

L'inculturation de l'Eglise catholique dans le Nord de Madagascar

par
Jean-Marie AUBERT (1)

Le christianisme est marqué intrinsèquement par la dialectique de la rupture / conversion et de la continuité / rencontre dans la relation entre la foi et la culture. Certains courants ou certaines sensibilités religieuses tendent à privilégier l'un ou l'autre pôle. L'Eglise catholique dans le Nord de Madagascar souligne fortement à l'époque actuelle la dimension de la rencontre, de la proximité et de l'inculturation. Cette stratégie de proximité peut trouver une justification dans la tradition évangélique du Christ qui s'est fait homme parmi les hommes, et pauvre parmi les pauvres, autant que dans des intérêts socio-

1. Thèse de 3ème cycle, Paris (Sorbonne et Institut Catholique), 1984, 3 t. ronéotypés. La présentation de l'histoire de l'Eglise catholique dans le Nord a été publiée dans la revue *Aspects du christianisme à Madagascar (A.C.M.)*, voir *id.* "L'Eglise catholique dans le Nord de Madagascar, inculturation et structures pastorales", *A.C.M.*, juil.-sept. 1985, p. 100-145. Une synthèse de la recherche constitue le numéro 1 (1980) de la revue *Recherches et documents* publiée par l'Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie, établissement d'Antsiranana.

giques bien compris. Le christianisme est minoritaire dans la société de l'extrême-Nord de l'île, et le catholicisme sans véritable dynamique d'expansion (contrairement à ce qui se passe aujourd'hui sur la côte nord-est par exemple). Dans de telles conditions, se vouloir proche et s'inculturer représentent une option possible et raisonnable pour l'Eglise.

C'est la mise en oeuvre de cette option que nous allons illustrer à l'aide d'un exemple précis tiré de la vie des communautés catholiques au Sud de la ville d'Antsiranana. Mais, auparavant, nous voudrions préciser en quel sens nous employons le mot d'inculturation et le concept, central dans cette étude, de culture.

Qu'entendons-nous par inculturation?

Nous avons retenu comme définition opératoire pour la recherche l'approche plus descriptive que synthétique donnée par Ary Roest Crollius en 1978 dans un article de la revue *Gregorianum* (2). L'inculturation de l'Eglise y est présentée comme "l'intégration de l'expérience d'une Eglise locale dans la culture de son peuple, de telle sorte que cette expérience non seulement s'exprime dans les éléments de cette culture, mais devienne une force qui anime, oriente et transforme cette culture, afin de créer une nouvelle unité et communion, non seulement à l'intérieur de la culture en question, mais aussi comme enrichissement de l'Eglise universelle".

Le mot "culture" est pris ici, au sens qu'il revêt habituellement en anthropologie: "ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité distincte"(3). La culture exprime la spécificité d'une société, et sa capacité à s'ouvrir à d'autres cultures. Elle concerne aussi bien des manières de manger que des institutions matrimoniales ou encore des façons de penser et d'agir. Elle recoupe les plans social, économique, politique, religieux ou philosophique. D'autres termes sont proches du mot inculturation: contextualisation ou indigénisation par exemple. Nous retenons ici le terme d'inculturation comme étant le plus usité dans la littérature théologique francophone. Celui de contextualisation est plus fréquent dans la production anglo-saxonne. Celui d'indigénisation garde un relent péjoratif lié au mot "indigène".

2. Voir A. Roest Crollius, "What is so new about inculturation. A concept and its implications", *Gregorianum*, n° 59, p. 735.

3. Voir G. Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Paris, Seuil, 1968 (rééd. 1981), t. I, p. 111.

Le concept d'inculturation est valide à la fois dans le domaine des sciences sociales et dans celui des sciences théologiques. Il a été emprunté au champ de la psychologie sociale. Il s'agit en effet de la transposition en français du terme anglo-saxon "enculturation" proposé par Herskovits en 1950 pour désigner le processus d'influence mutuelle entre une personne et son milieu social (4). Le mot proche d'acculturation, auquel nous garderons le sens qu'il revêt en anthropologie, signifie "l'ensemble des transformations que subit un groupe social au contact d'un autre groupe" (5). Il n'est donc pas identique à celui d'inculturation: l'Eglise locale dans un pays n'est pas identifiable purement et simplement à un groupe étranger. Pourtant le terme d'acculturation peut servir à désigner une phase du processus d'inculturation. Le concept d'inculturation est employé analogiquement dans le domaine théologique pour désigner la relation dynamique et mutuelle entre une Eglise locale et sa propre culture.

