le rêve qui les guide, c'est de se mettre ensemble pour être plus fortes, de partager leurs connaissances afin d'être plus crédibles dans leur manière d'être et d'agir.

Après des années de réflexion, ces congrégations vont oser des gestes et des paroles qui manifestent que l'autonomie ne réside pas uniquement dans l'autosuffisance matérielle, mais dans une aventure, une expérience essentielle de liberté qui se joue à la fois au niveau individuel et communautaire et qui peut avoir un impact très important sur la société. Penser l'autonomie « autrement » signifie la penser en termes de solidarité et d'interdépendance : « Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun » (Ac 2, 44).

Les congrégations unissent donc leurs initiatives et décident de mettre en place une structure sous la responsabilité de l'Union des Supérieures majeures du Burkina Faso et du Niger. Ce faisant, elles passent d'un simple partage touchant les besoins économiques à la création d'une structure de partage. Il s'agit d'un projet qui ne peut voir le jour que progressivement, « d'un chantier qui demande du temps ». Chacune des congrégations le fait selon son charisme et en fonction de ses moyens propres.

S'organiser sur le long terme...

En fondant l'Association inter-instituts Ensemble et Avec, les religieuses se sentent appelées à conjuguer liberté et réalisme pour entrer dans un processus à long terme. En 1998, une session de formation sur l'autonomie est organisée par le CCFD. Ce partenariat vient en complément de la collaboration déjà existante avec des congrégations religieuses françaises. En 2003, ASIENA est structurée comme institution et, trois ans plus tard, l'Association est reconnue par le Ministère des Finances pour exercer des activités d'épargne et de crédit. Une formation est réalisée par la

Solidarité internationale pour le développement et l'investissement (SIDI). Cet appui technique porte sur un outil de suivi des groupes solidaires ainsi que sur la préparation à l'évolution de la réglementation des systèmes financiers décentralisés.

ASIENA s'est assigné pour mission : être « ensemble » et « avec ». Être « ensemble », c'est vivre des solidarités et des partages internes entre les membres de l'association. Être « avec », c'est vivre des solidarités et des partages externes, avec les populations locales en tant qu'usagers. L'objectif est de promouvoir un développement au profit de tous, sans aucune discrimination de religion, de race, d'opinion politique ou philosophique, et cela dans une quête de justice sociale et dans un esprit de partage. Il s'agit d'œuvrer à un développement participatif qui intègre le plus démuné comme un partenaire et un acteur de son propre développement. Les religieuses mettent donc en place des activités destinées à servir une réelle autonomie dans le domaine des besoins existentiels. Elles s'appuient sur la conviction que « s'engager dans une dynamique d'auto-prise en charge est une affaire de formation, d'audace et de conversion d'esprit³ ».

Fonctionnement et activités

Des lignes d'actions sont définies par les religieuses pour soutenir les communautés religieuses elles-mêmes, les groupes de femmes et d'hommes démunis et les conduire sur le chemin d'une autonomie « autrement ». Elles ne se contentent pas de dénoncer l'inégalité et l'injustice sociale et économique mais elles mettent en place trois volets importants d'activités : une mutuelle santé, un volet épargne et crédit, des activités génératrices de revenu assorties d'une formation.

Une mutuelle santé : Entraide santé inter-instituts (ESI)

Un diagnostic actuariel de départ révèle, entre autres choses, que, sur un total d'environ 1050 religieuses, plus de la moitié sont sans couverture sociale. Comme, dans les services de santé, le coût des

³ Message du Synode national de l'Église-Famille de Dieu au Burkina Faso, 29 novembre 1999.

soins médicaux est plus en plus élevé, cela conduit les religieuses à se solidariser pour mettre en place ce très important volet ESI. Au départ, il concerne les personnes consacrées. Déjà en ce sens, Entraide santé est une œuvre de promotion humaine.

Cette mutuelle santé reçoit les adhésions collectives des communautés religieuses. En contrepartie des cotisations versées annuellement, ses membres bénéficient des remboursements des dépenses liées aux prestations de santé. Après une longue période permettant d'abord aux religieuses de faire entre elles l'expérience de cette protection santé, elles décident de l'ouvrir à la population locale. Le Burkina Faso fait partie, en effet, des pays d'Afrique de l'ouest où les indicateurs de santé publique restent parmi les plus bas. Ces indicateurs sont variables en fonction des régions et des catégories socioprofessionnelles.

Épargne et crédit inter-instituts

*Soulève donc ta charge jusqu'au genou,
on t'aidera à la mettre sur la tête*

Dans leur réflexion sur l'autonomie « autrement », les religieuses redéfinissent le sens de l'argent et le type des relations que celui-ci crée par rapport à la vie religieuse et à la population. La solidarité n'est plus conçue comme une assistance ou une aide aux plus démunis mais comme un partenariat. L'activité économique devient elle-même un lieu de témoignage prophétique. L'instrument pédagogique de l'épargne et du micro crédit d'ASIENA est un système financier décentralisé novateur qui, en ville comme dans les villages, organise les populations les plus défavorisées en groupes solidaires.

Il s'agit de l'outil pédagogique MUSO⁴ qui consiste à inciter les gens à se mettre en groupes et à démarrer les activités de forma-

⁴ La MUSO, Mutuelle de solidarité, est d'abord un groupe de personnes qui choisissent de cotiser ensemble pour couvrir une partie de leurs besoins économiques et sociaux. Selon le guide rédigé par les initiateurs de ce concept, né en 1995 au Sénégal, « la MUSO est une structure de financement adaptée au milieu rural mais qui peut aussi fonctionner dans les quartiers informels des villes. Elle est l'outil de gestion des flux d'argent au village et d'auto-organisation des membres d'une communauté. » La MUSO permet

tion, de collecte de l'épargne et de distribution des crédits. Cela permet d'avancer à partir de leurs propres moyens, grâce à un grand esprit de solidarité. Les groupes ainsi solidaires prennent conscience qu'ils ont la force et le pouvoir d'améliorer par eux-mêmes leurs conditions de vie. La formation à la gestion de leur portefeuille les aide à rendre cette gestion plus responsable et les éclaire sur la nécessité de faire fructifier leur argent. Cet outil de développement participatif, intégrant la personne démunie comme actrice de son propre développement, est offert à tous, sans discrimination d'aucune sorte.

Au Burkina Faso, la grande majorité de la population travaille dans le monde rural ou dans le secteur informel urbain ; elle n'a pas accès aux services financiers offerts par le système bancaire classique. Cette population défavorisée se trouve dépendante des systèmes usuraires traditionnels ; dans le système des « tontines », par exemple, il faut que chacun attende son tour pour bénéficier du prêt. La recherche d'autonomie par ASIENA, vécue dans la solidarité, ne relève plus de l'assistance ; dans un tel contexte, la mobilisation de l'épargne locale est de plus en plus considérée comme essentielle. Même si son organisation financière reste l'un des systèmes financiers décentralisés non affiliés à un réseau, elle a toutefois une spécificité qui la démarque des autres : sa performance sociale.

Activités génératrices de revenu et formations

Il s'agit essentiellement de services d'accompagnement et de formation portant sur des activités non financières. ASIENA dispose aussi de centres d'alphabétisation dont les membres des groupes solidaires peuvent bénéficier. Cela porte également sur la gestion de l'épargne puisque l'Association propose de l'épargne en combinant flexibilité et proximité. Les coûts de formation au sein des modules socioéconomiques et professionnels demeurent importants. Il faut notamment renforcer les compétences du personnel dans les domaines concernés. Autant de défis qu'ASIENA tente de relever pour remplir sa mission sociale et la rendre pérenne.

à des populations qui n'ont pas accès aux banques de bénéficier d'un fonds qui apporte une solution à leurs besoins financiers et sociaux.

Les nouvelles instances institutionnelles peuvent être perçues comme concurrentes par rapport aux institutions déjà existantes et à leurs domaines de décision. Il faut noter que, jusqu'à présent, les animatrices de ce projet ont été attentives à ce risque. Le système de gestion financière d'ASIENA reste orienté vers une mission sociale. C'est dans le souci de répondre à cette mission sociale que l'Association s'intéresse à la formation. C'est aussi pour cela qu'elle cible les populations démunies, en majorité les femmes du milieu rural, en leur offrant des services de prêts et de formation en vue d'un changement positif dans leur vie, de les rendre financièrement autonomes et de renforcer l'esprit de solidarité dans les groupes solidaires.

Une organisation interne

Pour un bon fonctionnement de la structure, ASIENA est dotée d'organes de décisions et d'organes exécutifs. Il y a trois organes de décision. L'assemblée générale, organe suprême de l'association, est seule habilitée à en adopter ou modifier les statuts et le règlement intérieur. Le conseil d'administration, composé de membres élus et de membres de droit, est chargé de mettre en place une politique de gestion des ressources et de veiller à son bon fonctionnement. Le secrétariat exécutif, pivot de l'association, veille à la mise en œuvre des décisions prises, en collaboration avec tout le personnel.

Les organes exécutifs comprennent deux volets. Le volet Épargne et crédit est dirigé par une responsable des opérations de développement. Le volet Entraide et santé a pour objectif le traitement des dossiers médicaux des sociétaires, l'organisation des formations et l'information à donner aux congrégations religieuses sur les conditions auxquelles elles peuvent bénéficier des services.

Il y a encore un service financier, chargé du bon fonctionnement des procédures comptables de l'association. Quant aux agents de crédit, ils ont pour mission d'identifier et de recenser les besoins des bénéficiaires de l'épargne et du microcrédit. Ils sont également chargés d'instruire les dossiers de crédit et assurer le bon encadrement et la formation des groupes solidaires.

Entre audace et réalisme

En créant ASIENA, les religieuses voulaient avancer sur un chemin de solidarité à l'image de la communauté des croyants évoquée dans les Actes des Apôtres (Ac 4, 32-35). Elles voulaient, ensemble et avec les autres, contribuer à faire advenir un monde de justice, de dignité pour tous les humains. L'autonomie est une expérience qui renvoie à la quête individuelle et collective de liberté, à la recherche d'une indépendance qui soit plutôt interdépendance qu'autosuffisance. La solidarité, expérience sociale essentielle, appelle à inventer des projets collectifs avec des partenaires égaux.

Ainsi, pour les bénéficiaires, cette histoire est devenue une histoire de libération. Celle-ci n'est pas arrivée à son terme, mais elle invite déjà à un débat de fond autour de notions qui renvoient à des expériences essentielles concernant l'humain, le social et le chrétien. L'autonomie reste toujours un objectif à atteindre : elle ne réside pas dans la simple autosuffisance matérielle, mais dans une expérience de liberté qui se joue tant au niveau individuel, qu'à celui de la communauté religieuse ainsi que de la société.

Aujourd'hui encore, les religieuses continuent à se mettre ensemble pour tenter de faire reculer la pauvreté en vue d'un développement durable dans cette région. C'est une mission auprès des plus démunis. La recherche a été tâtonnante ; il est vrai qu'elle relevait d'une quête profonde de nouveauté, d'un grand respect d'autrui et d'un équilibre permanent entre audace et réalisme. À travers cette marche résolue et réfléchie, les religieuses ont réussi à nouer des relations nouvelles à la fois au sein de leurs communautés, vis-à-vis des autorités civiles et avec la population.

L'évangélisation appelle en permanence de nouvelles approches pour mieux répondre aux défis de la société de chaque époque. ASIENA a essayé d'en relever un. D'autres continuent à se présenter. Il s'agit d'entendre ces appels comme Moïse a entendu celui de Yahvé pour libérer son peuple : « J'ai vu la misère de mon peuple en Égypte... Va, maintenant ; je t'envoie... » (Ex 3, 7-10).

Bernadette NANA

Sobriété, simplicité, joie, paix...

La spiritualité chrétienne [...] encourage un style de vie prophétique et contemplatif, capable d'aider à apprécier profondément les choses sans être obsédé par la consommation. [...] L'accumulation constante de possibilités de consommer distrait le cœur et empêche d'évaluer chaque chose et chaque moment. En revanche, le fait d'être sereinement présent à chaque réalité, aussi petite soit-elle, nous ouvre beaucoup plus de possibilités de compréhension et d'épanouissement personnel. La spiritualité chrétienne propose une croissance par la sobriété, et une capacité de jouir avec peu. C'est un retour à la simplicité qui nous permet de nous arrêter pour apprécier ce qui est petit, pour remercier des possibilités que la vie offre, sans nous attacher à ce que nous avons ni nous attrister de ce que nous ne possédons pas. Cela suppose d'éviter la dynamique de la domination et de la simple accumulation de plaisirs.

La sobriété, qui est vécue avec liberté et de manière consciente, est libératrice. Ce n'est pas moins de vie, ce n'est pas une basse intensité de vie mais tout le contraire ; car, en réalité, ceux qui jouissent plus et vivent mieux chaque moment sont ceux qui cessent de picorer ici et là en cherchant toujours ce qu'ils n'ont pas, et qui font l'expérience de ce qu'est valoriser chaque personne et chaque chose, en apprenant à entrer en contact et en sachant jouir des choses les plus simples. [...]

Par ailleurs, aucune personne ne peut mûrir dans une sobriété heureuse sans être en paix avec elle-même. La juste compréhension de la spiritualité consiste en partie à amplifier ce que nous entendons par paix, qui est beaucoup plus que l'absence de guerre. La paix intérieure des personnes tient, dans une large mesure, de la préservation de l'écologie et du bien commun, parce que, authentiquement vécue, elle se révèle dans un style de vie équilibré joint à une capacité d'admiration qui mène à la profondeur de la vie.

Pape François

Laudato si' (2015) n° 222, 223, 225

À la recherche d'une spiritualité autour de la « sobriété heureuse » !

Antoine SONDAG

Prêtre du diocèse de Metz, Antoine Sondag s'est investi en particulier en théologie et sociologie, dans les études politiques et celle des Droits de l'homme. Il a travaillé au sein de la JEC, de Justice et Paix, du Secours Catholique. Depuis 2013, il dirige le Service national de la Mission universelle de l'Église (Conférence des évêques de France). Ses récentes publications : La solidarité, chemin de spiritualité (Paris, Salvator, 2008) ; Pour une Église diaconale (Paris, Desclée de Brouwer, 2012).

La critique des modèles dominants de développement ne se limite pas à des considérations économiques mais fait largement appel à des réflexions de type spirituel et religieux et ouvre sur des considérations de sagesse, de sens de la vie et de conception du monde.

Critique de l'économie dominante

La critique classique du modèle dominant de développement vise en fait l'assimilation du développement à la croissance. Et cette croissance est mesurée, sinon identifiée, à l'augmentation du Produit intérieur brut (PIB). Rappelons rapidement les critiques centrales adressés à ce PIB : il mesure des choses qui ne contribuent en rien au mieux-être des humains, comme les dépenses effectuées pour réparer les « dégâts du progrès » : des accidents de voiture aux pollutions. Il mesure des richesses mais ne tient pas compte de leur répartition, comme si la dimension sociale du progrès

n'importait pas. Enfin, ce PIB ne dit rien de sa durabilité, au sens de développement durable. Produisons-nous des richesses ou sommes-nous des prédateurs pillant un trésor ? Nos enfants, pourront-ils vivre convenablement ou hériteront-ils d'un capital endommagé : une planète pillée, polluée, dégradée ? La critique de la croissance s'appuie sur des réflexions sur le bien-être : ce n'est pas le « toujours plus » et le « toujours plus vite » qui contribuent au mieux-être. La croissance n'est pas le développement. L'accumulation des richesses n'est pas un vrai progrès, une avancée vers une vie plus confortable, plus épanouie, plus heureuse !

Derrière ces réflexions, on trouve souvent une critique du modèle dit « occidental » de développement, toujours suspecté d'être (trop) matérialiste, individualiste, centré sur l'individu d'aujourd'hui, au détriment des générations futures, c'est-à-dire égoïste. Chacun songe à posséder plus, alors qu'il s'agirait de vivre mieux ; et on ne peut vivre mieux sans se préoccuper de son prochain : celui qui vit à côté de soi ou à l'autre bout de la planète, et de son prochain des générations futures. Le moteur de l'économie, dans le modèle dominant, est toujours suspecté d'être la volonté de gagner plus, de posséder plus, d'accroître son capital... Alors que les modèles alternatifs préconisent un développement tenant compte à la fois de la dimension sociale (les autres, avec les autres, pour les autres, réduire les inégalités) et de la dimension environnementale : ne pas détruire l'environnement ni les autres vivants, ne serait-ce que parce que la faune et la flore sont nécessaires aux générations futures pour leur survie.

On le voit, la critique du modèle de développement articule des arguments économiques avec des arguments plus éthiques. La critique de la cupidité se croise avec une critique des catégories centrales nous permettant de penser la distinction entre développement et croissance.

L'« écologie profonde » : une théorie scientifique/historique ou une nouvelle spiritualité ?

Depuis les années soixante-dix, l'« écologie profonde » vise à transformer le rapport de l'homme à la nature et va au-delà d'une simple réparation des dégâts du progrès. Une spiritualité anime

ces courants de l'écologie profonde que l'on ne peut réduire à une haine de l'homme ou à une vision pessimiste de l'humanité.