La recherche exposée ici se propose de cerner au plan socio-culturel et au plan théologique le processus d'inculturation. La pertinence de ce concept aux deux niveaux d'analyse est donc nécessaire. Ary Roest Crolius distingue trois étapes dans le processus historique d'inculturation: la première consiste en une acculturation. L'Évangile est annoncé par un groupe venu de l'extérieur, mêlé à une culture étrangère) et se manifeste par une pastorale de traduction. La deuxième étape constitue le premier niveau de l'inculturation proprement dite dans le sens où la jeune Eglise qui naît s'adapte à la culture locale et développe une pratique d'assimilation. La troisième étape, deuxième niveau de l'inculturation, est celle où l'Eglise locale, à la fois particulière et universelle, réoriente la culture de son peuple et la transforme (6).

Inculturation ou libération? la culture vivante

Le mot "inculturation" s'est imposé dans les recherches sur l'africanisation ou la malgachisation du christianisme dans les années 1975, c'est-à-dire il y a une décennie environ. L'histoire de ce mot et de son emploi dans le contexte de l'Afrique notamment commence à être bien connu (7). Nous ne la reprendrons pas ici. Nous nous contenterons de préciser l'emploi de ce terme dans le cadre de Madagascar.

4. M.J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1952 (rééd. 1957), p. 29-32.

5. Voir J. Cazeneuve et D. Victoroff, *La sociologie*, Paris, CEPL, 1970, art. "acculturation".

6. Voir A. Roest Crolius, *art. cité*, p. 728-735.

7. Voir par exemple R. Joly, "Inculturation et vie de foi", *Spiritus*, t. XXVI, n° 98, fév. 1985, p. 3 s.

Dans le contexte catholique malgache, le vocable "inculturation" est apparu officiellement pour la première fois à notre connaissance dans la version en langue française du rapport du synode national de 1975, à côté de celui de malgachisation (8). Le terme de malgachisation appliqué à la foi chrétienne a fait son apparition, quant à lui, dans la revue officielle de l'épiscopat malgache, dans le numéro de juillet-août 1972, c'est-à-dire quelques semaines après les événements de mai 1972 et la chute du régime Tsiranana. Dans les années suivantes, dans la même publication, le mot fera florès et sera appliqué à tous les domaines de la vie de l'Eglise: théologie, liturgie, catéchèse, pratique pastorale... Puis le mot inculturation lui sera accolé de façon isolée en 1975 et de façon systématique à partir de 1977. Enfin en 1980, c'est le concept d'inculturation qui l'emporte largement dans la revue de l'épiscopat malgache sur celui de malgachisation qui tombera peu à peu dans l'oubli. Dans le même ordre d'idées, rappelons que la conférence épiscopale de Madagascar a présenté à Rome, au synode de 1980 également, une motion relative à l'inculturation (9). Ce mot est habituellement traduit en malgache par l'expression *fampanaraham-bolon-tany*.

Dans le cadre de l'Eglise universelle, le mot d'inculturation a prêté à bien des équivoques et des controverses. Les recherches sur l'inculturation, par exemple, ont été présentées par certains comme "en opposition à la théologie latino-américaine de la libération" (10). Il y aurait d'un côté, notamment en Afrique, les tenants d'une théologie de l'inculturation, figée en une recherche exclusive de l'authenticité culturelle, et de l'autre, surtout en Amérique latine, les promoteurs des théologies de la libération polarisées par les problèmes socio-économiques et politiques. Ces querelles nous invitent à noter, s'il en était besoin, que le choix d'un concept théologique n'est pas neutre: privilégier celui d'inculturation ou celui de libération recoupe des stratégies socio-culturelles, que nous le voulions ou non. Il est utile d'en avoir conscience. Une telle prise de conscience permet alors de tenter un dépassement du conflit ainsi qu'invite à le faire Jean-Marc Ela par exemple, dans son intervention en 1982 au colloque de l'Institut Catholique de Paris sur

8. Voir "Le synode national de 1975 à Madagascar", *A.C.M.*, t. XVI, n° 7, janv.-fév. 1976, p. 11.

9. Conférence épiscopale de Madagascar, "Pour une réflexion en profondeur sur l'inculturation", dans Synode des évêques 1980, *Aujourd'hui la famille*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 92-95.

10. Ainsi que le fait remarquer l'Association Oecuménique des Théologiens du Tiers-Monde, voir Vème colloque de l'Ass. Oec. des Théol. du Tiers-Monde, "L'irruption du Tiers-Monde, un défi à la théologie", *Foi et développement*, n° 91-92, nov.-déc. 1981, p. 6.

la théologie soumise au choc des cultures (11). L'homme africain apparaît marqué par les cultures ancestrales mais aussi, et aussi bien, par l'urbanisation, l'explosion scolaire ou le chômage. C'est à partir de cette intelligence historique que l'Africain prend de lui-même, dans les tensions de la modernité et de la tradition, conscience qu'il s'agit d'élaborer une théologie africaine (12).

Dans le même sens, notre étude voudrait montrer qu'inculturer le message évangélique ne se réduit pas à essayer de réconcilier foi chrétienne et religion des ancêtres, mais doit prendre en compte la culture vivante de chaque société, à la fois héritée des ancêtres et affrontée aux problèmes du développement ou de la survie (13). C'est en effet dans la culture vivante et concrète de chaque peuple, que l'Évangile du Christ doit être accueilli comme un don et comme une promesse.

Un essai d'inculturation

Les sessions de formation de laïcs dans le nord du diocèse d'Antsiranana

Nous avons analysé particulièrement le processus d'inculturation du christianisme dans le périmètre délimité par les paroisses catholiques d'Anivorano-Avaratra, Ambilobe, Sirama et Beramanja. Ces quatre missions constituent le sous-secteur sud de la région nord du diocèse d'Antsiranana. La zone étudiée comptait en 1978 (14) environ 150000 habitants: 10500 catholiques, 15000 protestants, 28000 musulmans, le reste étant formé des adeptes de la religion traditionnelle.

Depuis 1974, des conseils pastoraux ont été organisés peu à peu dans la soixantaine de communautés chrétiennes que compte le sous-secteur sud. Prêtres européens et malgaches, religieuses et laïcs, dans cette zone, ont voulu compléter ainsi le système traditionnel fondé sur le catéchiste et le comité de notables dans chaque communauté, avec le souci notamment d'une plus grande participation des laïcs à la vie et à l'animation des paroisses. Chaque

11. Voir J.M. Ela, "Identité propre d'une théologie africaine", dans *Théologie et choc des cultures*, Paris, Cerf, 1984, p. 23-54.

12. *Ibid.* p. 31.

13. A propos de la modernité, voir M. Meslin, "Culture et modernité", dans *Théologie et choc des cultures*, p. 75-81 et M. de Carvalho Azevedo, *Inculturation and the challenges of modernity*, Centre "Culture and Religions", Université Grégorienne, Rome, 1982, 63 p.

14. Si l'on retient les chiffres de l'*Annuaire de l'Église Catholique*, t. I, Iles de l'océan Indien, DOM-TOM, 1979-1980, ONPC - RFP, Paris, 1979, 344 p.

conseil pastoral est divisé en quatre commissions: la commission "vie de l'Eglise" ou commission financière, la commission "vie du peuple" qui essaie de faire le lien entre la communauté chrétienne et la collectivité villageoise ou urbaine, la commission "éducation" qui est responsable de l'animation de la liturgie dominicale comme de la catéchèse ou des mouvements d'enfants, de jeunes et d'adultes, enfin la commission caritative porte le souci de l'entraide. Il est utile de préciser que chacune des commissions se veut ouverte sur la vie du village ou du quartier dans lequel elle est insérée. La commission financière envisage aussi bien la collecte du denier du culte que le développement économique dans la région. La commission "éducation" s'efforce d'améliorer, quant à elle, l'animation de la liturgie dominicale tout comme de promouvoir la réflexion sur l'éducation des jeunes, chrétiens ou non, dans le village ou le quartier. Liées à ces conseils pastoraux, des sessions de formation de laïcs ont été organisées au rythme d'un week-end par mois environ pour les membres de chacune des quatre commissions alternativement. Ces sessions ont commencé en 1975 et se sont structurées peu à peu. Elles continuent d'exister aujourd'hui encore.