On fait en général remonter l'écologie profonde au norvégien Arne Næss et à son livre emblématique *Écologie, communauté et style de vie*¹. Arne Næss arrête sa carrière universitaire pour se consacrer à la philosophie de l'écologie, une « écosophie » selon lui. L'écologie profonde conteste l'idéologie de la croissance illimitée. Elle réintègre l'homme dans la nature, lui demande de prendre conscience de l'interdépendance entre sa vie et le reste de la biosphère. Næss fait appel à Spinoza, Bergson et Gandhi. Son œuvre est ouverte à toutes les traditions permettant un rapport à la nature fait de relation, d'accueil, de respect, et ne cherchant pas à dominer la nature au seul profit de l'être humain.

À la base de la *deep ecology*, l'écologie profonde, on trouve une analyse de la crise actuelle. La crise, déplorée de partout, déborde les seules analyses économiques. Elle touche au rapport de l'homme à son environnement. Au lieu de se penser comme un élément d'un ensemble plus vaste, l'*homo oeconomicus* que nous sommes devenus, se comporte en propriétaire d'une planète qu'il ne cesse de piller. Cette *deep ecology* voit dans le christianisme la cause de nos malheurs à cause de son anthropocentrisme : l'homme aurait été établi maître de la création, supérieur aux autres vivants. Cette position, faut-il le préciser, n'est pas celle des autorités religieuses chrétiennes. Dans son encyclique *Laudato si'*, le pape François récuse une telle lecture de la Bible. Celle-ci, en fait, établit l'être humain comme le jardinier de la création, le gérant de la nature, et non comme un maître dominateur et prédateur. Dans cette ligne, il est possible de trouver une issue à la crise, à condition de mobiliser toutes les énergies et de changer radicalement de chemin. La solution existe ; elle n'est pas seulement politique. Là intervient la spiritualité.

Ce type d'analyse énerve certains de nos contemporains, par exemple des Français attachés à la laïcité. Ils soupçonnent des influences *new age* dans ce mélange de politique et de religieux, de

¹ Arne NÆSS, *Écologie, communauté et style de vie*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2013 (éd. norvégienne originale en 1974). A. Næss est décédé en 2009.

changements collectifs et de conversion personnelle. Dire qu'il faut mobiliser des ressources spirituelles les inquiète. Pourtant, d'autres que le pape disent aussi que la « crise » est... spirituelle : le Dalai Lama ou Abdenour Bidar, philosophe de la modernité en islam et auteur à succès. La crise est non seulement financière et économique, elle est spirituelle. Si elle est spirituelle, il est probable que les solutions doivent, elles aussi, être spirituelles.

La crise est spirituelle

L'exercice de lucidité à accomplir porte notamment sur trois points. Tout d'abord : la gravité et l'urgence de la situation. Oui, la planète est en danger et, avec elle, la survie même de l'humanité. C'est un point à souligner car une grande partie des élites et de la population fonctionne encore souvent selon une forme de déni de réalité. Second point : le sens de la crise écologique. Celle-ci n'est pas seulement économique. En tant qu'expression d'une rupture de communion entre l'être humain et la nature, la crise écologique « révèle » la phase terminale d'un système économique et d'un mode de développement profondément inéquitables, fondés sur la croyance trompeuse en une croissance illimitée qui se heurte pourtant aux limites de la biosphère et de l'être humain. Si nous voulons échapper à l'abîme vers lequel nous fonçons, la crise écologique nous invite à une mutation intérieure.

Troisième point : la nature de la crise écologique. Pour la saisir, il convient de ne pas s'arrêter à ses symptômes, mais de remonter à ses racines. Celles-ci ne sont pas seulement économiques et politiques, mais spirituelles et psychoculturelles. Elles touchent au fondement même de la civilisation occidentale. Elles relèvent du paradigme hérité de la modernité occidentale : une conception dualiste, désacralisée, anthropocentrique et masculine du cosmos et de l'être humain, à laquelle la tradition chrétienne n'est pas étrangère. Une vision fondée sur un mode de connaissance réducteur – le rationalisme – qui a donné naissance à l'*homo oeconomicus* et conduit à la marchandisation du monde. En ce sens, la crise écologique s'ancre dans les profondeurs de l'âme. Elle nous questionne sur la place du sacré dans la nature et dans nos vies. Elle n'est pas seulement au-dehors, mais au-dedans de nous.

C'est à la lumière de ces racines qu'il convient d'agir et d'évaluer les réponses données jusqu'ici à la crise écologique. Certes, il faut des conventions internationales, des lois nationales sur le CO², des réformes politico-économiques... Ces mesures sont nécessaires, mais elles ne suffisent pas car elles ne vont pas jusqu'aux racines ; elles restent de l'ordre du faire et de l'horizontalité. Il convient d'aller plus loin. D'où le concept d'« écospiritualité ». En fusionnant « écologie » et « spiritualité », ce néologisme permet d'échapper au dualisme et de bien définir ce qui est en jeu. La crise écologique nous appelle à sortir du paradigme de la modernité qui se trouve à sa source.

Cela implique une conversion alliant transformation de soi et transformation du monde. Quelles sont les composantes d'une telle transformation dont l'enjeu n'est pas uniquement la survie de la planète mais la redéfinition du sens même de la vie, l'orientation et la finalité du progrès technique et du développement économique ? C'est le théologien orthodoxe Michel Maxime Egger qui est le héraut le plus connu de ces considérations, en particulier dans son livre *La Terre comme soi-même*².

Retrouver la nature !

Dans le passé, la nature était un lieu de contemplation et d'admiration. Dans le monde moderne, elle est perçue comme un matériau inerte à exploiter, un réservoir que l'on vide de ses ressources et un dépotoir que l'on remplit de déchets. Du constat des échecs de cette attitude est né le concept de développement durable, pour laisser aux générations futures une terre encore riche de ressources, propre et viable. Un changement radical de culture est en cours. Dans son arrogance, l'Occident avait totalement négligé l'apport des traditions, des religions, des spiritualités, celles des peuples premiers, des grandes religions planétaires qui nourrissent le cœur de milliards d'êtres humains. Il s'agit aujourd'hui de rechercher les convergences de ces grandes traditions spirituelles.

² Michel Maxime EGGER, *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2012.

Les grandes spiritualités nous mettent en garde contre la course à la consommation, contre la vision naïve qui fait croire que la consommation est synonyme de bonheur. À vrai dire, les spiritualités disent le contraire. C'est ce que Pierre Rabhi appelle la « sobriété heureuse ». Manger mieux, c'est vivre plus longtemps. Consommer moins, c'est consommer mieux. Et il faut étendre cette douce ascèse à l'ensemble des sphères de l'existence.

Pierre RABHI

Pierre Rabhi est l'une des incarnations emblématiques d'une écologie qui fait appel aux ressources de la spiritualité pour façonner le monde nouveau. Il est l'un des inventeurs de la formule : la « sobriété heureuse ». Une nouvelle sagesse qu'il s'agit de promouvoir.

Extraits d'une interview par Olivier Le Naire :

Vous avez été musulman puis catholique. Quand avez-vous pris vos distances avec tout cela ?

La question n'est plus de savoir si je crois ou non en Dieu, car cette croyance figurative d'une entité incarnée a évolué dans mon esprit. Elle s'est libérée des images, et bien sûr des dogmes, des préceptes, des crédos constamment assénés qui nous entretiennent dans une forme de conditionnement. Dieu n'a rien à voir avec tout cela [...] il est esprit, c'est tout. [...] Je suis un enfant du monothéisme, mais je ne me situe plus aujourd'hui dans ce cadre-là, je parle plutôt de l'Esprit ou du divin au sens large. Voilà pourquoi je me sens également proche de certains animistes comme les Amérindiens. [...]

La seule manière pour nous d'aborder ce divin, c'est le silence, car il n'est pas réductible à la parole humaine [...]. Je reste reconnaissant à mes deux religions successives pour ce qu'elles m'ont apporté [...]. Le catholicisme m'a amené à la proximité de la parole christique que je n'ai jamais rejetée [...]. Elle affirme que l'amour est la plus grande puissance que puisse générer l'humanité. Tout est là...

Olivier LE NAIRE, *Pierre Rabhi semeur d'espoirs. Entretiens*, Actes Sud, 2013, p 112.

Retrouver Dieu dans la nature !

Selon la tradition chrétienne, deux voies mènent à Dieu, l'Écriture et la nature. Mais il semble que les chrétiens aient oublié cette donnée pourtant traditionnelle. Ils se conçoivent, à l'instar des modernes, comme des hommes maîtres d'eux-mêmes, auteurs d'eux-mêmes. La nature est alors vue comme un élément externe qu'il s'agit de maîtriser, de domestiquer au profit des seuls êtres humains. Les autres vivants sont eux-aussi instrumentalisés.

Il faudrait pourtant dépasser ces limites étroites de notre matérialisme et de notre scientisme. Vivre en s'inscrivant dans une relation harmonieuse où l'homme et la nature se reçoivent comme créatures d'un même élan suscité dès l'origine par ce que les traditions spirituelles de l'humanité nomment le divin : telle pourrait être la voie du bonheur.

Ce sont là les axes principaux des réflexions de Jean-Marie Pelt, botaniste et écologiste avant l'heure. Il a mis cette écologie en pratique comme enseignant universitaire (à Nancy puis à Metz), comme adjoint au maire de Metz, puis comme conférencier à succès intervenant aussi sur de nombreuses radios. En faisant bénéficier les auditeurs de ses immenses connaissances mais aussi de sa capacité à établir des liens entre les diverses sphères du réel : le monde végétal, le monde animal, et le monde social. Il s'est battu contre un darwinisme vulgarisé qui confond la loi de la nature avec la loi du plus fort : non, la solidarité est aussi une constante de la nature. La coopération entre êtres vivants existe au même titre que la compétition. La solidarité n'est pas réservée aux humains et ces derniers pourraient tirer des leçons utiles en observant la manière dont de nombreuses espèces animales coopèrent entre elles.

À la fin de sa vie et de sa carrière d'auteur, Jean-Marie Pelt a exploré les grandes religions monothéistes, ainsi que le bouddhisme et les cultes animistes, pour chercher dans les Écritures sacrées de toutes les religions ce qu'elles ont d'unanime : l'homme se doit d'être proche de la nature, de la terre-mère, car c'est elle qui le porte et le nourrit. Jean-Marie Pelt a su faire réentendre ce

message envoyé par nos lointains ancêtres qui mérite d'être médité et reçu par nos contemporains³.

Changer notre regard sur la nature

Un premier point est d'interroger notre représentation de la nature. La vision dominante en Occident sous-tend le système économique « croissance-productivisme-consumérisme » si destructeur pour la planète. On a assisté à une naturalisation, mécanisation et chosification de la nature. Dieu a été expulsé de la matière vers une transcendance plus ou moins inaccessible. La nature a été vidée de tout mystère et de toute intériorité. Elle est devenue un objet, une mécanique sans créativité ni intelligence, un stock de ressources à disposition de l'être humain pour la satisfaction non seulement de ses besoins, mais de son avidité infinie. La marchandisation du monde est le fruit de ce formidable processus réductionniste du réel. L'invisible réduit au visible, le visible au matériel, le matériel à l'économique, l'économique au financier.

Évoquer la réalité sacrée de la nature fait souvent peur aux Églises qui voient tout de suite poindre le retour aux cultes des divinités païennes contre lesquels le christianisme a lutté pendant des siècles. La théologie orthodoxe intègre une approche peu présente dans le christianisme occidental : le panenthéisme qui voit Dieu en tout et tout en Dieu. Autrement dit, la nature n'est pas d'essence divine, mais elle est en Dieu et Dieu est en elle. La nature est donc plus qu'une réalité matérielle obéissant à des lois physiques et chimiques. Elle est un mystère habité d'une Présence et de conscience. En cela, elle appelle au plus grand respect.

Changer notre regard sur l'homme

Une nouvelle alliance avec la nature ne sera possible que si l'on revoit également la conception occidentale de la place de l'homme dans la nature. Dans le débat écologique, les positions oscillent entre deux pôles : l'anthropocentrisme et le cosmocentrisme. Inscrit dans les courants dominants de l'herméneutique biblique et consacré par le rationalisme occidental, le premier pense l'être

³ Parmi ses nombreux livres : *Les voies du bonheur*, Paris, Fayard, 2015.

humain comme séparé de la nature ou opposé à elle. Révélateur de cela est le mot « environnement » qui fait de la nature une réalité extérieure à l'homme. Celui-ci est placé au centre de tout.

Leonardo BOFF

Pour L. Boff, l'écologie est porteuse d'une attitude fondamentale existentielle : le décentrement de soi, une prise de conscience de sa place dans la nature, une éthique pour la terre et les générations futures. Cette attitude pourrait s'intituler légitimement une spiritualité. Pour la spiritualité chrétienne, il y a là quelques accents sinon nouveaux, du moins importants à respecter : une invitation à un décentrement de la seule relation de l'être humain avec Dieu et les autres humains, une invitation à déployer une théologie de l'écosphère.

Le théologien Leonardo Boff, connu du grand public comme un théologien de la libération, a appelé de ses vœux une redécouverte de certains thèmes de la spiritualité chrétienne, ceux de l'intégration et de la communion avec la nature, déjà présents chez François d'Assise ou Teilhard de Chardin, mais aussi chez d'autres spirituels ou mystiques.

« L'écologie nous aide à comprendre le concept théologique de création, par lequel Dieu et l'univers se différencient et en même temps s'unissent » dit-il dans son livre *Écologie, mondialisation et spiritualité, l'émergence d'un nouveau paradigme*. Curieusement ce livre a été traduit en français sous le titre : *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération* (Albin Michel, 1994). Le mot spiritualité a disparu !

Les observateurs européens ont en général ignoré le changement radical de Leonardo Boff au début des années quatre-vingt-dix après l'effondrement de l'empire soviétique : sans renier son passé, il a basculé d'une théologie de la libération à une théologie écologique. Il invite à développer un panenthéisme chrétien pour qui Dieu est présent en tout et tout est présent en Dieu.

Le cosmocentrisme voit l'être humain comme une simple composante parmi d'autres de la nature. La crise écologique nous enjoint de dépasser ces deux manières de voir et les impasses auxquelles conduit leur opposition stérile. Une troisième voie est possible : la voie « cosmothéandrique » fondée sur une relation dynamique et équilibrée entre l'humain, le cosmique et le divin, celui-ci étant le centre caché de toutes choses. Là encore, les théologies orthodoxes, souvent fondées sur les Pères grecs, animent le débat bien plus que la théologie latine ou catholique.

Construire un monde différent, ici et maintenant

Le monde nouveau qu'il s'agit de façonner sera marqué par la conversion, individuelle et collective, à la sobriété heureuse. La sobriété est à comprendre non comme privation, mais comme libération. Une manière de redécouvrir les joies d'une vie plus simple : dans l'abondance de l'être plutôt que dans celle de l'avoir. Une écologie intégrale ne saurait exister sans la justice, le partage et la solidarité⁴. Tisser les fils d'un autre possible. Une telle mutation intérieure est l'œuvre de toute une existence.

Le défi est immense. Mais, sans se laisser décourager ni céder au sentiment d'impuissance aujourd'hui si répandu, il convient de commencer là où l'on est, avec ses aptitudes, ses moyens, dans les contraintes qui sont les siennes. Si le capitalisme vit en nous, notre être n'est toutefois pas réductible à l'*homo oeconomicus*. Au plus profond de nous, une énergie résiste, aspire à autre chose, à un autrement. C'est cette partie irréductible – liée à l'image de Dieu en l'homme – qu'il convient d'éveiller et de cultiver pour devenir des « méditant-militants ». Chacun de nous possède le fil – parfois caché et inconscient, souvent ténu mais non moins réel – d'un autre possible.

L'amour est la seule réponse à la crise écologique, car nous ne pouvons pas sauver ce que nous n'aimons pas.

Antoine SONDAG

⁴ On lira aussi avec intérêt : Jean-Baptiste DE FOUCAULD, *L'abondance frugale. Pour une nouvelle solidarité*, Odile Jacob, 2010.

Spiritualité missionnaire en trois leçons ***Un Oblat chez les Inuits***

Bertrand EVELIN

Missionnaire Oblat de Marie Immaculée, Bertrand Evelin a obtenu une maîtrise en sciences missionnaires à l'Université Saint-Paul d'Ottawa, au Canada. Il enseigne au Département de philosophie et sciences des religions de la Faculté de théologie, Université catholique de Lille. Il est membre du comité de rédaction de Spiritus.

C'est un fait : par les temps qui courent et sous nos latitudes, les instituts missionnaires « classiques », à commencer par ceux qui participent à l'aventure de la revue *Spiritus*, possèdent des salles d'archives mieux fournies que leurs noviciats ! Si ce constat ne manque pas de nous interroger en aval, du côté d'un renouveau de la pastorale des vocations, il gagne à être également abordé en amont, du côté de ce fabuleux patrimoine missionnaire dont nous sommes les dépositaires.

En effet, depuis le temps de nos fondations respectives, on en a vu passer des lettres et des circulaires, des photos, des films et des témoignages divers sur ce qui fait notre raison d'être : la mission ! Empilé au fond de vieux placards ou classé de façon quasi professionnelle, ce stock ne demande qu'à être mis en valeur¹. Nous ne manquons généralement pas de le faire en ce qui concerne la

¹ « Les archives, c'est de l'énergie fossile. C'est quelque chose qui peut dormir et que chacun est libre de réveiller selon son questionnement » me disait récemment un ami archiviste.

figure de nos fondatrices et fondateurs respectifs ; il y va de la compréhension du charisme de l'Institut. Cependant, n'est-ce pas là l'arbre qui cache une forêt encore largement inexplorée ? Sur le terrain de « l'ouverture à l'autre », à propos duquel notre époque pose tant de défis, peut-être gagnerions-nous à puiser dans l'expérience de nos anciens les repères spirituels qui, parfois, risquent de nous faire défaut !