Chaque commission organise au niveau du sous-secteur les sessions qui la concernent. Pour ce faire, il existe au sein de chacune d'elles un groupe animateur composé d'un prêtre, d'une religieuse si possible, et de plusieurs laïcs choisis parmi les participants assidus des sessions. C'est ce "groupe animateur" qui rédige les convocations, organise la réflexion ainsi que la prière pendant la session et établit le compte-rendu qui est ensuite distribué à toutes les communautés chrétiennes du sous-secteur. Chaque session regroupe en moyenne vingt-cinq participants représentant les communautés du sous-secteur.

L'enquête, sa visée et ses limites

L'étude porte sur les rapports des sessions de formation dans la région d'Ambilobe, de septembre 1977 à juin 1982. Pendant ces cinq années, 43 sessions ont eu lieu. Pour 20 des sessions analysées, il existe une liste de participants: 275 personnes (246 laïcs, 20 religieuses et 9 prêtres) ont pris part à une session au moins, certains laïcs ont assisté à plusieurs réunions, de même que des religieuses et les prêtres. On peut estimer que 5% environ des laïcs catholiques du sous-secteur ont participé à au moins une session de formation pendant la période étudiée.

Nous avons collecté trente rapports de sessions tenues pendant cette période, représentant 259 pages ronéotypées en langue malgache. Ces rapports

évoquent aussi bien la mise en place des collectivités décentralisées en 1977 que la création des coopératives socialistes dans les années 1980 ou encore la promotion de l'école productrice, le renouveau de la catéchèse, la relation de la foi ancestrale avec la foi chrétienne, et cette liste n'est pas limitative. Ces textes sont empreints des événements sociologiques, politiques, culturels ou religieux qui ont marqué la vie de la région pendant cette période, et sont orientés par le souci de mettre en perspective l'Évangile avec ces événements. Chaque rapport analyse en effet des événements qui sont survenus dans les villages ou les villes du sous-secteur ou même plus largement au niveau de l'île ou du monde. Cette analyse fait appel, dans un premier temps, aux méthodes des sciences économiques, anthropologiques ou sociologiques. Puis, le groupe a recours à la Bible pour discerner en quoi de tels événements interrogent la foi chrétienne. C'est une double interprétation et des événements et de l'Écriture Sainte qui est ainsi opérée. Cette double interprétation est un des lieux de l'inculturation qui consiste en l'intégration du message chrétien dans la culture vivante d'une région ou d'un peuple.

C'est à travers le discours religieux d'un petit nombre de chrétiens, prêtres, religieux et laïcs, qui constituent les quatre groupes animateurs des commissions, et qui ont rédigé les rapports, que nous avons tenté d'appréhender le processus d'inculturation du christianisme dans le Nord de l'île. Il s'agit donc d'une approche du processus d'inculturation de la foi chrétienne tel que le discours religieux du groupe étudié le laisse apercevoir. Notre recherche se situe au niveau symbolique, au niveau du discours et de la communication, et non pas directement à celui des comportements individuels ou collectifs. Nous savons cependant que le discours lui-même constitue un comportement et une pratique. L'inculturation peut se situer dès l'abord au plan des comportements observables: inculturation de la liturgie, de la catéchèse, de la morale ou des ministères. Ce sont là des domaines légitimes de l'inculturation que notre étude n'aborde pas directement. Nous essayons par contre d'analyser, dans le discours des rapports de sessions, le processus d'inculturation tel qu'il apparaît, ceci à un niveau socio-culturel tout d'abord, puis à un niveau théologique. Notre étude ne donne guère de pistes concrètes pour l'inculturation du christianisme dans une culture donnée, mais elle peut aider à analyser un processus d'inculturation en cours et à en tester la validité ainsi que la pertinence.

Tout chrétien, ou tout groupe chrétien, est forcément situé dans une culture, et consciemment ou non, fait de l'inculturation. Lorsqu'il tente de dire la Parole de Dieu dans un contexte précis, il emploie une langue et des schèmes mentaux révélateurs et porteurs d'une culture. Célébrations liturgiques,

formes d'organisation des communautés, équipes de catéchèse ou conseils spirituels constituent autant de lieux de l'inculturation. Celle-ci qui peut être recherchée plus ou moins systématiquement par ses acteurs entraîne automatiquement des mécanismes qui mettent en perspective le donné religieux avec l'environnement culturel. Ces mécanismes sont eux-mêmes significatifs de stratégies diversifiées allant de la méfiance affirmée vis-à-vis de telle culture jusqu'à l'acceptation la moins critique de celle-ci. Chaque stratégie répond à des intérêts personnels ou collectifs déterminés que l'analyse socio-culturelle permet de mettre à jour. Le théologien ou le pasteur, quant à lui, et selon son propre niveau d'appréhension du processus de l'inculturation, pose alors la question suivante: à quelles conditions une telle opération de mise en relation de la foi chrétienne avec un donné culturel précis peut-elle garder à l'Évangile exprimé dans la tradition vivante de l'Église son authenticité et sa vigueur?

Nous ne pouvons ici développer l'ensemble des résultats de notre enquête au plan sociologique ou théologique, nous nous proposons seulement d'en donner quelques aperçus fragmentaires. Nous parlerons d'abord des différents types de contacts entre le donné chrétien et toute culture, plus précisément la culture malgache, sans omettre d'indiquer les enjeux idéologiques sous-jacents aux diverses stratégies d'inculturation. Nous évoquerons ensuite quelques critères théologiques pour une évaluation de l'intégration de l'expérience chrétienne dans la vie d'un peuple. Fruits de l'analyse d'un groupe chrétien déterminé et d'une région délimitée, ces quelques indications pourront sans doute éclairer certains aspects du processus de l'inculturation de l'Évangile en d'autres lieux et d'autres temps.

Les enjeux idéologiques ou les divers types de contacts culturels

Le processus d'inculturation met en contact, dans le mouvement de la double interprétation, et les éléments culturels et le message évangélique. Nous réfléchissons ici en termes de contacts culturels (15). Il peut y avoir tout d'abord absence ou présence de contact culturel. Dans le cas de la région étudiée, 15% environ de la population est chrétienne. La majorité des habitants n'a pratiquement eu aucun rapport avec la foi chrétienne ou les Églises installées dans la région depuis un siècle environ. Cette réalité en

15. Cela n'implique pas forcément que l'on réduise la foi chrétienne à n'être qu'une culture parmi d'autres, même si elle apparaît historiquement liée à certaines cultures ou si elle comporte des éléments culturels. Nous nous inspirons pour déterminer les types de contacts culturels de J. Gritti, *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, Paris, Le Centurion, 1975, 156 p.

creux donne sa véritable dimension à l'essai d'inculturation du christianisme dans le Nord de Madagascar: 85% de la population ne partage pas la foi chrétienne. Mais dans le cas du groupe animateur, il y a contact entre le donné chrétien et la culture malgache. Des éléments culturels chrétiens sont acceptés par la culture locale et réciproquement.

Expérience chrétienne et culture malgache peuvent être simplement juxtaposées. Nous avons alors la figure de la "double appartenance": dans la vie quotidienne, le croyant respecte les préceptes de la foi catholique, mais lorsqu'il a des problèmes de santé ou d'avenir, il se tourne vers la divination ou le *tromba* (16) et en éprouve mauvaise conscience. Les rapports étudiés s'intéressent peu aux relations entre foi chrétienne et religion traditionnelle malgache. Pour leurs rédacteurs en effet il n'y a plus de conflit entre ces deux instances, mais symbiose de fait et de droit. Il n'y a plus de problème qui se pose à ce sujet. La réalité cependant est plus complexe. Dans un des rapports, à l'occasion d'un sacrifice, les membres chrétiens d'une famille se séparent d'avec leurs parents non-chrétiens: ils participent à la mise à mort du zébu et à la prière, mais font repas à part. La symbiose entre foi chrétienne et religion traditionnelle n'est donc pas parfaite. Ces deux instances restent en partie juxtaposées, même chez les chrétiens fervents. La double appartenance se manifeste dans d'autres domaines culturels également. Au plan économique par exemple, les problèmes de la propriété de la terre ou du métayage ne sont pratiquement pas abordés par les sessions de formation, au moins d'après les rapports analysés. Dans un public où les paysans représentent 57% de l'ensemble des participants, ces questions foncières sont pourtant cruciales; dans la réflexion au cours des sessions, et sans doute aussi dans la pratique quotidienne, le domaine de la relation à la terre et à l'eau reste en marge de l'expérience chrétienne.