Je voudrais illustrer cela à partir d'un de mes aînés, Arsène Turquetil. Au début du ^{xx}e siècle, il fut l'un des premiers à entrer en contact avec les Inuits du Grand Nord canadien, ceux que l'on appelait alors les Esquimaux. Il nous a laissé une série de circulaires, véritable journal de bord qui dit la mission naissante. Disons-le d'emblée, leur lecture ne saurait être immédiate. Côté anthropologique, elles relèvent d'un univers culturel qui voyait encore des sauvages à civiliser sitôt les frontières occidentales franchies ! Côté théologique, elles déploient encore une sotériologie qui vise au sauvetage des âmes sur fond de flammes et d'enfer, et cela même sur la banquise par des températures vertigineusement négatives ! Il n'empêche. Une fois ajustées les bonnes lunettes, nous y découvrons des points de repère tant pour la spiritualité que pour la missiologie, quelque chose comme une spiritualité missionnaire étonnamment pertinente aujourd'hui.

La mission comme aventure

Né en Normandie en 1876, Arsène Turquetil termine ses études en 1900 et part dans l'Ouest canadien où il se met au service des Montagnais, communautés indiennes de cette région. Très rapidement, il cherche à entrer en contact avec les Inuits, plus au nord. Il y fonde des communautés chrétiennes et deviendra responsable d'un des premiers diocèses du Grand Nord canadien sur la rive occidentale de la Baie d'Hudson ; il se retire à Chicago aux USA où il meurt en 1955. Son exemple est intéressant à double titre. D'une part, il est suffisamment éloigné de nous dans le temps pour que nous ne soyons pas tentés de le copier ! D'autre part, les conditions climatiques – celles du Grand Nord canadien d'avant le réchauffement climatique – sont suffisamment extrêmes pour produire un effet de caricature qui aide à repérer l'essentiel.

Quelques chiffres pour camper le décor : arrivé chez les Indiens montagnais en 1901, il organise une première expédition au début de l'année 1902 : quarante-cinq jours de marche pour trouver un campement abandonné. Il doit alors faire demi-tour car il n'a plus rien à manger ; son genou est gelé, sa jambe à moitié paralysée. Il lui faudra cinq semaines de convalescence pour s'en remettre. Quelque mille kilomètres parcourus sans voir un seul Esquimau, dans une expédition qu'il qualifiera plus tard d'« essai fécond en misère et sans résultat apparent ». En 1903 et en 1904, il fait deux nouvelles tentatives qui se soldent encore par des « échecs ». Ce n'est qu'au cours de l'été 1906 qu'il réussit à séjourner durant cinq mois auprès de quelques familles. Il lui faudra attendre 1912 pour pouvoir s'installer durablement au milieu des Inuits, à Chesterfield Inlet sur les bords de la Baie d'Hudson, et encore quatre autres années pour faire ses premiers baptêmes !

Le coût d'un déplacement

Par-delà la lecture d'une aventure qui n'a rien à envier aux récits d'un Jack London, la reprise de ses circulaires éclaire étonnamment la mission actuelle de quelques évidences sur lesquelles il n'est pas inutile de s'attarder. J'en retiens trois. Tout d'abord, la mission consiste à « aller vers » et cela a un coût ! Ambiance :

Il fait grand froid, plus de 50° au-dessous de zéro ; nous entendons distinctement le sifflement de notre respiration au contact de l'air froid et parfois aussi nous la voyons retomber en fine poussière blanche. J'éprouve parfois comme l'impression d'un glaçon qui m'aurait pénétré dans la tête et c'est là, pour moi du moins, la souffrance la plus cruelle. Pas de bois pour faire le thé ; il faut courir, courir toute la journée sans thé, sans feu, malgré la fatigue et le froid. [...] Nous marchons une grande partie de la nuit pour retrouver notre campement de l'avant-veille. L'état de ma jambe empire et si, parfois, au bord du lac, la neige cède sous nos pas, la douleur que je ressens en pliant le genou est telle que la sueur m'inonde le visage. J'aide alors de mes mains ma pauvre jambe que la douleur a pour ainsi dire soustraite à l'empire de ma volonté.

Oui, être missionnaire² c'est consentir à un déplacement qui a un coût. Géographique et physique au temps de Turquetil, il se

² Comme individu ou comme communauté croyante.

mesure aujourd'hui à l'aune des « mutations » qui caractérisent nos sociétés. Il serait naïf de penser que la dépense d'énergie en sera moindre !

Une question de soif

Seconde leçon boréale, sans laquelle la première confinerait au masochisme le plus sordide : la mission est une question de désir. Il n'y a pas d'apostolat sans une véritable passion pour l'autre, et sans la mise en œuvre de moyens adéquats pour le rejoindre et le connaître :

Les jours et les semaines s'écoulaient rapidement, trop rapidement même à mon gré. J'écrivais sans relâche. C'était une vraie furie chez moi. J'aurais voulu apprendre la langue en huit jours. La nuit, je relevais toutes mes notes et mettais en ordre mon travail de dictionnaire. Quand je dis la nuit, le mot n'est guère exact, puisque j'écrivais dans ma tente jusqu'au lever du soleil, sans avoir besoin de lumière aucune.

De fait, Turquetil³ produira par la suite des descriptions et fera preuve d'une réelle connaissance de la culture inuit. Derrière ce désir de connaître, il y a la soif de l'autre reconnu comme un frère.

Une fécondité imprévisible

La troisième leçon que livre Arsène Turquetil est plus étonnante : les échecs font partie de la mission. Reconnaissons qu'il nous est difficile de ne pas évaluer celle-ci en termes quantitatifs : « le Vatican, combien de divisions ? » En ces temps de vaches vocationnelles maigres, difficile de ne pas glisser du côté des mises en parallèle et des comparaisons... Alors, les tâtonnements risquent fort d'être vécus comme d'insupportables retards d'évangélisation, de dérangeantes mises en accusation de nos stratégies pastorales, incitant à des courses au produit missionnaire dernier cri.

L'exemple de Turquetil prend le contre-pied d'une telle lecture et témoigne du fait que les échecs sont partie intégrante de l'évangélisation. D'une part, ils permettent au missionnaire de vivre ce nécessaire décemment de lui-même sans lequel aucune

³ Et de même nos ancêtres missionnaires !

annonce de l'Évangile n'est possible : sur la banquise comme partout ailleurs, Dieu est sujet de la mission ! Le missionnaire n'en est que le « serviteur inutile » ; il est bon que cela lui soit rappelé de temps à autre. D'autre part, dans le cas de Turquetil, ces échecs ont une conséquence étonnante : ils sont le premier lieu de l'annonce. Ainsi, lors de ses premiers contacts, après tant de vaines tentatives, Turquetil s'entend dire par le chef du campement esquimau : « Je vois que tu aimes beaucoup les Esquimaux ». Lui, depuis tout ce temps, ne les trouvait pas. Eux, en revanche, savaient qu'un Blanc cherchait à les rejoindre, et à quel prix ! L'« essai fécond en misère » était, pour les Esquimaux, un lieu théologique !

Attitudes spirituelles

Consentir au déplacement, se mettre à l'école des sciences humaines, déjouer les sirènes du marketing, Turquetil nous rappelle, par-delà les mers et les décennies, qu'il n'y a pas de démarche évangélique sans déontologie missionnaire sérieuse. Celle-ci ne serait cependant que code de bonne conduite sans un solide arrimage spirituel. Les circulaires indiquent trois points d'ancrage.

Tout d'abord, un peu comme en Luc 10,17 où les soixante-douze disciples, envoyés deux par deux avec le risque de ne pas être accueillis, reviennent « dans la joie », les circulaires de Turquetil sont paradoxales. D'un côté, les descriptions qu'il fait sont terribles. On l'a oublié, mais les conditions de vie et d'hygiène des Inuits étaient alors épouvantables. Lors de sa première expédition, par exemple, pour son premier vrai contact avec le monde inuit, il découvre un campement abandonné dont il fait la description suivante :

L'intérieur des huttes ressemble plutôt à une étable. Les restes de ces repas gigantesques, les débris des animaux tués, jusqu'aux excréments humains, tout cela soulève le cœur et inspire un profond sentiment de dégoût et d'horreur. Dans une des huttes, un cadavre ! Il est enseveli, quelques roches seulement l'entourent formant un dérisoire rempart contre la dent des fauves.

Malgré cela, l'atmosphère est à la joie. Une bonne ambiance règne avec ses compagnons indiens d'expédition. Ils se moquent d'eux-mêmes et de leur misère :

J'avais le visage profondément gelé et, avec nos joues et nos nez noirs, nous ressemblions moins à des Indiens qu'à des Nègres du Congo [...]. Nous rions de notre misère ; l'un plaisante le nez de son voisin ; l'autre montre son ventre aplati, sa ceinture trop grande ; et tous nous dormons sans trop d'inquiétudes.

Lorsque, affamés, ils croisent un orignal, Turquetil est tellement gelé qu'il n'arrive pas à sortir assez rapidement son fusil. Commentaire : « Je n'ai pas compris, je l'avoue, pourquoi mes hommes cette fois riaient de bon cœur de notre malchance ». Ou encore, lorsqu'ils traversent une rivière et que le traîneau se renverse :

L'eau est trop profonde. Oh ! L'équilibre instable ! À califourchon sur un tonneau, comme jadis aux courses nautiques les jours de fêtes au bord de la mer normande. Aujourd'hui, le bain forcé n'est plus si agréable qu'alors. Il a pourtant le don d'exciter les rires et les plaisanteries des sauvages.

Il est intéressant de souligner que, loin d'être futile, cette joie est profonde. Il est difficile de l'illustrer d'un extrait de circulaire. Mais, de la lecture de l'ensemble, se dégage le fait que Turquetil est heureux de participer à l'annonce de la Bonne Nouvelle : « Je me sens plein de reconnaissance envers Dieu... » Cette joie profonde affleure dans les descriptions qu'il fait de la grande misère des Inuits. Il reconnaît alors sa chance d'avoir été envoyé : « Je me sens heureux d'avoir été appelé à secourir ces pauvres païens les plus malheureux du monde, vraiment ! »

« Je n'ai pas peur, puisque je suis venu... »

Le deuxième point d'ancrage dont rend compte Turquetil est une attitude intérieure : la confiance. C'est d'ailleurs sans doute par là qu'il aurait fallu commencer car la joie en est la manifestation extérieure. Dans le langage de son époque, Turquetil parle de la Providence. Il ne s'agit pas d'une attitude naïve et puérile ; Turquetil est très conscient des dangers qu'il court. Lorsqu'en 1906 il peut enfin demeurer durant cinq mois dans un campement, il a ce dialogue avec les Inuits :

Je n'ai pas pu trouver de Montagnais. Ils avaient peur de vous et disaient que vous tueriez le père. – Et toi, tu n'as pas peur ? – Si vous prenez le fusil ou la hache, vous pouvez me tuer, puisque vous tuez bien le caribou qui est plus fort que moi ; mais vous ne me tuerez pas par la sorcellerie. C'est une mauvaise chose qui n'est bonne à rien. Je n'ai pas peur, puisque je suis venu pour voir ce que vous ferez avec les Blancs... *Puis il note* : Que se passa-t-il alors dans l'esprit de ces païens ? Je n'en sais rien. Mais l'un d'eux se chargea de me fournir chaque jour des vivres en viande fraîche.

Il n'est pas naïf⁴. Sa confiance vient de la conviction qu'il a d'être à sa juste place, celle à laquelle Dieu l'a appelé :

Je partis en avril dernier, convaincu que Dieu voulait cette œuvre. Cette persuasion faisait toute ma force et mon bonheur. La divine Providence ne m'a pas fait défaut un seul instant. Elle a veillé, au contraire, avec soin sur son missionnaire. Puisse cette conviction dissiper toute crainte d'impossibilité et de difficultés extrêmes, inspirer confiance et déterminer une véritable fondation de mission chez les Esquimaux.

Liberté et sérénité

Le troisième point d'ancrage est en tension féconde avec les deux précédents et dit une perspective ecclésiologique : la liberté. Si Turquetil se donne avec confiance et enthousiasme⁵ à la mission, c'est qu'il se sait en Église, envoyé par sa congrégation. Il part l'esprit tranquille car, durant ses expéditions, ses confrères plus au sud poursuivront le travail auprès des communautés montagnaises. Seul au milieu des Inuits, il se sait participant d'une œuvre commune. Dès lors, sa liberté intérieure se traduit en une sereine détermination qui étonne : malgré les difficultés, les échecs, les peurs et les doutes, rien ne l'empêchera d'essayer d'entrer en contact avec les Inuits. Pour l'expédition de 1906, aucun Indien montagnais ne veut l'emmener. Ils ont terriblement peur. Il leur dit donc : « Eh bien moi, j'irai quand même ! Que deux hommes me conduisent seulement. Ils reviendront de suite. Je resterai seul s'il le faut. Je suis envoyé et j'irai. »

⁴ Et il a de bonnes raisons de ne pas l'être ! Quelques années plus tard, deux de ses confrères seront assassinés.

⁵ La racine « th » du mot « enthousiasme » renvoie au *theos* grec. Être enthousiaste, c'est être mû de l'intérieur par l'énergie divine...

Ni héroïsme ni obstination bornée. Ce n'est pas non plus de l'impatience fébrile. À une époque où le succès de la mission se mesure en nombre de baptêmes, il y aurait pourtant de quoi. Non ! Même si, selon sa conception théologique, le salut des Inuits passe par leur baptême et donc par sa présence au milieu d'eux, cela reste une affaire entre Dieu et eux. Tout faire pour les rejoindre et vivre au milieu d'eux est une chose. Courir fiévreusement après les résultats en serait une autre ; tentation à laquelle il ne succombe pas. C'est très sereinement qu'il peut écrire en 1919 :

Voilà à peu près tout le bilan (un baptême d'adulte et la première communion d'une petite fille de sept ans) que j'entrevois pour le moment, à moins naturellement que le bon-Dieu n'en appelle d'autres que nous ne connaissons pas encore ; car c'est Lui qui convertit les cœurs : nous ne faisons qu'instruire, préparer les voies à la grâce et conférer les sacrements.

Continuer à écrire le récit multiforme de la mission

Depuis l'époque où Turquetil parcourait les espaces infinis du Grand Nord enneigé, il en est passé de l'eau – voire des icebergs – sous les ponts ! Confronté à une modernité galopante, le monde inuit a dû s'adapter ; et les communautés humaines vivent aujourd'hui des défis à la mesure d'un réchauffement climatique qui attise les convoitises internationales. Dès lors, la mission ne peut que prendre de nouveaux visages... Tout comme chez nous qui n'avons plus grand chose à voir avec le public qui, jadis, lisait goulûment les circulaires du jeune missionnaire. Et surtout, entre cette époque et la nôtre, un certain concile œcuménique s'est permis de redistribuer sérieusement les cartes du jeu missiologique.

Il n'empêche ! Se mettre à l'école de Turquetil et de tous nos ancêtres missionnaires ne peut qu'être profitable ! Disons même davantage. Il est de notre responsabilité de continuer à écrire, sous une forme ou sous une autre, le récit multiforme de la mission. C'est-à-dire de poursuivre la rédaction des Actes des Apôtres qui, depuis plus de deux mille ans, ne cessent de rendre gloire à l'Esprit toujours à l'œuvre dans le monde. Puissent nos lectures nous en donner le goût !

Bertrand EVELIN

Portée théologique de Laudato si'

Un point de vue asiatique

Felix WILFRED

Anthropologue et théologien indien, Felix Wilfred travaille surtout les questions sociopolitiques contemporaines en Asie et leurs implications pour la présence chrétienne dans ces sociétés. Il a enseigné notamment à l'École de philosophie et de pensée religieuse de l'Université de Madras et publié de nombreux articles et ouvrages. Il préside la revue Concilium. Avec l'aimable autorisation de l'éditeur, l'article qui suit est une reprise de l'original anglais paru dans la revue Vidyajyoti Journal of theological Reflection (vol. 79, n°9, Septembre 2015, p.645-661) et retouché par l'auteur. Les intertitres mineurs sont de la rédaction de Spiritus.

Que le pape François se situe comme pasteur mais que sa théologie reste faible : c'est là une impression courante qui appelle un examen plus détaillé de ses interventions, discours et déclarations. Sa récente lettre encyclique *Laudato si'* constitue en tout cas une excellente réponse à ceux qui le disent manquer de solide théologie¹. Cette façon de mettre en antithèse le

¹ *Laudato si'* montre bien la perspective théologique novatrice propre au pape François. La voir en simple continuité avec Jean-Paul II et Benoît XVI, c'est passer à côté de ses apports originaux ; ce que font George Weigel, biographe de Jean-Paul II, et Vittorio Messori, auteur d'un livre fameux d'interviews du cardinal Joseph Ratzinger. Ils sont représentatifs du catholicisme néoconservateur. Selon George WEIGEL, « Un changement d'administration papale ne signifie pas – et ne peut effectivement pas signifier – un changement du point de vue catholique. La doctrine, telle que l'entend l'Église, ne relève d'aucun point de vue particulier, mais d'une façon stable de comprendre la vérité des choses. » (cité par Mollie Wilson O'REILLY dans <https://www.commonwealmagazine.org>, consulté le 4 août 2015).

pastoral et le *théologique* trahit un dualisme déjà à l'œuvre dans certaines évaluations sur Vatican II. Par exemple, la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, a été jugée pastoralement forte mais théologiquement faible. De tels commentateurs diront que, doctrinalement parlant, Vatican II a été faible et Vatican I solide.