Un autre type de contact est caractérisé par le syncrétisme. Celui-ci constitue une symbiose non légitime entre foi chrétienne et culture malgache, aux yeux des instances compétentes. Il y a des contacts entre la culture locale et le message évangélique, mais cela aboutit à une confusion jugée néfaste pour la foi chrétienne et/ou pour la culture locale. Le syncrétisme est donc un risque ou une éventualité hétérodoxe du point de vue des tenants de l'orthodoxie catholique ou encore de l'orthodoxie traditionnelle (17). Prenons

16. Le *tromba* est une pratique de possession, considérée comme "païenne" par la plupart des participants aux sessions.

17. Comme on le voit dans le phénomène des Eglises indépendantes particulièrement nombreuses en Afrique. Voir à ce sujet: S. Sempore, "Le défi des Eglises afro-chrétiennes", *Lumière et Vie*, n° 159, 1982, p. 43-60 ou L. Molet, "Vues protestantes sur les sectes chrétiennes en Afrique", *Vie Spirituelle Supplément*, n° 126, sept. 1978, p. 403-417.

l'exemple du développement. Le mot est fort peu présent dans les rapports, et aucune réflexion systématique n'est menée à propos des conditions éventuelles d'un développement socio-économique propre à Madagascar. Cependant les arguments habituels des "développeurs" sont souvent invoqués, les rapports proposent sans nuances l'innovation technique, etc... Ce discours peu contrôlé est cautionné par le recours à l'Évangile. Pratiquement, l'idéologie du développement telle qu'elle a été propagée par les Occidentaux et reprise par une fraction de la population malgache, est prônée par le groupe animateur et justifiée au niveau de la foi. Le groupe animateur en vient à être le relais religieux (involontaire) d'un développement dont les principes sont décidés ailleurs. Il y a là un exemple de syncrétisme (18). Le groupe animateur aurait abordé de front le problème du développement et y aurait réfléchi de façon explicite, sans doute aurait-il été moins dépendant de catégories socio-économiques dominantes bien qu'inconscientes ou parce qu'inconscientes.

Le dernier type de contact culturel consiste en la symbiose assimilatrice et critique qui constitue l'inculturation légitime. Cette symbiose réalise l'intégration de l'expérience chrétienne dans la culture locale selon la définition donnée par A. Roest Crolius. Dans une première étape, la foi chrétienne assimile les éléments de la culture locale, et dans un deuxième temps, elle transforme cette culture.

a) Il y a en effet, d'après les rapports analysés, assimilation pour une part de la foi chrétienne et de la culture locale. Les rapports, nous l'avons déjà noté, sont tout empreints de la culture locale. Ils ne pourraient en aucune façon avoir été écrits dans une autre société que celle du Nord de Madagascar. Plus profondément, le groupe animateur lui-même se situe en partenaire de la société locale. C'est un aspect de sa stratégie de proximité. Le pays, par exemple, se trouve-t-il affronté à partir de 1980 à la pénurie? Laïcs, prêtres et religieuses sont incités à se lancer dans la bataille de la production. Le groupe animateur tente de répondre aux besoins sociaux qu'il repère. Il se veut, et il est d'une certaine façon, en phase avec la société malgache du Nord, ou au moins avec certaines fractions de cette société. Le discours composé par le groupe constitue un mixte conjuguant le donné culturel malgache et l'expérience chrétienne. Ceci caractérise la symbiose assimilatrice. Mais le groupe animateur développe aussi une position de symbiose critique.

18. Certains auteurs pensent qu'il peut y avoir syncrétisme entre la foi chrétienne et des conceptions philosophiques, politiques ou économiques particulières, voir dans ce sens Y. Congar, "Le christianisme comme foi et comme culture", dans *Evangelizzazione e culture. Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia, Roma 5-12/10/1975*, Rome, Pontificia Università Urbaniana, 1976, t. I, p. 95.

b) Réfléchissant par exemple sur la coutume fréquente dans le Nord de confier les jeunes enfants à l'éducation de leur grand-mère, le groupe animateur analyse les raisons culturelles de cette façon de faire et se situe en opposition radicale avec celle-ci. Le groupe soutient la primauté du couple vis-à-vis de la grande famille, ou promeut le statut de la femme, dans une société marquée par la domination apparente de l'homme. C'est en fait des pans entiers de la société traditionnelle malgache qui semblent remis en cause. Le groupe animateur, auprès des croyants, mais au sein de la société, milite pour la stabilité du couple et l'éducation des enfants par leurs propres parents. En cela, il se situe en position critique par rapport à des éléments importants de la culture et des coutumes du Nord. Cela représente le second versant, critique, du processus de symbiose entre culture malgache et foi chrétienne. La question alors se pose de savoir si cette distance prise au nom de l'Évangile par rapport à la culture locale est réellement légitime au plan théologique, ou bien si elle n'est que l'expression d'une idéologie venue d'ailleurs, dans le cas présent, la vision européenne occidentale du couple et de la famille.

L'analyse des contacts réalisés entre le donné religieux et la culture met ainsi en lumière les intérêts socio-culturels des agents de l'inculturation, et les enjeux théologiques en cascade qui soutendent inévitablement tout essai d'inculturation. Le théologien, ou même tout chrétien, davantage conscient des adhérences sociologiques de son discours et de sa pratique pourra, à ce moment-là, en faire une évaluation au regard de la révélation divine. C'est dans le sens d'une telle réflexion que nous proposons, en guise de conclusion, quelques éléments d'évaluation théologique des pratiques d'inculturation.

Les enjeux théologiques ou une grille d'évaluation de l'activité d'inculturation

Ce sont les communautés chrétiennes et les Églises "locales" qui promeuvent l'inculturation de l'Évangile comme le souligne la déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar lors du synode de 1974: les communautés vivantes, en union de pensée et d'action avec leur évêque, sont "incarnées et enracinées dans la vie de leur peuple"; c'est à elle d'œuvrer pour "une véritable pénétration de l'Évangile dans tous les secteurs de la vie" (19). Chaque

19. Voir *L'Église des cinq continents*, Paris, Le Centurion, 1975, p. 210. Sur la question des Églises locales, voir par exemple: H. Legrand, "La réalisation de l'Église en un lieu", dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1983, t. III, p. 143-345. Sur certains aspects théologiques de l'inculturation, voir notamment C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, 362 r.

communauté comporte, au moins en droit, des prêtres, des religieux et des laïcs, manifestant ainsi la diversité des ministères et des états de vie dans l'Eglise, chacun ayant son rôle à jouer dans le processus d'inculturation et sa place à tenir dans la vie des communautés chrétiennes. L'activité d'inculturation qui est identifiable dans le contexte présent à l'évangélisation elle-même se fait en fonction des caractéristiques concrètes de chaque communauté chrétienne concernée dans sa relation à la société globale, et donc inévitablement en fonction de sa stratégie et de sa logique culturelle propre. C'est dans l'interaction concrète, et donc imparfaite entre communauté chrétienne et société locale, que se joue l'annonce de l'Évangile et l'inculturation du message chrétien. Le groupe animateur et les sessions de formation que nous avons étudiés en donnent un exemple clair.

Les communautés chrétiennes sont en communion avec l'Eglise diocésaine et, par elle, avec l'Eglise universelle. Une communauté qui serait coupée de son évêque et des autres communautés chrétiennes du diocèse, comme des autres Eglises locales au sein de l'Eglise universelle, serait radicalement en porte-à-faux. Le lien entre une communauté chrétienne locale et les autres communautés ou les autres Eglises est réalisé par l'évêque, mais aussi par les autres catégories du peuple de Dieu. La collégialité épiscopale est un des signes effectifs de la collégialité entre les Eglises. Les relations qui constituent l'Eglise catholique sont nombreuses et diverses, et il faut qu'elles puissent s'exprimer à tous les échelons de l'Eglise. C'est un des points faibles du groupe animateur que de ne pas exprimer suffisamment les relations de catholicité. Les Eglises locales dont sont originaires les prêtres étrangers qui travaillent dans le sous-secteur, par exemple, ne sont jamais mentionnées de façon précise dans les rapports. Il serait d'ailleurs intéressant d'interpréter ce fait. Cependant le groupe est perméable à des courants théologiques et pastoraux originaires en partie des Eglises d'Europe ou d'Amérique latine (catégories de l'Action Catholique spécialisée, théologies de la libération...). La mise en évidence de ces influences venues d'ailleurs aurait permis au groupe de les contrôler et de les approfondir tout comme de s'ouvrir de façon consciente à la vie des autres Eglises aujourd'hui. La catholicité du groupe animateur reste trop souvent un non-dit dont la manifestation aurait aidé à l'épanouissement de sa vie et de son activité. Mais sans doute faut-il inventer les moyens actuels de vivre la catholicité de l'Eglise au sein des communautés chrétiennes? L'exemple du groupe animateur, dans ses réalisations comme dans ses maladroites, peut indiquer quelques écueils à éviter comme quelques chemins ouverts.