Ces appréciations traduisent une conception particulière de la théologie comme élucidation de vérités doctrinales. Il serait injuste d'évaluer la théologie du pape François à l'aune d'une perspective doctrinale traditionnelle déconnectée de l'expérience des communautés chrétiennes ou des réalités pastorales. C'est ce qu'on peut observer dans l'actuelle théologie ronflante et prétentieuse de l'Occident. Elle est en général devenue de plus en plus narcissique, incapable de prendre en compte l'exode massif de fidèles dans ces dernières décennies. Il y a peu de rapport entre la théologie développée et la situation pastorale d'un christianisme occidental usé. Isolée, elle ne semble pas disposée à dialoguer ni échanger avec les théologies globales émergeant de différentes parties du monde. D'un autre côté, il est vrai que, dans ce paysage théologique par ailleurs aride, de nouveaux courants théologiques et des initiatives pastorales novatrices se fraient leur chemin, apportant une note d'espoir. *Laudato si'* est un défi à la théologie doctrinale – qui se prend pour *la* théologie –, à son orientation et à sa méthode.

Un véritable joyau

Cette encyclique marque un tournant théologique important dans l'enseignement social chrétien traditionnel. Celui-ci, comme le

Tout cela vise à minimiser l'effort du pape François pour remettre l'Église en contact avec les questions actuelles cruciales telles que la crise de l'environnement. D'autres, réticents à accepter sa théologie et sa critique incisive de l'économie néolibérale et du marché libre, voudraient réduire *Laudato si'* à une encyclique sur le changement climatique ou le réchauffement planétaire ! Sur la critique émise par Vittorio MESSORI, voir son évaluation dans *Corriere della sera* (24.12.2014) intitulée « Doutes sur le tournant du pape François. Pour le catholique moyen, Bergoglio est imprévisible. Jusqu'à quel point l'indéniable intérêt qu'il suscite est-il sincère ? » Sur la solidité théologique de l'approche pastorale du pape François, voir Walter KASPER, *Pope Francis' Revolution of Tenderness and Love*, New York, Paulist Press, 2015.

suggère le terme « social », a globalement porté sur les relations interpersonnelles et intercommunautaires dans un esprit de justice et de solidarité. La relation de l'Église avec les diverses dimensions de la réalité humaine était qualifiée de pastorale. Et voici une encyclique qui élargit la relation pastorale de l'Église *au monde de la nature*, appelant le monde des humains à entrer dans une relation harmonieuse avec lui et à se préoccuper de son rythme. Si l'inégalité et l'injustice abîment et détruisent le tissu de la communauté humaine, il en est de même lorsque l'on dérègle le rythme de la nature et déséquilibre son fonctionnement.

Si *Rerum novarum* de Léon XIII a vu le jour à une époque de profonde crise sociale liée à la révolution industrielle, *Laudato si'* survient en un temps de double crise : celle de la solidarité humaine et celle de la nature. Si *Rerum novarum* a défini un programme « rouge » pour améliorer les déplorables conditions de vie des travailleurs, *Laudato si'* propose un programme « vert » face à la destruction de la nature et de l'environnement. La nouvelle encyclique du pape François a aussi un point commun avec *Pacem in terris* de Jean XXIII : il ne s'agit pas d'exhortations adressées à la seule communauté chrétienne, mais à toute l'humanité sur une question touchant chacun, par-delà des frontières religieuses.

Un travail théologique à partir d'en bas

L'encyclique fait une analyse incisive de la crise écologique contemporaine, de ses racines, de ses facteurs et des forces en présence. Elle présente aussi quelques propositions importantes pour l'avenir au niveau international, national et local. Tant dans l'analyse que dans les propositions, il y a un effort pour aborder la question écologique sans la dissocier des réalités d'ordre social, politique, économique et culturel. Le contraste est flagrant avec le triomphalisme ecclésial qui se permet d'enseigner sans apprendre. Ici, le pape a l'humilité de recevoir de la science et de la technologie des données empiriques concrètes.

À une époque, la science était sous la coupe de doctrines formulées *a priori*, d'où sa confrontation avec le christianisme, comme le

montre le cas de Galilée. On trouve dans cette encyclique une claire reconnaissance de l'autonomie de la science et, surtout, de la contribution qu'elle peut apporter pour surmonter la crise écologique. « Les efforts des scientifiques et des techniciens, qui essaient d'apporter des solutions aux problèmes créés par l'être humain, sont louables et parfois admirables » (LS 34). Le pape François s'appuie aussi sur les mouvements écologiques qui, sur le terrain et depuis plusieurs décennies, sont aux prises avec la question de l'environnement.

D'un point de vue méthodologique, il faut aussi saluer le fait que l'encyclique est émaillée de citations de conférences épiscopales d'autres régions du monde : Brésil, Canada, Nouvelle-Zélande, États-Unis, Philippines, Japon, République Dominicaine, etc. Il se réfère à pas moins de quinze conférences épiscopales différentes. Un pape se définissant lui-même comme l'Évêque de Rome se met volontiers à l'écoute d'autres Églises locales à travers le monde, découvrant ainsi la manière dont elles ont abordé les questions environnementales.

D'un point de vue théologique, cela revêt une grande importance. En effet, les dernières décennies ont vu de nombreuses tentatives d'affaiblir le rôle des conférences épiscopales dont la fonction d'enseignement était mise en cause par la théologie doctrinale². Sans entrer dans ce débat, le pape montre de façon pratique l'importance de ce que les diverses conférences ont à dire pour l'Église universelle et l'humanité. Ainsi, loin d'un propos romain monochrome, l'encyclique évoque plutôt la tunique riche en couleurs de Joseph (Gn 37, 3) grâce aux ressources variées des Églises locales auxquelles vient puiser le pape. La méthodologie théologique de *Laudato si'* est aussi celle qu'a cherché à appliquer la FABC (Fédération des Conférences épiscopales d'Asie³).

² Voir Felix WILFRED, « The Theological and Juridical Status of Episcopal Conferences », dans Peter FERNANDO, *Episcopal Conferences and Collegiality*, Madras, CBCI Commission for Clergy and Religious, 1989, p. 1-26. Le débat sur la question se poursuit, même après la Lettre apostolique en forme de *Motu proprio* de Jean-Paul II : « *Apostolos suos* », du 21 mai 1998.

³ Voir Vimal TIRIMANNA (ed.), *Sprouts of Theology from the Asian Soil* (Collection of TAC and OTC Documents 1987-2007), Bangalore, Claretians Publications, 2007.

Repenser l'anthropologie chrétienne

Un programme de réforme écologique peut très bien se révéler inefficace si les fondements n'en sont pas correctement posés. Dans le cas présent, c'est l'anthropologie qui est en cause. Dans son article largement commenté, *Les racines historiques de notre crise écologique*, Lynn White impute carrément à la tradition judéo-chrétienne la culpabilité des dégâts écologiques contemporains. Pour lui, c'est l'anthropocentrisme de cette tradition qu'il faut blâmer. Selon ses propres termes,

Sous sa forme occidentale en particulier, le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait connu. Dès le II^e siècle, Tertullien et saint Irénée de Lyon soulignaient avec insistance que, lorsque Dieu a formé Adam, il avait déjà à l'esprit l'image du Christ incarné, le second Adam. L'homme partage, dans une large mesure, la transcendance de Dieu vis-à-vis de la nature. Le christianisme, en contraste absolu avec le paganisme ancien et les religions asiatiques (sauf, peut-être, le zoroastrisme), a non seulement établi un dualisme entre l'homme et la nature, mais aussi affirmé avec insistance que l'exploitation de la nature par l'homme pour ses propres fins relevait de la volonté de Dieu⁴.

Nous n'entrerons pas ici dans les détails de cette thèse. Même sans elle, le sens commun nous dit que l'anthropocentrisme chrétien, dans son interprétation traditionnelle, ne nous permet pas de faire face à la présente crise écologique. Nous avons besoin, pour ainsi dire, d'une *sanatio in radice* (guérison à la racine) de cette anthropologie. C'est ce que le pape François essaie de faire dans *Laudato si'*. Il introduit un heureux correctif à une anthropologie chrétienne malavisée qui voit les humains comme le sommet de la création (*crown of creation*). Cela s'accorde avec l'anthropocentrisme de la philosophie occidentale, avec la culture de la Renaissance et les Lumières. D'un point de vue philosophique, selon l'expression de René Descartes, les humains sont « maîtres et possesseurs de la nature⁵ ». La Renaissance européenne et les Lumières furent les versions laïques de l'anthropocentrisme chrétien, se nourrissant

⁴ Lynn WHITE, « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », dans *Science* vol 155, n° 3767 (10 mars 1967), p. 189.

⁵ René DESCARTES, *Discourse on Method and meditations on First Philosophy* (trad. Elizabeth S. Haldane), Stilwell, Digireads.com Publishing, 2005, p. 28.

réciroquement. Je suis frappé du peu de place de la nature dans l'art de la Renaissance. Ses grands maîtres, tels Michel-Ange, Léonard de Vinci, Titien et Caravage, se sont appliqués à étudier minutieusement l'anatomie, les émotions et attitudes humaines, créant ainsi de grandes œuvres, mais pas le rythme et le travail de la nature. Les seules fois où les paysages apparaissent, ils se réduisent à un arrière-fond mettant en valeur les représentations humaines. Le monde artistique d'alors, à dominante masculine, faisait peu de cas de la nature en elle-même. À l'instar des femmes, celle-ci était perçue comme un objet de soumission (*natura naturata*) et non comme une force créatrice (*natura naturans*).

En interdépendance dans un commun pèlerinage

Cette tradition occidentale tout à la fois chrétienne, liée à la Renaissance et aux Lumières, contraste avec la perspective asiatique plus ample et sa compréhension du monde et des humains comme étroitement liés à la nature. Dans la tradition asiatique, la vie des humains participe des éléments de la nature. Lorsque donc le pape François, en parlant d'anthropologie intégrale, s'efforce de rectifier une tradition théologique et anthropologique occidentale solidement enracinée, les Asiatiques peuvent immédiatement le comprendre sans difficulté. En effet, ce qu'il dit reflète leur propre expérience, l'optique des traditions hindoues, bouddhistes et taoïstes, ainsi que la manière dont les autochtones et groupes tribaux asiatiques perçoivent les réalités en lien et dépendance réciproques. L'un des fils conducteurs de *Laudato si'* est cette interdépendance entre tout ce qui existe.

L'encyclique fait preuve d'un effort pour passer d'une vision hiérarchique des créatures à une compréhension plus téléologique selon laquelle les humains et les autres créatures cheminent de concert. Nous apprécions la nouveauté de cette approche par rapport à la conception occidentale de la « chaîne de la vie » (*scala naturae*) remontant à Aristote. Nous pourrions encore la comparer au schéma néoplatonicien de la hiérarchie des êtres qui a formaté la pensée chrétienne du Moyen Âge, y compris celle de Thomas d'Aquin. Selon cette philosophie, le moins parfait est contenu éminemment dans le plus parfait qu'il est censé servir. Pour le dire plus concrètement en langage actuel, le supérieur religieux local

est éminemment « contenu » dans le provincial ; et le provincial dans le général ! Ainsi, la vie végétale est contenue dans la vie animale, et celle-ci dans la vie humaine. Tout élément moins parfait de la nature est par conséquent au service de l'homme, fleuron de la création. Une telle façon de voir la nature à travers le prisme hiérarchique est incapable de saisir la valeur de chaque réalité dans ce qu'elle a d'unique, ni d'apprécier la richesse de la pluralité et de la diversité.

Le pape François semble contester ce genre de philosophie et de théologie, nous rappelant que la valeur de chaque être de la nature n'a pas à être appréciée sous l'angle hiérarchique du haut et du bas (*secundum sub et supra*), mais selon une perspective mystique d'unité de toute chose en Dieu. « La fin ultime des autres créatures, ce n'est pas nous. Mais elles avancent toutes, avec nous et par nous, jusqu'au terme commun qui est Dieu » (LS 83). Ces mots évoquent la symbolique du pèlerinage, si chère aux Asiatiques. La pensée de François ne peut manquer de toucher les lecteurs asiatiques habitués à voir la nature et à traiter avec elle non d'un point de vue hiérarchique mais selon une perspective mystique d'unité de tout ce qui est. Le sens de la non-séparation et de la solidarité cosmique avec la nature nourrit l'esprit de non-violence (*ahimsa*) et de compassion (*karuna*).

La religion dans la sphère publique : une question théologique fondamentale

L'encyclique s'adresse manifestement à toutes les personnes de bonne volonté. Au chapitre II, on voit pourtant le pape parler de l'« Évangile de la Création » du point de vue de la foi chrétienne. Incohérence dans sa méthode ? À mon sens, bien qu'il n'aborde pas explicitement la question théorique du rôle de la religion par rapport au bien commun, il intervient, d'un point de vue spécifique, sur la relation actuelle entre la religion et les questions et préoccupations d'ordre public. Sa conviction est que la religion et la foi ont une responsabilité à cet égard. Pour le bien de la communauté, les religions peuvent et doivent intervenir dans la sphère publique⁶. Il est un autre argument, non explicité par le

⁶ Voir Felix WILFRED, *Theology to Go Public*, Delhi, ISPCK, 2013.

pape, mais que l'on peut lire en filigrane : les limites d'une religion débordent le groupe de ses adhérents : elle n'est pas leur monopole. À partir du moment où les religions abordent des questions que tout le monde se pose, elles vont susciter l'intérêt d'autres personnes, pouvant apporter une contribution à leur perception du bien commun et à leur façon de s'y engager.

L'objection aux hypothèses sous-jacentes au document papal vient de trois instances différentes. Les États tout d'abord, notamment les plus centralisés, qualifient une telle intervention à propos de l'environnement d'acte politique. L'État et les politiciens prétendent qu'il est de leur compétence d'intervenir sur des questions publiques telles que la justice, l'environnement, l'ordre économique, etc. Ils refusent que les religions s'en mêlent. Revendication problématique puisqu'une telle posture présuppose que le bien de la société vient empiéter sur les objectifs de l'État. C'est tout simplement inacceptable. Étant partie intégrante de la société, la religion peut à bon droit se sentir concernée par ce qui touche au bien-être de celle-ci. L'histoire récente illustre la manière dont des interventions opportunes d'inspiration religieuse ont contribué à la transformation de l'ordre politique et facilité la transition des sociétés vers un ordre démocratique. En Asie, on peut citer le cas de la Corée, des Philippines, de l'Indonésie, etc. On peut encore évoquer l'exemple du rôle joué par la religion dans le démantèlement des États socialistes centralisés et oppressifs d'Europe de l'Est, dans l'abolition du régime d'apartheid en Afrique du Sud ou dans la transition démocratique de nombreux pays d'Amérique latine à partir des années quatre-vingt.

Un pape qui outrepatte les limites de sa compétence ?

Une deuxième objection au rôle public de la religion vient de l'économie de marché. En fait, l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, très critique par rapport à l'actuel système économique assassin, a été l'objet de sévères attaques venant de partisans zélés de l'économie de marché. Le marché s'oppose à toute intervention de l'État visant à lui imposer des limites pour sauvegarder équité et inclusion sociales. Son opposition à toute intervention religieuse est encore plus farouche. Sous prétexte que le marché a une

logique et une dynamique internes propres, les économistes néolibéraux ont estimé l'intervention du pape injustifiée. Ils semblent dire qu'il n'a pas à entrer dans un domaine outrepassant sa compétence. Ainsi, par exemple, Samuel Gregg, de l'Institut de recherche d'Acton, juge l'encyclique du pape « bien intentionnée » mais « économiquement déficiente⁷ ».

Le même type d'objection est soulevé lorsque François en vient à critiquer sévèrement l'économie et le marché néolibéraux pour leurs conséquences désastreuses sur l'environnement. L'argument selon lequel la religion n'a pas droit à la parole en économie, puisque incompétente en la matière, est une pure et simple imposture de la part du capitalisme et du marché. Un migrant appauvri, une femme exploitée, un Dalit marginalisé n'ont-ils pas le droit de remettre en cause un ordre économique qui leur refuse les moyens de subsistance les plus élémentaires ? Les populations autochtones ne doivent-elles pas interpeller un système qui détruit leur habitat naturel et met leur survie en péril ? On ne peut pas les balayer d'un revers de la main sous prétexte qu'ils n'ont aucune compétence en économie et qu'ils devraient, en la matière, s'en remettre aux décisions des experts sur ce qu'il y a de mieux pour la société.

La troisième objection vient de ceux qui raisonnent à partir d'une compréhension étroite de ce que les Français nomment « laïcité ». C'est un argument typiquement occidental né de la longue histoire européenne des guerres de religion. On voit bien ce qu'il y a d'erroné à vouloir étendre à l'Asie une laïcité mûrie en Occident. Notre expérience de l'Asie nous dit que le « laïc » n'est pas, comme cela est advenu en Europe, l'ennemi de la religion, mais l'ami et le compagnon d'une lutte commune pour le bien-être de la société. En Asie, bien peu estimeront qu'en parlant d'économie et d'environnement le pape enfonce la laïcité. Son propos, celui d'un croyant chrétien s'adressant à l'humanité sur la crise écologique, va y trouver bon accueil tant auprès des groupes laïcs, des acteurs de la société civile que des mouvements écologistes.

⁷ Voir www.spectator.org/articles/63160/laudato-si, consulté le 03.08.2015. Il est très étonnant que le cardinal Dolan, de New-York, puisse penser que la critique de l'économie dominante dans les discours du pape et dans *Evangelii gaudium* (puis dans *Laudato si'*) ne s'applique pas au « capitalisme vertueux » de l'Amérique ! Voir *National Catholic Reporter* (6 juin 2014).

Une bouffée d'air frais

Le défi posé à la nature et à l'humanité nous convoque à exploiter les ressources religieuses et culturelles humaines. Comme pour les droits humains, puiser aux convictions de notre propre foi ne peut que renforcer cette cause. C'est pourquoi le pape François, bien que s'adressant à toute personne de bonne volonté, se situe comme croyant et leader chrétien, allant chercher dans l'Évangile et dans les Écritures des éclairages et une perspective en support à la cause écologique. On le voit donc se référer à l'histoire de la création, aux enseignements, attitudes et pratiques de Jésus, toutes invitant à prendre soin de la terre et à la mettre en valeur.

Son approche s'inspire de la théologie de la création. La théologie traditionnelle autour de l'anthropocentrisme se sentait chez elle avec une théologie de la rédemption du genre humain. François apporte une bouffée d'air frais lorsqu'il souligne le besoin de rédemption de la terre et de la nature ; ce qui l'amène à faire une lecture intégrale des données bibliques et à mettre en relief la théologie de la création. Le salut des humains ne peut être dissocié de la rédemption de la nature et des forces de mal et de mort qui tentent des les défigurer et détruire. *Laudato si'* n'offre donc pas seulement un renouvellement de l'anthropologie chrétienne traditionnelle, mais aussi une *révision de la sotériologie traditionnelle*, élargissant son application pour y inclure la nature et la terre. Une telle réinterprétation de la foi chrétienne apporte un nouvel élan à l'engagement écologiste et favorise une action solidaire avec de nombreuses autres forces attelées à la même cause.

De la stratégie à l'éthique

Le pape François opère, il faut le noter, un déplacement de la question écologique du terrain stratégique à celui de l'éthique. D'un point de vue stratégique, il s'agit de chercher les voies et moyens technocratiques susceptibles de prévenir une dégradation de l'environnement. Par exemple, à propos du carbone, on parlera de réduction, de commerce, de crédit, etc., en vue de limiter la destruction insensée de la nature et de diminuer le réchauffement planétaire. Ces mesures ont leur valeur. Mais le pape ne s'appuie

pas tellement sur elles ; il va au cœur du problème. Pour lui, il faut aborder la question écologique sous l'aspect éthique. Cela veut dire que les humains ont une responsabilité morale à l'égard de la création de Dieu et, s'ils détruisent la nature, leur comportement est effectivement contraire à l'éthique. À son avis, il y a corrélation entre le niveau éthique et celui de l'environnement : « la dégradation de l'environnement comme la dégradation humaine et éthique sont intimement liées » (LS 56). Tandis que le point de vue stratégique impute la crise environnementale à la croissance démographique et cherche à la réduire, le pape pointe plutôt la culture consumériste, celle du déchet, l'absence de partage et de limitation de la croissance. Là se trouve la vraie menace pour l'environnement qu'il faut appréhender d'un point de vue éthique.

L'enseignement social traditionnel comportait deux grands pôles éthiques : *la dignité humaine et le bien commun*. Le pape en ajoute un troisième : *la dignité et le caractère sacré de la nature* en tant que création de Dieu. Avec cette nouvelle dimension, la notion de bien commun s'en trouve elle-même élargie : ce n'est plus seulement, comme le disait la tradition, le bien des humains, c'est aussi le bien-être et l'épanouissement de la nature. Le comportement des gens par rapport à la nature ne doit donc pas être déconnecté de leur conscience morale.

Cette approche éthique du pape François repose, comme on l'a vu, sur sa conviction que la nature a *une valeur intrinsèque*. Selon la théologie traditionnelle et l'éthique philosophique, ce sont les humains qui ont une valeur intrinsèque, tandis que la nature n'a qu'une *valeur instrumentale* et celle que les humains veulent bien lui attribuer. En reconnaissant à la nature une valeur intrinsèque, le pape François élève donc la question écologique à un niveau proprement éthique⁸. « Il ne suffit pas de penser aux différentes espèces seulement comme à d'éventuelles ressources « exploitables », en oubliant qu'elles ont une valeur en elles-mêmes » (LS 33). Il s'agit là d'une contribution théologique majeure qui, du point de vue traditionnel, pourrait être controversé. En revanche, cette position rapproche le pape de la façon asiatique de se situer

⁸ D'où sa critique d'un utilitarisme accordé à une logique technologique, mais dépourvu de préoccupations morales plus larges.

et d'agir vis-à-vis de la nature ; c'est une conviction profondément ancrée dans la culture et les traditions religieuses d'Asie.

Soutien moral aux mouvements écologistes

Le pape François propose une théologie écologique efficace dans la mesure où elle apporte un fort soutien moral aux mouvements de défense de l'environnement à travers le monde. Depuis environ cinq décennies, ces mouvements se sont développés de manière spectaculaire et ont apporté une immense contribution à la protection de la nature. Leurs militants ont eu à affronter les États et leurs programmes de développement néfastes à la nature, les intérêts des politiciens et hommes d'affaires portés à l'exploiter pour leur enrichissement. Aux mouvements écologistes, l'encyclique vient apporter un appréciable coup de fouet.

En un sens, l'essentiel de ce que dit le pape sur la crise écologique et le modèle de développement néfaste à la nature, ces mouvements l'ont déjà dit. La différence n'est pas tant dans ce que l'encyclique dit, mais dans le fait que c'est *le pape* qui le dit. En tant qu'autorité morale de notre monde actuel, l'avis d'un pape sur le bien commun global revêt un grand poids et retient l'attention de tous. Pour les chrétiens, l'encyclique est une invitation à regarder de façon nouvelle l'ensemble de la création, à s'impliquer de manière responsable dans la protection de la nature. C'est aussi un soutien moral de poids à l'approche holistique valorisée par de récents travaux scientifiques, s'efforçant d'intégrer le biologique, le cognitif, le social et l'écologique. De façon stimulante, il semble que le pape François introduit dans sa théologie cette nouvelle approche scientifique holistique. Non seulement il se montre soucieux de la praxis et de la réalité pastorale, mais il apparaît aussi comme un penseur profond et novateur.

Un travail de tissage

Un autre aspect important de *Laudato si'* est cet effort pour abolir la distance entre écologie et équité et justice sociales. L'équilibre écologique doit être associé à des relations sociales harmonieuses

et justes. « Il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale, mais une seule et complexe crise socio-environnementale » (LS 139). Le pape parle aussi d'écologie culturelle, de préservation de l'héritage culturel. Les interventions technologiques ont à respecter la culture des peuples. Ce qui frappe dans *Laudato si'* c'est cette manière unique qu'a le pape de mettre en évidence les liens multiples entre écologie environnementale, écologie humaine⁹ et écologie culturelle. C'est ce qu'il appelle *l'écologie intégrale*. Plus significatif encore, aucun leader mondial n'a jusqu'ici articulé de manière aussi pertinente et convaincante les arguments relatifs à la fois à l'environnement, l'économie, la morale et la politique. Cette vision synthétique fournit une précieuse plateforme pour l'action et l'engagement à différents niveaux. Il y est question du caractère « inséparable » des liens entre « la préoccupation pour la nature, la justice envers les pauvres, l'engagement pour la société et la paix intérieure » (LS 10). Toute l'encyclique est un effort pour tisser ensemble ce que, par le passé, on appréhendait et traitait de façon séparée.

Au-delà du paradigme technologique

Le modèle dominant de développement, fruit des Lumières européennes, utilise la technologie pour exploiter la nature et produire richesse, prospérité et progrès. La croissance indéfinie que prône ce modèle n'est pas soutenable, puisque la capacité de la nature est limitée. Si l'on veut la survie de l'humanité et de la nature, il faut limiter la croissance. Dès 1972, le Club de Rome a tiré le signal

⁹ La définition du concept d'*écologie humaine* reste très mouvante et vague. Il s'agit globalement de l'interaction entre les humains et l'environnement comme partie d'un tout organique plus vaste. Les humains ne restent pas dans un splendide isolement par rapport au reste de la nature, mais ont un impact sur l'environnement ; et celui-ci affecte grandement la vie et le comportement humains. *L'écologie culturelle* est l'ensemble des attitudes, valeurs et comportements habituels que produit cette interaction chez les humains dans un contexte géographique et environnemental donné. Il en résulte que les diverses cultures élaborent leurs propres valeurs et objectifs vis-à-vis de la nature. Dans *Laudato si'*, le pape utilise les deux concepts (écologie humaine et écologie culturelle) : l'écologie « exige qu'on fasse attention aux cultures locales, lorsqu'on analyse les questions en rapport avec l'environnement, en faisant dialoguer le langage scientifique et technique avec le langage populaire » (LS 143).

d'alarme ; mais cela est hélas resté lettre morte. La chose est devenue aujourd'hui tellement grave, avertit le pape, qu'un contrôle de la croissance est devenu inévitable pour la protection de la nature et la pratique de la justice.

[...] il faudra penser à marquer une pause (dans la croissance) en mettant certaines limites raisonnables, voire à retourner en arrière avant qu'il ne soit trop tard. [...] l'heure est venue d'accepter une certaine décroissance dans quelques parties du monde, mettant à disposition des ressources pour une saine croissance en d'autres parties » (LS 193).

De plus, le pape met en cause l'opinion selon laquelle l'économie et la technologie peuvent résoudre le problème de l'environnement¹⁰. Le paradigme technologique ne tient pas devant le fait que les ressources de la nature sont limitées, ni ne se justifie lorsqu'une croissance reste au seul service d'un petit nombre d'élus au lieu d'être au service de tous et donc équitablement partagée. Si la capacité régénératrice de la nature n'est pas respectée et que l'on continue à l'exploiter, graves sont les conséquences : réchauffement global, inondations, érosion du sol, etc. Faute de partage équitable, la communauté humaine est sérieusement affectée par ce déséquilibre qui la conduit à de graves conflits et contradictions. Tout au long de l'encyclique, le pape François essaie d'entrecroiser écologie de l'environnement et écologie humaine.

Le paradigme technologique du développement affecte de façon plus sévère la vie des personnes pauvres et marginalisées. Un des apports notables de *Laudato si'* est cette façon d'établir un lien entre protection de la nature et défense de ces personnes. Les deux sont indissociables. Plus nous investissons dans la protection de la nature, mieux nous les protégeons, et réciproquement. Détruire l'environnement, c'est miner les chances de survie des personnes défavorisées : groupes tribaux, pêcheurs et paysans appauvris. Pour le dire en termes symboliques, il y a consonance entre « la clameur de la terre » et « la clameur des pauvres » (voir LS 49).

¹⁰ « Dans certains cercles on soutient que l'économie actuelle et la technologie résoudront tous les problèmes environnementaux. De même on affirme, en langage peu académique, que les problèmes de la faim et de la misère dans le monde auront une solution simplement grâce à la croissance du marché. » (LS 109)

Le clou est enfoncé

Systématiquement, l'enseignement social catholique a mis en question les prétentions à une propriété absolue des ressources de la planète. La destination universelle des biens trouve des appuis dans les Écritures chrétiennes. La tradition patristique met en cause le droit sans bornes à la propriété privée. On trouve une claire formulation de ce principe clé dans *Gaudium et spes* : « Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité¹¹. » Principe traditionnellement invoqué dans l'enseignement social catholique en vue d'une société juste, équitable et solidaire.

L'originalité du pape François est non seulement de l'appliquer au service de la justice et de l'équité en société, mais encore de l'étendre à la promotion de l'équilibre écologique. Dans ce domaine, l'absence de bornes est une question cruciale et le pape enfonce le clou. Les richesses sont aujourd'hui entre les mains de quelques-uns qui, à travers le marché, ne cherchent qu'à dépouiller la nature et à la détruire, compromettant ainsi la vie d'autres humains. Une limitation de la propriété privée éviterait une surexploitation de la nature. Son absence est, pour le pape, une des racines de la crise écologique : « l'environnement est un bien collectif » (LS 95).

En tant que biens collectifs, la terre, l'eau et l'air appartiennent à tous. Mais la terre et l'eau sont hélas de plus en plus contrôlées par un petit nombre de particuliers et d'entreprises qui polluent aussi l'air. Pour préserver la nature et l'habitat humain commun, le pape fait appel au caractère relatif du droit à la propriété privée : « La tradition chrétienne n'a jamais reconnu comme absolu ou intouchable le droit à la propriété privée, et elle a souligné la fonction sociale de toute forme de propriété privée » (LS 93). L'application papale de ce principe à l'écologie est tout-à-fait opportune.

¹¹ *Gaudium et spes* n° 69.

Sous le signe de la praxis

« Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières. Ce qui importe, c'est de le changer » disait Marx en son temps¹² ; et cela reste un défi permanent. On dit de l'enseignement social de l'Église que c'est « le secret le mieux gardé ». S'imaginer qu'une diffusion de ces documents résoudrait le problème serait irréaliste et bien trop prétentieux. Ce qu'il faut c'est davantage qu'une connaissance de ces documents et qu'une élaboration théorique de principes régissant la société. Le pape François est conscient de l'importance de la *praxis* et de la *transformation*. Il s'emploie donc à traduire et à appliquer ces principes dans la pratique. Tout le chapitre V est consacré à des orientations et politiques opératoires, à des propositions d'action à divers niveaux : international, national, familial et personnel. Il suggère aussi des façons de faire inédites et pertinentes impliquant conversion, éducation, spiritualité et style de vie nouveaux ; c'est l'objet du chapitre VI. Tout cela montre un pape en prise, et de façon dynamique, avec les réalités du terrain.

Le talon d'Achille

Il y a au moins deux questions sur lesquelles les lecteurs asiatiques attendraient davantage de cette encyclique. Le pape est très précis sur les questions de pauvreté, d'injustice, d'exploitation, ou à propos des migrants, des réfugiés, etc. Cela est très clair aussi dans *Laudato si'* et c'est un précieux soutien au combat qu'ont à mener l'Asie et le monde en développement. Mais l'Asie est également un monde de religions anciennes avec aussi des religions qui sont le fait d'autochtones et de groupes tribaux. Toutes ont une grande affinité avec la nature qui se reflète dans leur expérience religieuse, leurs symboles, rituels et récits. Leur vision du monde n'est pas anthropocentrique comme dans la tradition occidentale avec laquelle le pape prend des distances. Ces religions asiatiques développent en outre une *approche mystique de la nature et de l'environnement*. Elles sont porteuses de ressources pour la sauvegarde de la nature ; les bosquets sacrés en sont un bel exemple.

¹² Karl MARX, « Eleven Theses on Feuerbach », in MARX and ENGELS (eds.), *On Religion*, Moscou, Progress Publishers, 1845, p. 64.

Pourtant, dans cette encyclique, on trouve très peu de choses à propos des traditions religieuses de l'Asie. On reste sur l'impression qu'a été manquée une belle occasion de dialogue approfondi avec les autres religions asiatiques sur l'écologie et l'environnement. La mention de saint François d'Assise et de son *Cantique des Créatures*, auquel est emprunté le titre de l'encyclique, aurait pu servir de passerelle pour rejoindre l'expérience de la nature et le souci de l'environnement propres aux religions asiatiques. Chaque jour, celles-ci célèbrent l'interdépendance de tous les êtres et saluent ce que le pape appelle « leur valeur intrinsèque, indépendante de l'utilisation qu'on en fait » (LS 140).

Implications pour le gouvernement ecclésial et la liturgie

Une seconde lacune est de ne pas avoir montré les implications de l'encyclique pour l'Église et son ministère pastoral. Bien que le document soit adressé à tous, le fait de puiser aux sources chrétiennes (chapitre II) aurait dû logiquement amener le pape à indiquer quelques applications à la vie de l'Église. Cela aurait conféré à l'encyclique une plus grande valeur de témoignage. Si tout est mutuellement relié et interdépendant, comme le pape ne cesse de le dire, comment cela cadre-t-il avec une pratique de gouvernement ecclésial calqué sur un modèle relationnel de type hiérarchique ? Le paradigme relationnel écologique suggéré dans l'encyclique ne semble pas compatible avec celui de la hiérarchie ecclésiale en vigueur. Comment les réconcilier ?