La catholicité de l'Eglise ne s'épuise pas dans la solidarité au plan synchronique avec les communautés chrétiennes d'aujourd'hui. Elle

s'exprime aussi et en même temps dans la communion à la même foi fondée sur l'expérience pascale des apôtres et communiquée par la tradition vivante de l'Eglise. C'est la solidarité avec les communautés chrétiennes depuis les temps apostoliques qui est ici en cause. L'activité d'inculturation du christianisme est tenue de prendre en compte la tradition de l'Eglise, sans laquelle le processus d'interprétation de l'Evangile, ressort essentiel de l'inculturation, tournerait court, ou verserait dans l'idéologie non contrôlée. Relation "synchronique" avec les communautés chrétiennes contemporaines et relation "diachronique" avec les communautés chrétiennes depuis l'origine constituent deux garde-fous pour un groupe chrétien dans son activité d'interprétation de l'Evangile, dans l'horizon des événements et de la culture de son peuple.

Enfin l'inculturation du christianisme se réalise au quotidien et dans la tension eschatologique. Il nous faut vérifier que l'inculturation prend bien en compte tous les aspects de la culture vivante où elle est insérée. L'activité d'inculturation serait gravement défailante et "idéologique" si elle ne prenait réellement en compte la recherche de la justice, du pain de chaque jour et d'une vie plus humaine pour tous, notamment pour les plus pauvres. Ces défis marquent inévitablement le quotidien de la majorité des hommes sinon de la totalité d'entre eux à Madagascar et partout ailleurs. L'Eglise n'est Eglise que dans le tissu de cette histoire concrète tendue vers la réalisation de la charité. Encore faut-il que la tension eschatologique soit respectée et qu'un état donné de société ne soit pas tenu pour identique au royaume de Dieu. Il nous faut ainsi vérifier que la foi chrétienne ne devienne pas la simple paraphrase d'une situation sociale particulière, mais qu'elle reste bien en rapport de continuité et de rupture avec la culture et la vie du peuple où elle est annoncée.

Aujourd'hui (mai 1987) cinq ans après l'enquête, les sessions de formation continuent, sous la direction d'un groupe animateur. Le rythme des réunions de chaque commission est moins soutenu (deux sessions par an environ au lieu de trois). Ceci est dû notamment à l'accroissement du coût et des difficultés des transports en commun. Des membres du groupe animateur ont quitté la région: laïcs partis travailler à Antsiranana ou à Antananarivo par exemple, ou bien religieuses mutées dans un autre secteur du diocèse. De nouveaux participants les ont remplacés et confortent le noyau ancien. Le seul prêtre malgache du sous-secteur en 1982 a continué d'y travailler jusqu'en novembre 1986, date à laquelle il a été nommé à Antsiranana. Les prêtres se retrouvent actuellement à cinq tous spiritains européens. Deux d'entre eux ont connu le système des commissions et des sessions de formation depuis

l'origine; ils en constituent, avec quelques-uns des laïcs et des religieuses du groupe animateur, la mémoire vivante. Les prêtres nouveaux venus se sont intégrés au groupe sans trop de difficultés, semble-t-il. La participation à l'une ou l'autre session depuis trois ans nous ont permis de vérifier "sur le tas" la continuité apparente de l'action lancée depuis 1974. C'est le même déroulement des sessions, l'alternance de la réflexion en petits groupes puis en réunion générale, la présence discrète mais précise du groupe animateur dans chaque session, la même technique de mise en perspective des "événements" et de l'écriture. La fréquentation des sessions ne paraît pas baisser, ni le genre de public évoluer.

Mais ceci ne représente que l'impression de l'hôte de passage: il serait intéressant de refaire l'enquête aujourd'hui pour saisir plus finement s'il y a eu ou non évolution significative du groupe animateur et de son discours depuis cinq ans. On pourrait ainsi vérifier si les résultats de l'enquête menée en 1982 ont été reçus par le groupe animateur et quel impact ils ont pu avoir sur la pratique récente de ce groupe: une telle vérification apporterait sans doute quelques informations suggestives sur la relation entre recherche intellectuelle et action pastorale dans le cadre de l'Eglise catholique du Nord de Madagascar, et peut-être également dans un cadre plus vaste.