Il y a aussi d'autres implications, en particulier à propos du culte. L'heure est venue de revoir la liturgie chrétienne à la lumière du paradigme écologique¹³. C'est d'une grande importance pour l'Asie, puisque sa tradition culturelle est très proche des éléments de la nature (*panchamahabhuta*) : terre, eau, feu, air et éther, les cinq éléments de base du cosmos créé. Le culte hindou commence par une purification des cinq éléments au-dedans et au-dehors du

¹³ Le pape dit bien que l'Eucharistie « embrasse et pénètre toute la création » (LS 236). Il convient donc que la forme concrète de sa célébration reflète cette vérité. En intégrant au culte des éléments de la nature, la liturgie chrétienne pourrait apprendre beaucoup tant des religions mondiales que des traditions religieuses autochtones d'Asie. C'est un appel à dépasser la perspective très limitée de l'« inculturation ».

corps¹⁴. Les éléments naturels sont vraiment très importants dans les traditions autochtones et les pratiques religieuses¹⁵. Tout cela tranche avec le culte fortement logocentrique (centré sur la parole) de l'Église qui n'est pas évocateur pour l'âme asiatique. Si les conséquences en avaient été tirées pour la célébration chrétienne, cela aurait été une façon concrète d'incarner l'ambitieuse perspective écologique présentée dans *Laudato si'*.

Une réaction significative

Ces lacunes, ainsi perçues depuis l'Asie, ne remettent pas en cause la grande qualité et la solidité du document. Cela reste, au bout du compte, un grand texte, un véritable joyau de l'enseignement social de l'Église et une remarquable contribution à une humanité aux prises avec la crise environnementale.

Lors de la publication de *Laudato si'*, j'étais en voyage. J'ai acheté un numéro de l'*International New York Times* pour en lire le commentaire de l'encyclique. J'y ai effectivement trouvé une longue évaluation du document. Mais ce qui m'a le plus frappé c'était, dans un coin de page, une lettre au directeur du journal : le commentaire d'un Mexicain se disant athée. Je voudrais le citer en guise de conclusion :

Athée, je suis touché par le remarquable propos du pape François : de la part d'une personnalité internationale, je n'ai jamais rien entendu d'aussi courageux, pertinent et objectif. J'espère seulement que sa voix et sa conscience se feront entendre haut et clair jusqu'aux compagnies capitalistes autocentrées et autres entreprises âpres au gain, prêtes à sacrifier n'importe quel bien présent et à venir sur l'autel d'un profit à court terme¹⁶.

Felix WILFRED

¹⁴ Voir K.L. SESHAGIRI RAO, « The Five Great Elements (*panchamahabhuta*). An Ecological Perspective », in Christopher KEY CHAPPLE - Mary Evelyn TUCKER (eds.), *Hinduism and Ecology*, Harvard University Press, 2000, p. 23-38.

¹⁵ Voir John A. GRIM, *Indigenous Traditions and Ecology*, Harvard University Press, 2001.

¹⁶ *International New York Times*, 20-21 juin 2015, édition du week-end.

« *Borne milliaire sur le chemin ecclésial* » *Cinquantenaire de Dei Verbum*

André MUJYAMBERE

Originaire du Rwanda et membre de la congrégation des Missionnaires des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie (MSSCC), le père André Mujyambere a travaillé dix années au Cameroun comme pasteur et formateur. Docteur en Écriture Sainte, il a enseigné à l'Université catholique d'Afrique Centrale de Yaoundé. Depuis 2011, il est membre du Conseil général de son institut.

Au Centre pastoral Saint-Paul de Kigali au Rwanda, un colloque a été organisé, du 9 au 14 novembre 2015, par le Centre biblique d'Afrique et de Madagascar (CEBAM), une structure du Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), à l'occasion du cinquantième anniversaire de la publication de la Constitution dogmatique *Dei Verbum* du Concile Vatican II. Ce colloque avait pour thème « *Dei Verbum, borne milliaire sur le chemin ecclésial*¹ : apport exégétique, théologique, spirituel, pastoral et œcuménique en Afrique ».

Ce rassemblement continental a connu la participation d'évêques, d'experts et de coordinateurs de l'apostolat biblique provenant du Rwanda, du Ghana, du Nigéria, du Congo Brazzaville, de la République Démocratique du Congo, de la Côte d'Ivoire, de la Zambie, du Togo, d'Allemagne, d'Italie, de France, du Soudan du

¹ Cf. BENOÎT XVI, Exhortation apostolique *Verbum Domini*, 2010, n° 3.

Sud et du Kenya. L'objectif était de célébrer en terre africaine le cinquantenaire de la Constitution dogmatique, d'en évaluer la pertinence et l'enjeu exégétique, théologique, spirituel, pastoral et œcuménique dans la vie et la mission de l'Église en Afrique ; il s'agissait aussi d'examiner les défis auxquels l'Afrique est confrontée actuellement dans le domaine biblique et pastoral.

Cérémonie d'ouverture et intronisation de la Parole de Dieu

Après la prière et le mot d'accueil par M^{sr} Vincent Harolimana, évêque de Ruhengeri (Rwanda) et président de la Commission pour la doctrine de la foi et l'apostolat biblique au sein de la Conférence épiscopale au Rwanda, M^{sr} Louis Portella Mbuyu, Vice-président du SCEAM, a présenté à l'auditoire le cadre global ecclésial dans lequel ce Symposium est né, réaffirmant sa détermination de poursuivre la tâche de « bâtir une véritable solidarité pastorale organique [...] en vue d'une évangélisation en profondeur et l'émergence d'une Église famille de Dieu en Afrique ». Est ensuite venu l'un des moments importants de cette cérémonie d'ouverture : une célébration au cours de laquelle la Parole de Dieu fut intronisée par M^{sr} Vincent Harolimana, puis proclamée, expliquée et vénérée.

Conférences

Données dans les après-midi, les conférences ont été ouvertes au public nombreux venu s'intéresser au parcours et à l'impact de la Parole de Dieu dans la vie des chrétiens en Afrique. Les domaines biblique, théologique, pastoral, œcuménique ont été explorés pour découvrir la fécondité de cette Parole divine.

La première journée a été marquée par une conférence inaugurale donnée par le Directeur du CEBAM, le père Yves-Lucien Evaga Ndjana. Celle-ci a porté sur les enjeux pastoraux et ecclésiaux de la célébration du cinquantenaire en Afrique. Cette intervention a été suivie par deux autres conférences proposant une relecture du

parcours historique, des défis et du cheminement de la Parole de Dieu au fil des temps : « L'impact du mouvement biblique sur la lecture et la compréhension du texte biblique depuis le XIX^e siècle » par l'abbé Jean-Paul Ondo de l'Université catholique d'Afrique Centrale (Cameroun) et « L'impact des encycliques *Providentissimus Deus* et *Divino afflante Spiritu* sur la Constitution dogmatique du concile Vatican II *Dei Verbum* » par l'abbé Laurent Ntaganda de l'Université catholique du Rwanda.

La deuxième journée était centrée sur le dialogue exigeant entre exégètes, théologiens et pasteurs. Deux conférences furent prononcées : « *From exegesis to biblical apostolate : dialogue and biblical apostolate* » (De l'exégèse à l'apostolat biblique : dialogue et apostolat biblique) par le P. Wynnand Amewowo du Ghana ; et « Traduction et fonction unificatrice du texte original de la Bible : cas du parcours historique de la Bible en Kinyarwanda (1900-2015) » par M^{gr} Papias Musengamana, vicaire général du Diocèse de Kabgayi (Rwanda). En troisième journée, le colloque fut clôturé par deux autres conférences : « La dialectique du donner et du recevoir dans les évangiles synoptiques » par le père Elvis Elengabeka de l'Institut catholique de Paris ; et « *Dei Verbum* en Afrique : espérance, acquis et mission » par l'abbé Joseph Akonga Essomba du Cameroun.

Acquis, défis et pistes missionnaires

Toutes ces conférences, ainsi que les débats qu'elles ont suscités, ont souligné les acquis et apports de *Dei Verbum* dans le contexte ecclésial global et en Afrique en particulier. Trois constats ont en effet été relevés. D'abord, *Dei Verbum* a facilité, pour l'ensemble des fidèles, l'accès à la Parole de Dieu et contribué à ouvrir l'horizon de nombreux champs pastoraux en mettant cette Parole en lien avec la catéchèse, la liturgie et l'inculturation. Ensuite, grâce à *Dei Verbum*, la Parole de Dieu a retrouvé droit de cité comme source incontournable de la mission et du dialogue œcuménique. Enfin, *Dei Verbum* a été l'inspiratrice du Synode sur la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église, synode qui a donné lieu à l'exhortation apostolique *Verbum Domini*.

En ce qui concerne le continent africain, *Dei Verbum* a été à la base de la recommandation du premier synode africain qui souhaitait que « la Parole de Dieu soit connue, aimée, contemplée et conservée dans le cœur des fidèles » (*Ecclesia in Africa* n° 58). Prolongeant l'exhortation de ce premier synode, le second a rappelé l'impérieux devoir du disciple d'écouter le Christ qui appelle à travers sa Parole. Par elle, les fidèles apprennent à entendre le Christ et à se laisser orienter par l'Esprit Saint qui révèle le sens de toutes choses (cf. Jn 16, 13), à lire et méditer la Parole de Dieu pour s'enraciner plus profondément dans le Christ et mieux orienter le ministère de serviteurs de la réconciliation, de la justice et de la paix en Afrique.

Même si de nouvelles pistes n'ont pas été proposées, il a néanmoins été rappelé l'importance d'un accès fréquent à la Sainte Écriture, facilité par les traductions de la Bible en langues vernaculaires. On s'est accordé sur la nécessité d'un travail de vulgarisation du texte biblique en même temps que des commentaires et études de ce texte en langues locales africaines, afin d'aider les chrétiens à lire et à comprendre la Bible. Un autre impératif est la promotion d'un usage de la Bible par les enfants et les jeunes au moyen des éditions de bibles de poche. Etant donné que, dans chaque pays africain, il existe des traductions, publiées ou non, relatives à l'apostolat biblique, il serait bon de mettre sur pied des archives bibliques ou une bibliothèque biblique qui collectionnerait et conserverait cette documentation.

Dans le cadre de l'apostolat biblique, un travail académique sérieux s'impose pour soutenir le travail pastoral et lui servir de base. C'est pourquoi toute personne impliquée dans cet apostolat doit être bien formée. Elle aura évidemment besoin des résultats d'une exégèse adaptée aux réalités qu'elle vit et affronte. Mais la nécessité et l'importance d'un tel travail académique ne doivent nullement reléguer au second plan le caractère indispensable d'un témoignage authentique. En effet, l'agent de l'apostolat biblique ne prêche pas seulement par sa parole mais aussi et surtout par sa vie et son comportement, par la manière dont il valorise son savoir-faire et communique ses connaissances. C'est une solide spiritualité qui est le socle véritable d'un bon apostolat biblique.

Les réalités concrètes, la spécificité de chaque culture sont des paramètres à ne pas négliger dans le processus d'évangélisation et dans l'apostolat biblique. Enfin, la formation des prêtres et des laïcs constitue un autre impératif dans le cadre de l'apostolat et de l'animation bibliques. Il faudra renforcer les communautés ecclésiales de base qui sont des lieux de lecture, d'étude et de médiation de la Parole de Dieu.

Résolutions

Ce colloque a aussi été l'occasion de poursuivre le travail déjà entamé en vue d'une *édition africaine de la Bible Traduction Officielle Liturgique (édaf BTOL)*. C'est pourquoi les invités et experts de ce colloque se sont engagés à finaliser ce projet de traduction liturgique africaine de la Bible. Ils ont aussi renouvelé leur engagement à travailler à ce que, dans leurs pays respectifs, tous les fidèles aient accès à la Parole de Dieu. Enfin, ils se sont engagés à déployer des efforts, en impliquant les biblistes et les universités catholiques, en vue de la formation biblique dans les paroisses, les communautés ecclésiales de base et les familles ; des efforts aussi pour restaurer l'apostolat biblique dans leurs diocèses respectifs en tenant compte d'abord des recommandations de *Dei Verbum* et de *Verbum Domini*, ainsi que des indications des deux exhortations apostoliques post-synodales *Ecclesia in Africa* et *Africae munus*.

Dans l'espoir que les travaux de ce colloque seront publiés et que sera finalisé le projet d'une édition africaine de la traduction officielle liturgique de la Bible, disons que ce colloque a été évalué de manière positive. Il a permis que puissent se rencontrer, échanger et collaborer différents acteurs et agents pastoraux dans le domaine biblique en Afrique. Même si les acquis sont nombreux, la situation africaine actuelle invite à la réflexion pour mieux saisir encore les implications de l'Évangile et répondre de façon adéquate aux défis prophétiques de nos cultures et de nos peuples.

André MUJYAMBERE

Session de formation
ISLAM & CHRISTIANISME
pour des chrétiens

*Le Service National pour les Relations avec les Musulmans
de la Conférence des évêques de France
propose une session de formation destinée aux chrétiens
désireux de mieux connaître l'islam
et de porter un regard chrétien sur cette tradition.*

**du jeudi 7 juillet 2016 (11 h)
au lundi 11 juillet (14 h)
à « La Clarté-Dieu » à Orsay (91)**

Nombreux sont ceux et celles qui se posent aujourd'hui des questions humaines, spirituelles, théologiques liées à la rencontre de personnes de tradition musulmane : comment développer des liens de fraternité dans les quartiers, vivre ensemble dans le respect des différences, se situer sereinement comme chrétiens ? Cette session envisagera l'islam sous divers aspects historiques et contemporains, cherchera à approfondir le sens du dialogue islamo-chrétien sur les plans théologique, spirituel et pastoral. Elle examinera, à partir de l'expérience des participants, les questions nées de la rencontre avec les musulmans dans le monde scolaire, de la santé, des prisons ; celles qui touchent aux mariages islamo-chrétiens, aux conversions.

Contact et inscription

SNRM, 71 rue de Grenelle, 75007 Paris
tél 01 42 22 03 23 – courriel : snrm@cef.fr
www.relations-catholiques-musulmans.cef.fr

Coût de la session de 5 jours

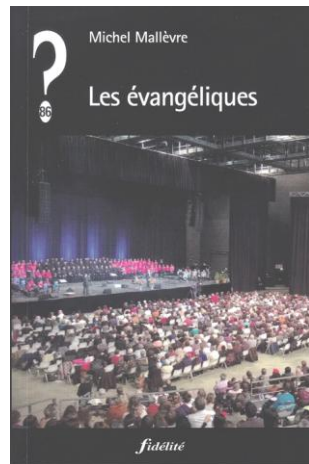
Formation : individus : 100 € - entreprise/société : 200 €
Hébergement : 300 € - [prêtres/religieux(les) : 270 €]

Recensions

Michel Mallèvre, *Les évangéliques. Un nouveau visage du christianisme ?* Coll. « Que penser de... ? » 86. Namur/Paris, Fidélité - Éditions jésuites, 2015, 120 p., 9,50 €.

Pour qui s'intéresse aux évangéliques, ce petit livre de 117 pages est une mine d'informations. Dans un chapitre intitulé « Aux origines du protestantisme évangélique », l'auteur passe en revue leurs dénominations et fondateurs avec des dates de fondation, leurs subdivisions, divergences, différences de sensibilité, puis leurs regroupements, fédérations et instituts de formation. Il situe ensuite leur présence en Europe francophone : France, Belgique, Luxembourg et Suisse.

Après avoir montré que « le courant évangélique s'est développé au sein du protestantisme et a parlé de réveils successifs », l'auteur se demande « dans quelle mesure il y a alors fidélité aux intuitions de la Réforme du XVI^e siècle » et énonce les critères fondant la sensibilité évangélique. La description de la foi des évangéliques se base sur la Déclaration de l'Alliance évangélique mondiale de 1951 dont s'inspirent souvent les confessions de foi des différentes églises. Les points faisant débat avec l'Église catholique sont examinés : l'autorité de la Bible, la centralité de la Croix liée à une anthropologie très pessimiste (p. 57) et, pour le plus grand nombre, une conception « congrégationniste » de l'Église. Sont alors passés en revue les ministères, les sacrements et les diverses conceptions sur le retour du Christ : pré-millénariste, post-millénariste et a-millénariste. Mais la « caractéristique commune aux diverses communautés pentecôtistes charismatiques est bien l'insistance sur les dons de l'Esprit » (p. 68) et l'expérience du baptême dans l'Esprit.



Un autre aspect envisagé est le rapport du mouvement évangélique à la société : ses positions éthiques dans le domaine de l'anthropologie morale (début et fin de vie, mariage, homosexualité) et son engagement social et politique. Une question demeure sur l'essor des évangéliques et ses causes ; mais, selon le Cardinal Kasper, « ils représentent un troisième type de communauté chrétienne et sont désignés comme la troisième force du christianisme ». Quelques dérives sont signalées : l'évangile de la prospérité, l'attrait du miracle et un certain aspect sectaire.

M. Mallèvre reprend toutefois la question du Cardinal Kasper : « Pourquoi certains catholiques quittent-ils notre Église et deviennent-ils les victimes d'assemblées non catholiques ? » (p. 92). Face à ce défi, la seule réponse est le dialogue ainsi que la reconnaissance des « éléments du patrimoine commun que ces communautés nous aident à revisiter ».

Mais un tel dialogue est-il possible ? L'auteur examine à la fois les préventions des évangéliques contre le mouvement œcuménique et celles des catholiques vis-à-vis des évangéliques. Il en analyse les causes, tout en notant une évolution de l'attitude de ces derniers depuis la conférence missionnaire mondiale d'Athènes, organisée par le Conseil Œcuménique des Églises en 2005. De plus, les évangéliques acceptent maintenant de participer aux diverses formes, régionales ou mondiales, de dialogue théologique, très variable selon les contextes culturels. Là où le dialogue semble possible, il n'en est qu'à ses débuts et il est encore à construire avec les Églises orientales. Est ici rappelée la formule de Bernard Sesboüé, pour qui l'œcuménisme est l'art de conjuguer « la patience et l'utopie » !

L'ouvrage offre un lexique des principales dénominations citées avec leur vocabulaire spécifique et une bibliographie sélective.

Marie-Renée Wyseur

Stanislas de Larminat, *L'écologie chrétienne n'est pas ce que vous croyez*. Préface de Mgr André-Joseph Léonard, archevêque de Malines-Bruxelles. Paris, Salvator, 2014, 380 p., 23,00 €.

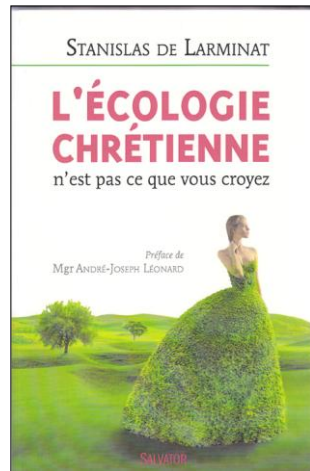
L'auteur est ingénieur agronome et ancien dirigeant d'un groupe agro-alimentaire. Après son livre de 2011 sur *Les contrevérités de l'écologie* (voir *Spiritus* 207 p. 254), voici donc le second round. Il s'élève contre une « culture de la mort » (p. 12) que favoriseraient certaines ONG par leur option écologiste. Pour cela, il prend les articles du Credo qu'il accommode à ses propres suggestions et réflexions glanées çà et là dans la tradition chrétienne et dans diverses lectures.

Le premier chapitre, « Je crois en un seul Dieu », repose sur une première confusion entre syncrétisme et pluralisme religieux (p. 15,

29sqq.). Ce que l'auteur tire de l'Ancien Testament sur les prophètes et les faux dieux, il l'oppose à l'inculturation et au syncrétisme des temps actuels. À propos de la création, il a d'intéressantes observations sur les OGM et la position de l'Église à cet égard : celle-ci n'y est pas opposée, la modification technique pouvant rejoindre le processus de diversification de la création. Plus loin, il se laisse embarquer dans la question d'une éventuelle utilisation, pour l'eucharistie, de pain et de vin ayant un « label bio » (p. 69) ; triste façon de ridiculiser le souci d'une agriculture biologique. Après un détour du côté de l'islam et du monde chinois, c'est ensuite le marxisme qui est taxé de syncrétisme (p. 82sqq.). Revenu à l'Ancien Testament, l'auteur reprend un de ses arguments de base : il y a des faux prophètes et des faux dieux, vénérés de tous ceux dont les idées diffèrent des siennes propres (p. 92sqq.). La question du Dieu créateur est souvent évoquée mais pas vraiment abordée de façon sérieuse et responsable sur le plan théologique.

Les autres chapitres sont à l'avant. « Je crois en Dieu, créateur du ciel et de la terre » a de longues références au darwinisme, au péché originel, à l'univers, au big-bang et au concept de « dessein intelligent » (*intelligent design*). Le chapitre III, « Je crois en Dieu le Père tout-puissant », oppose la création de Dieu à l'idéologie écologiste : « Mais l'écologisme rend un culte à l'homme tout-puissant ! Par son action, par sa volonté créatrice, il voudrait sauver la planète, recréer la terre à sa sauce » (p. 147) ; il n'est jamais dit quel groupe écologique ou quelle ONG aurait cette prétention de faire fond sur un être humain omnipotent. Les points faibles de la politique écologique sont désignés : la gouvernance, la décentralisation, le colonialisme et, plus récemment, le réchauffement planétaire et le facteur humain dans le changement climatique. De curieux arguments naissent de la confusion entre la notion ontologique de « vulnérabilité » (p. 211sqq.) – les humains sont des êtres vulnérables – et le fait que des gens soient sans défense à cause de l'actuelle exploitation économique. Une telle confusion a vraiment quelque chose de cynique vis-à-vis des pauvres en de nombreuses régions du monde.

Les deux chapitres suivants sur « Je crois en Jésus-Christ qui s'est fait homme, est mort et ressuscité » traitent de la création, confondant sans cesse le concept théologique de création et la description astrophysique de l'univers et de l'évolution. Enfin, « Je crois en l'Esprit Saint et en l'Église catholique et apostolique » tente de préciser ce que vérité veut dire dans l'Église : c'est l'infaillibilité et le magistère (des évêques qui partagent l'avis de l'auteur). Un exemple d'utilisation scripturaire : le



chapitre 4 de la 2^e Épître à Timothée vient appuyer le devoir des évêques de délivrer une parole prophétique (p. 289) ; mais s'ils ne parlent pas dans le sens attendu par l'auteur, le même texte autorise les laïcs à les critiquer (p. 291). À son avis, conformément à la politique et à l'enseignement de Jean-Paul II, les conférences épiscopales ne sont pas ici compétentes (mais, curieusement, l'argument décisif contre l'autorité des conférences épiscopales concernant le magistère vient du rapport d'un journaliste sur une interview de Ratzinger : le rapport de Messori, orthographié à tort « Rapport Kizinger » - p. 289).

Le titre de l'ouvrage laisse entendre qu'on va y trouver des réflexions sur l'écologie chrétienne. Ce n'est pas le cas. Les indices que donne l'auteur sur sa pensée se présentent en général sous forme de questions. Il y a une condamnation globale des ONG se consacrant à la promotion de l'écologie : on les accuse d'imposer des politiques tendant à favoriser l'avortement et à limiter la procréation. L'auteur est de ceux pour qui aucun argument scientifique valide ne montre la composante anthropique du changement climatique.

À la page 242, l'auteur appelle les chrétiens à se ranger derrière les évêques et à leur obéir : « Restons unis à nos évêques et en particulier au premier d'entre eux, notre souverain pontife. » Le livre a été écrit en 2014, avant que le pape François ne publie *Laudato si'* où figurent bien des points que l'auteur rejette ici comme syncrétisme ou spéculation non scientifique. Je serais curieux de voir ce qu'est devenue aujourd'hui son enthousiaste obéissance au pape... Le lecteur serait bien inspiré de s'en tenir de préférence à *Laudato si'*, mieux documenté et certainement plus fiable.

Christian Tauchner

Stéphane Nicaise, *Les missions jésuites dans l'Océan Indien – Madagascar, La Réunion, Maurice*. Namur/Paris, Lessius – Éditions jésuites, 2015, 176 p., 12,00 €.

Stéphane Nicaise, anthropologue français ayant passé une trentaine d'année à la Réunion et écrit plusieurs ouvrages sur l'île, nous livre une étude sur trois pays de l'Océan Indien occidental, bien différents les uns des autres par la superficie et la population : Madagascar (587 040 km², 23 millions d'habitants en 2013), la Réunion (2 512 km², 840 000 hab. en 2011) et Maurice (1 865 km², 1 200 000 hab. en 2011). La situation politique et sociale, elle aussi, est très différente d'un pays à l'autre. Avec les Comores et les Seychelles ils forment une identité régionale appelée Indianocéanie. Un rapprochement tend à se réaliser au niveau politique ; c'est vrai aussi sur le plan religieux avec la CEDOI (Conférence épiscopale de l'Océan indien).

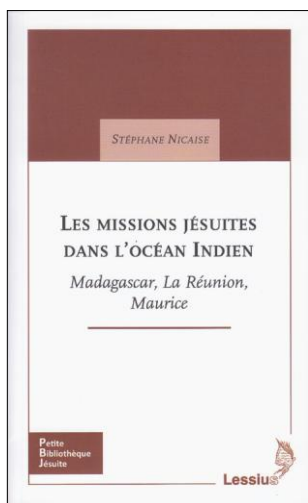
En cinq chapitres d'égale longueur, l'auteur essaie de montrer le travail des jésuites sur les trois îles. Tout a commencé à la Réunion avec des écoles, à La Ressource, destinées aux enfants des petites îles Malgaches : Sainte-Marie et Nossi-Bé. Quand le pays tout entier s'est ouvert à la mission, les jésuites, aidés par des confrères du Madurai, une mission jésuite du sud-est de l'Inde, se sont intéressés aux Indiens « engagés » pour remplacer les esclaves de la Réunion. Puis ils ont regardé vers les Indiens de Maurice, beaucoup plus nombreux.

À chacune des trois îles est consacré un chapitre. À Madagascar, il s'est rapidement agi de garder à la campagne un monde majoritairement rural. Mais il a fallu faire face à d'autres questions : comment, dans l'évangélisation, tenir compte de coutumes essentielles comme celle du « retournement des morts » ? Comment aider les gens à distinguer entre les jésuites malgaches qui restent dans leur pays (ils sont 182 en 2002) et les prêtres diocésains malgaches ? Comment contribuer à faire de la FFKM (Conseil des Églises chrétiennes à Madagascar), très active dans le pays, une force d'unité ? Comment faire du SeFaFi (Observatoire de la Vie publique : un groupe critique de proposition politique) une force écoutée par les dirigeants ?

À Maurice, où les jésuites continuent à travailler dans le monde indien, ce sont d'autres questions. Comment lutter contre le communisme ambiant, cette façon d'organiser la vie selon l'ethnie et la religion ? Comment contribuer au « mauricianisme » : suppression des aumôneries indiennes et chinoises pour favoriser, dans les paroisses, une vie en harmonie avec les créoles ? Comment montrer à un Indien que l'on peut être à la fois Indien et chrétien (en 1959, sur 400 000 Indiens, 20 000 étaient chrétiens) ? Comment favoriser le dialogue interreligieux ? Sur ce point, on peut regretter que l'auteur ne dise rien du centre interreligieux spiritain de Pont-Praslin.

À la Réunion, l'une des principales questions est l'incarnation de la foi dans un monde baptisé catholique à 90 %. Stéphane Nicaise donne l'exemple de deux familles d'origine catholique qui dirigent l'une un culte hindou, l'autre un culte malgache. Comment, avec l'AREP (Association réunionnaise d'éducation populaire), aider les plus pauvres à prendre en main leur destin ? Comment faire pour que le groupe de dialogue interreligieux, très dynamique, ne se limite pas à rassembler quelques leaders religieux ?

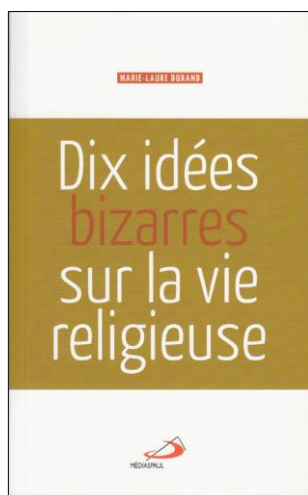
C'est surtout à ces questions que les jésuites ont essayé et essaient aujourd'hui encore de répondre, car « l'urgence est de faire pénétrer



l'Évangile dans les mentalités de sorte qu'il imprègne la vie personnelle et sociale des hommes » (p. 149). Pour préparer chaque changement d'orientation dans la mission, supérieurs généraux, provinciaux et autres religieux, en lien avec les évêques, s'écrivent et se rendent visite ; ils sont prêts à changer de pays ou au moins à s'entraider entre pays voisins. Il faut en effet trouver, « à l'heure d'un régionalisme plus fort, une forme originale de présence et d'action » (p. 19).

Roger Tabard

Marie-Laure Durand, *Dix idées bizarres sur la vie religieuse*. Paris, Médiaspaul, 2015, 70 p., 8,00 €.



Un mini-traité sur la vie religieuse par une personne qui n'est pas du sérail, mais qui, manifestement, sait de quoi elle parle. Marie-Laure Durand est une laïque anthropologue et théologienne qui travaille de puis plusieurs années avec des congrégations religieuses. Dans son liminaire, elle indique avoir reçu l'année de la vie consacrée comme un défi : « Pourquoi ne pas faire quelque chose sur le sujet, quelque chose de simple et un peu décapant ? J'allais écrire le top dix de ce que j'avais dans la tête sur ce style de vie [...] dans un style qui ne sente ni la fac ni le renfermé » (p. 5). C'est assez réussi.

Un tout petit livre (soixante-dix pages au format 11x18) de dix courts chapitres : les « dix idées bizarres » annoncées en titre. Il ne faut pas y chercher de longs développements. Seulement quelques réflexions qui interrogent la pertinence de la vie religieuse aujourd'hui à la lumière des mutations actuelles, dans un langage où les jeunes se retrouveront et où les seniors ne seront pas forcément déroutés. Si bien que l'un ou l'autre de ces chapitres pourrait servir d'amorce à un dialogue entre religieux et religieuses de générations différentes.

Il est question de « famille recomposée », de « religieux qui ne sont pas des religieux », d'« argent, sexe et liberté », de « génération Y »... Un propos dérangeant et rassurant à la fois, laissant présager un réel avenir à la vie religieuse mais pas à n'importe quelles conditions. Un dernier chapitre, sur le « religieux du futur », se risque à un portrait-robot : « Si le religieux du futur opte pour un spirituel excité, émotionnel,

menaçant, belliqueux, hautain ou déconnecté des préoccupations matérielles et des détails de l'existence, il va droit dans le mur. En klaxonnant. Le spirituel de demain sera terre-à-terre. Comme Dieu. Il sera concret, humble, dégagé des revendications identitaires, libre des crispations de pouvoir. Il sera bienveillant et se refusera à juger les personnes et leurs actes. Il sera ancré en un Dieu qui cherche l'homme là où il est déjà, dans ce qu'il est déjà. » (p. 68-69)

Jean-Michel Jolibois

Colette Mesnage, *Christianisme et sagesse d'Orient. Ces chrétiens qui boivent aux sources de l'Asie*. Paris, Médiaspaul, 2015, 256 p., 20,00 €.

Une question court tout au long du livre de Colette Mesnage : que peut l'Occident apprendre de l'Orient ? L'auteure interviewe plusieurs personnalités chrétiennes, engagées dans ce type de dialogue spirituel, ayant grandement aidé à mettre en lumière ce que des chrétiens peuvent recevoir de la spiritualité orientale sans perdre leur foi chrétienne. Leurs contributions constituent un encouragement pour ceux qui œuvrent au dialogue ou sont à la recherche d'un juste équilibre de vie entre les deux spiritualités.

Pour centrer son propos, l'auteure le limite à deux grandes traditions orientales : l'hindouisme et le bouddhisme. C'est évidemment une entreprise risquée d'avoir voulu, en quelques pages, introduire ces deux doctrines au début de son livre. Ainsi, ne sont mentionnés ni les Quatre nobles vérités du bouddhisme, ni des notions aussi fondamentales que *anicca* (impermanence) ou *anattâ* (non-soi). Les notes infrapaginales de cette introduction laissent aussi à désirer. La note 7, par exemple, apparaît deux fois (p. 21 et p. 22) et la note 8 concerne en fait la note 7, à la même page. En page 23, figure une citation d'Edgar Morin, mais sans note pour en indiquer la provenance. Une omission de ces deux présentations n'aurait pas amoindri la qualité de l'ouvrage. Plus loin dans le livre, on retrouve le même problème d'imprécision des notes : la note 1 de la page 135, par exemple, ne mentionne que les titres des ouvrages.

L'auteure donne au terme « apophatique » le sens de « sans paroles » (note 7 p. 31), se basant sans nul doute sur son interview de Bernard Sénécals (en page 208, le même mot apparaît, assorti d'une longue note). Mais en fait c'est un terme théologique qualifiant une connaissance de Dieu obtenue par négation de concepts qu'on pourrait lui appliquer. Quiconque emprunte cette voie, appelée aussi théologie négative, en vient à se taire, réalisant que l'expérience mystique de Dieu dépasse les mots. En philosophie hindouiste, le concept védique de *neti-neti* (ni ceci, ni cela) se rapproche de cette notion.

Plusieurs des personnes interviewées mentionnent Maître Eckart comme une possible référence chrétienne correspondant à la conception mystique hindoue-bouddhiste. Le parallèle est bien connu. Son enseignement, aussi remarquable qu'il ait pu être, n'a toutefois pas été (jusqu'ici) reconnu par l'Église catholique simplement parce que la



dimension personnelle de Dieu n'y apparaît pas assez nettement. Jean de Ruysbroek donne une bien meilleure image du mysticisme chrétien. Cherchant à dépasser le mysticisme « naturel », il en voit un approfondissement dans le dialogue avec Dieu. Cette forme de « mysticisme personnel » se trouve aussi dans les traditions hindouistes (par exemple Shri Aurobindo) et bouddhistes (par exemple Kūkai), sans en constituer la forme principale. Beaucoup reste à étudier sur ces deux formes de mysticisme, décrites pour la première fois par Rudolph Otto dans *Mysticism, East and West: A comparative Analysis of the nature of Mysticism* (1932).

Un ouvrage qui, somme toute, apporte une information précieuse sur la manière dont les chrétiens peuvent « boire » aux sources spirituelles de l'Orient tout en restant enracinés dans leur tradition propre. Un livre qui inspire.

Peter Baekelmans

Sœur Marguerite Tiberghien et Chantal Debain, *L'école très spéciale de Sœur Marguerite à Brazzaville – 1972-2004*. Préface d'Élisabeth Dufourcq. Collection « Histoire des mondes chrétiens ». Paris, Karthala, 2015, 398 p., 29,00 €.

Un livre à la fois étonnant, passionnant et fatigant sur l'École Spéciale fondée à Brazzaville par la Sœur Marguerite Tiberghien.

Étonnant, car on a peine à croire que l'histoire d'une école non officielle, très locale et fort lointaine puisse intéresser des lecteurs européens de plus en plus nombrilistes et de moins en moins soucieux de l'avenir d'un petit pays qui ne semble pas s'en sortir, voire d'un continent que l'on dit mal parti.

Passionnant, car il démontre que la foi et l'intelligence peuvent faire naître des espoirs inespérés et faire croire à l'incroyable. En dépit de l'horreur, de la misère, de la sauvagerie, c'est croire qu'il est possible d'approcher un développement possible et durable.

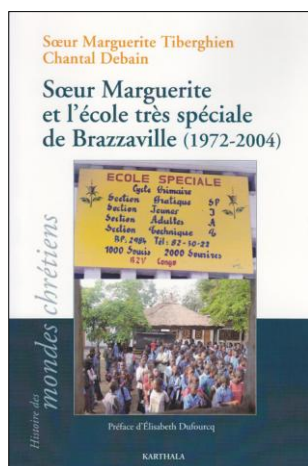
Fatigant, par le genre adopté : transcrire des lettres écrites à sa famille par une religieuse missionnaire au Congo Brazzaville, au long de quarante années ; car on ne peut que se laisser agacer par d'inévitables répétitions, en dépit des coupes opérées à bon escient mais qu'on aurait pu augmenter.

La morale de l'histoire, d'une longue aventure qui n'est pas une fable, c'est la confiance indéclinable, l'optimisme conquérant, au milieu de circonstances politiques et sociales peu favorables, malgré les secousses externes ou même internes, malgré les doutes environnants qui vous freinent.

Parfois on piétine, on éprouve la tentation de se résoudre à l'abandon du combat ; mais cela sœur Marguerite ne l'admet pas. Elle déborde d'un utile et indestructible entêtement, de convictions pratiques fondées sur une conviction fondamentale : un homme qui apprend à lire est un homme d'avenir ; et enfin d'une foi nourrie dans l'Évangile, soutenue par de bons auteurs (saint Vincent de Paul, Alain, Péguy, Claudel, entre autres) et de courageux bénévoles.

Le livre ne peut laisser indifférent malgré le genre choisi, peut-être même à cause des redites, dont celle insistante de la compassion. À travers tout cela, tout au long de ce livre s'esquisse un portrait, s'écrit la biographie d'une Fille de la Charité toute donnée concrètement à un peuple, une biographie....inachevée.

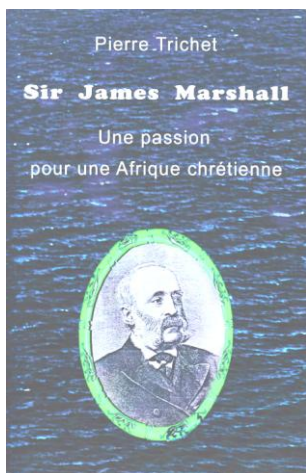
René Charrier



Pierre Trichet, *Sir James Marshall. Une passion pour une Afrique chrétienne*. Rome, SMA, 2015, 136 p., 5,49 €. (Diffusion : site Amazon du pays de livraison)

C'est à l'archiviste de la Société des Missions Africaines de Lyon, Pierre Trichet, que nous devons ce passionnant ouvrage qui, n'appartenant à aucune collection, risque de passer inaperçu. C'est l'étonnant parcours de Sir James Marshall, fils de pasteur anglican écossais, né en 1829. Un accident de jeunesse l'ampute d'un bras et lui ferme l'accès à une carrière militaire dans l'armée des Indes. Chrétien fervent, il choisit de devenir pasteur au sein d'une Église anglicane en plein questionnement intellectuel et spirituel. Liés au Mouvement universitaire d'Oxford, Newman et plusieurs de ses amis deviennent catholiques en

1845. Marshall suit leur exemple en 1857, intégrant la communauté fondée par un ancien pasteur anglican devenu prêtre. Mais son infirmité lui barre la route du sacerdoce. Il se lance dans le journalisme, puis l'enseignement, pour finalement s'orienter, en 1866, vers la magistrature. Après des études de droit, le voilà avocat à Manchester. Il décide alors de répondre à l'appel du gouvernement anglais qui cherche des juristes pour ses colonies.



En 1873, Marshall arrive en Afrique en tant que magistrat. Il y passera neuf ans : Cape Coast, puis Lagos et enfin Accra. Il s'intéresse au pays, aux mentalités et aux cultures, se démarquant des autorités coloniales par son opposition à toute contrainte et par la confiance et le respect qu'il manifeste à l'égard de la population. À Lagos, il se lie d'amitié avec les missionnaires catholiques français de la Société des Missions Africaines (SMA). Dans *The Tablet*, Marshall témoigne de leur action. À Accra, il rencontre de nouveau les SMA. Dans sa correspondance et ses articles publiés dans la presse britannique, il plaide pour un

véritable développement missionnaire en Afrique de l'Ouest.

De retour en Angleterre, il maintient ses contacts avec les missionnaires, communiquant leur correspondance à la presse et soulignant « les possibilités grandioses qui s'offrent à l'Église catholique en Gold Coast » (p. 42). Il multiplie articles et publications éveillant l'intérêt de l'Église pour cette région du monde. Mais ses contacts avec le père Planque, Supérieur général de la SMA, le déçoivent. À travers ses articles dans *The Tablet*, il le critiquera ouvertement à plusieurs reprises, allant jusqu'à contourner son autorité pour faire venir à Assaba des missionnaires SMA résidant dans des pays musulmans. Il intervient même auprès du pape Léon XIII pour que, dans le Bas-Niger, les SMA soient remplacés par d'autres missionnaires...

Jusqu'à la fin de sa vie, en effet, Marshall soutient que les missionnaires doivent s'implanter dans les villes de première importance là où l'Église est attendue, et non pas dans les pays musulmans : « les blancs ne viendront pas à bout de l'esclavage avec des fusils et des épées. Je ne vois aucun moyen d'atteindre réellement l'intelligence et le cœur des Africains si ce n'est les missions de l'Église catholique » (p. 114). Il ne craint pas d'affirmer que l'Église catholique est une chance pour l'Afrique et que l'Afrique de l'Ouest en est une pour l'Église, lui offrant des gens ouverts au message évangélique.

Sir James Marshall meurt en 1889. Homme de *lobbying*, doué d'un sens pratique et soucieux d'efficacité, il aura gardé toute sa vie une

« passion pour une Afrique chrétienne ». Constant dans ses projets, à l'écoute des missionnaires du terrain, il a voulu toucher le cœur des Britanniques. Les catholiques du Ghana se souviennent de lui.

Bernard Ducol

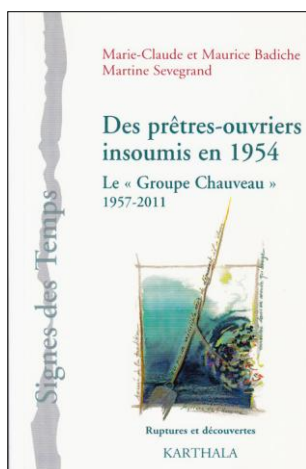
Marie-Claude et Maurice Badiche - Martine Sevegrand, *Des prêtres-ouvriers insoumis en 1954. Une histoire du « Groupe Chauveau »* (1957-2011). Coll. « Signes des temps ». Paris, Karthala, 2015, 250 p., 19,00 €.

Marie-Claude et Maurice Badiche ont bien connu Bernard Chauveau en 1952. Il venait d'être licencié par la « Régie Renault » pour son action syndicale alors que Maurice y entrait comme cadre. Assistante sociale, Marie-Claude s'est intéressée aux questions sociales avec Bernard. Il a célébré leur mariage. Historienne, Martine Sevegrand est spécialiste du catholicisme français au XX^e siècle. Dans l'introduction, Maurice Badiche indique le pourquoi de ce livre : un vif désir de rendre témoignage à ces prêtres-ouvriers qui, en 1954, ont refusé de se soumettre à la condamnation du pape Pie XII.

L'engagement de certains de ces prêtres a commencé après la création, en 1943, de la « Mission de Paris » par le cardinal Suhard, archevêque de Paris. Il s'agissait, au départ, d'une équipe de prêtres déchargés de toute fonction paroissiale et prêts à vivre au plus près du monde ouvrier. À partir de 1945-1946, pour vivre en tout avec les ouvriers, certains ont demandé au cardinal de pouvoir s'embaucher en usine. Cela leur a été accordé.

S'appuyant sur des archives et de nombreux documents inédits (dont 18 sont reproduits à la fin des chapitres I à III), Martine Sevegrand retrace l'histoire de ces prêtres-ouvriers, et en particulier d'un groupe qui s'est réuni régulièrement autour de Bernard Chauveau de 1957 à 2011 : des prêtres diocésains ou religieux et un séminariste de la Mission de France ayant refusé de quitter le travail en usine.

Le premier chapitre raconte comment ces prêtres ont très vite été soupçonnés et dénoncés ; mais aussi encouragés et soutenus par quelques évêques courageux. La plupart d'entre eux, il est vrai, avaient adhéré à l'action syndicale, notamment à la CGT liée au Parti communiste. Après bien des discussions à divers niveaux, Pie XII décide en 1953 de mettre fin



à cette expérience. Le 1^{er} mars 1954, c'est la rupture avec l'Église de ceux qui refusent de quitter le travail.

Les chapitres II et III retracent l'évolution de ces prêtres insoumis et, plus particulièrement, du groupe qui se réunissait autour de Bernard Chauveau. Le lecteur est introduit dans leurs réflexions, leurs recherches, leurs doutes. Engagés, au nom de l'Église, auprès du monde ouvrier jusque dans la pénibilité de son travail en usine ou sur des chantiers, ils se voulaient présence silencieuse de Dieu dans ce milieu. Beaucoup se sont engagés au côté des ouvriers dans leur aspiration à une vie plus digne. Certains, même s'ils ne célébraient plus l'Eucharistie et les sacrements, se sont toujours voulus prêtres et de l'Église. D'autres s'en sont éloignés peu à peu. Quelques uns ont attendu la retraite pour se marier. Le chapitre IV livre une biographie des dix membres du « Groupe Chauveau ».

Aux chapitres V et VI, en les citant très souvent, Marie-Claude et Maurice Badiche font découvrir les motivations profondes de ces hommes, leur recherche spirituelle, leurs questions, le sens de leur engagement qu'ils voulaient missionnaire, témoignage du Christ. On y voit comment ils en sont venus, de simples ouvriers, à devenir militants, voire délégués syndicaux ou délégués à la sécurité du travail. Marie-Claude et Maurice font part de leur propre questionnement sur Dieu, les dogmes, l'Église, la condition humaine, Jésus... de leur contemplation et de leur émerveillement. En conclusion, ils disent avoir osé questionner la foi des chrétiens. Reprenant l'expression de l'un de ces prêtres, M. Sevegrand écrit : « Ils ne veulent pas évangéliser les ouvriers parce que ce sont les ouvriers qui les évangélisent ».

Cet ouvrage garde mémoire d'une riche initiative missionnaire dans un monde éloigné de l'Église, voire hostile à celle-ci. Malheureusement, même consciente que la France était devenue pays de mission, l'Église était-elle assez préparée et outillée pour entreprendre une telle mission ? Cet ouvrage peut nous aider à mieux répondre aux défis actuels de la mission dans ce monde occidental sécularisé.

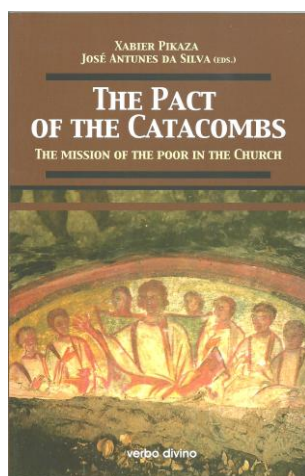
Guy Vuillemin

Xabier Pikaza, José Antunes da Silva (eds.), *The Pact of the Catacombs. The mission of the poor in the Church*. Estrella, Verbo Divino, 2015, 234 p.

Le Pacte des catacombes désigne la déclaration d'engagement personnel à la pauvreté, signée le 16 novembre 1965, peu avant la clôture de Vatican II, par un certain nombre d'évêques ayant participé au concile. Le texte de la déclaration existe en plusieurs langues (en français, voir : <http://www.alterinfos.org/spip.php?article5597>), même si on ne sait pas exactement en quelle langue l'original a été rédigé et signé (p. 99). Il y a

aussi une incertitude sur l'identité et le nombre exact des 39 ou 40 signataires ; 500 autres évêques auraient adhéré au Pacte par la suite. Le document original n'est jamais apparu, même sous le pape François. On en reparle depuis environ 2009, peut-être en lien avec le fait que, cette année-là, les Missionnaires du Verbe Divin ont repris l'administration de la Catacombe Sainte-Domitille. C'est dans le cadre du cinquantième anniversaire de la clôture de Vatican II que ce livre a été réalisé en l'honneur du Pacte. Le même éditeur a aussi fait paraître un ouvrage en espagnol, presque deux fois plus volumineux que cette version anglaise comportant treize contributions.

Les premiers articles évoquent l'Église des pauvres et l'histoire du Pacte : Vatican II a mené une réflexion sur l'Église pauvre ; il a été question d'un « Schéma XIV » qui n'aurait pas abouti ; le Pacte pourrait être une version de ce qui était alors envisagé. Quoi qu'il en soit, nombre de références à la pauvreté se trouvent dans les autres documents conciliaires (p. 34*sqq*) ; c'est ce qu'affirme un des contributeurs, Bettazzi (p. 27-41), l'un des derniers témoins oculaires du Concile. Pikaza (p. 43-72) fait remarquer que le Pacte ne prend pas appui sur le magistère, mais sur l'Écriture. Les évêques se situent comme disciples, non comme évêques au sein de l'Église. Leur perception de la pauvreté, à l'écart du pouvoir et des privilèges, ouvre la voie à une mission différente dans le monde. De façon intéressante, l'article de Planellas (p. 73-100) évoque un groupe « Église des pauvres » autour d'un certain Paul Gauthier, prêtre-ouvrier à l'aura mystique, ayant exercé une réelle influence mais ayant aussi tenté, semble-t-il, de manipuler le Concile.



Comme les premiers signataires du Pacte venaient surtout d'Amérique latine, plusieurs articles en décrivent les conséquences sur l'Église dans cette région, notamment lors de la Conférence du CELAM à Medellín (1968) avec son « option pour les pauvres ». Jon Sobrino (p. 111-122) montre l'importance de ce qui s'est passé dans cette Église jusqu'à M^{re} Romero. S. Bevans (p. 123-141) fait ressortir, à partir de Medellín et du Synode des évêques de 1971 sur la justice, le lien entre mission et option pour les pauvres. Cette partie offre aussi une contribution (Ethel Ezech) sur la situation africaine où apparaît peu ce souci de témoignage dans le sens d'une option pour les pauvres ; et également une autre à propos de l'Inde (Virginia Saldanha) qui fait état des redoutables défis touchant les cultures et la quête d'une égalité pour les femmes dans l'Église, chose apparemment encore irréalisable. Une contribution assez brève mais frappante : de Chine, Paul Han (p. 185-189) salue le Pacte tout

en soulignant que les évêques et les chrétiens chinois, à cette époque, n'avaient pas à se dépouiller de grand-chose, soumis qu'ils étaient à une sévère persécution lors de la révolution culturelle.

Les derniers articles envisagent la vie religieuse et son fondement spirituel, sans doute dans le contexte de l'Année de la vie consacrée qui a vu naître ce livre. Mercedes Navarro présente quelques uns des obstacles actuels à une Église pauvre : par exemple, la permanence de structures « kyriarcales » (patriarcales) où prévaut le pouvoir masculin (p. 191-209).

Ce livre intéressera vivement quiconque suit de près cette question capitale de la pauvreté et de l'option pour les pauvres dans l'Église et à la suite de Jésus. Bon nombre de ces données et réflexions sont connues des lecteurs familiers de l'Amérique latine, mais il n'est pas inutile d'y revenir. On y trouve aussi de nouvelles perspectives et des éléments inédits concernant les persécutions de théologiens de la libération, de communautés de base et d'Églises des pauvres menées par nombre d'opposants à Vatican II en Amérique latine et au sein du Vatican.

Christian Tauchner

Abonnements 2016

Nous invitons nos lecteurs à renouveler leur abonnement pour 2016. Le prix reste inchangé par rapport à l'année 2015 : 40 € pour la zone 1 et 30 € pour la zone 2. Tout abonnement, pour 2016, qui ne sera pas renouvelé fin juillet 2016 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

Achevé d'imprimer par Corlet, S.A. – 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'imprimeur : – dépôt légal : 2016 – 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
courriel du service abonnements : spiritus2@orange.fr

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 ; Marthe Laisne, cssp ; Jean-François Meuriot, mep ; Paul Quillet, sma ; Marie-Pauline Somda, fmm ; René Tabard, cssp ; 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 - Taiwan - Thaïlande - Australie - RSA **40 € - US\$ 45 - CAN\$ 63**

Zone 2 : tous les autres pays **30 € - US\$ 33 - CAN\$ 47**

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.