

« Personne ne peut poser d'autres bases que celles qui sont déjà posées en Jésus-Christ. »

La notion de Révélation dans l' « Instrumentum laboris » pour le synode sur l'Amazonie.

Par le cardinal Gerhard Ludwig MÜLLER (cf Kat.net et Lifsitenews, 16 juillet.)

1. La méthode de travail pour l'élaboration de l' « Instrumentum laboris » (IL)

Aucun de ceux qui ont participé à la préparation et à l'élaboration du synode de l'Eglise en Amazonie ne devra être soupçonné d'un manque de bonne volonté ou de n'avoir pas fait tout son possible pour promouvoir la foi auprès des habitants de ce pays immense avec ses paysages fascinants. L'Amazonie devra être considérée dans ce contexte de l'Eglise et du monde comme « pars pro toto », comme un paradigme, comme « une espérance pour le monde entier » (IL 37). Cette mission que se donne dès le départ l' « Instrumentum laboris » annonce déjà le thème du développement « intégral » de tous les hommes dans leur maison commune, la terre, thème qui deviendra récurrent tout au long du document et pour lequel l'Eglise se déclare à présent compétente.

Le texte est construit en trois parties : 1. La voix de l'Amazonie ; 2. L'écologie intégrale : le cri de la terre et des pauvres ; 3. L'Eglise prophétique d'Amazonie : défi et espérance. Les trois parties sont élaborées selon un schéma dont s'est servi et se sert encore ce qu'on appelle la « théologie de la libération » : examiner la situation ; la juger selon le critère de l'Evangile ; agir pour établir de meilleures conditions de vie.

2. Ambivalence des définitions des notions et des buts.

Comme souvent lors de l'élaboration de tels textes conçus comme de véritables machines, on forme des groupes de personnes partageant les mêmes idées pour travailler une question donnée, ce qui aboutit à de pénibles répétitions. Si on éliminait toutes les redites, le texte se réduirait facilement de moitié ou même moins.

Cette masse superflue de texte n'est cependant pas le problème principal.

Plus important est le fait que les principes de base ne sont pas clairement établis et pourtant utilisés de façon excessive. Qu'est-ce qu'un chemin synodal ? Un développement intégral ? Que faut-il comprendre par Eglise ouverte, missionnaire, synodale ? Eglise « en sortie » (chiesa in uscita) ? Eglise des pauvres ? Eglise d'Amazonie, etc. ? L'Eglise est-elle autre chose que le peuple de Dieu, ou faut-il n'y voir que la hiérarchie du pape et des évêques ? La hiérarchie n'est-elle qu'une partie de l'Eglise ? Fait-elle face au peuple ? L'expression « peuple de Dieu » est-elle du domaine de la sociologie ou de la théologie ? L'Eglise n'est-elle pas plutôt la communauté des croyants en marche, à la suite de ses pasteurs, vers la vie éternelle ? Qui est censé entendre le « cri du peuple » : les évêques, ou Dieu qui, comme au temps de Moïse lors de la captivité d'Israël en Egypte, donne aujourd'hui mission aux successeurs des Apôtres de conduire les croyants hors du péché et de l'oubli de Dieu, dans un monde marqué par le naturalisme et l'immanentisme, vers son salut par la Parole divine et les sacrements de l'Eglise ?

3. Une herméneutique renversée

L'Eglise du Christ a-t-elle été remise par son fondateur entre les mains des évêques et des papes comme un matériau brut qu'ils seraient à présent libres de transformer - à la lumière directe de l'Esprit Saint - en un instrument adapté à son temps incluant éventuellement des visées purement humaines ?

A la lecture de ce texte (IL), on est surpris de constater un retournement radical de l'herméneutique de la théologie catholique. Traditionnellement, la relation entre l'Écriture Sainte et la Tradition Apostolique d'une part, et le Magistère de l'Eglise d'autre part, est établie en sorte que la Révélation soit contenue toute entière dans l'Écriture et la Tradition, tandis que le Magistère - en accord avec le *sensus fidei* du peuple de Dieu - se charge de son interprétation authentique et infaillible. Pour la confession de foi catholique et sa réflexion théologique et scientifique, l'Écriture et la Tradition sont ainsi des principes de connaissance, tandis que le magistère n'a qu'un rôle interprétatif et régulateur. (Cf. *Dei Verbum* 8-10 ; 24).

Dans le texte qui nous occupe ici, c'est exactement le contraire. Tout le processus de pensée se meut de façon auto-référentielle et tourne en rond autour des documents les plus récents du pape François, avec quelques rares allusions à Jean-Paul II et à Benoît XVI, alors qu'il fait peu de cas de l'Écriture, et encore moins des Pères de l'Eglise, et seulement dans le but d'illustrer des convictions déjà établies par d'autres raisonnements.

Peut-être qu'en se référant constamment aux formules sans cesse répétées que leurs auteurs nomment de façon lapidaire « son mantra » (IL 25), s'agit-il de montrer sa relation particulièrement fidèle à l'égard du pape, ou bien de s'épargner l'effort d'un réel travail théologique. Le sommet de cette hypocrisie est atteinte lorsque, après la constatation que : « Les sujets actifs de l'inculturation sont les peuples autochtones eux-mêmes. (IL 122), le texte poursuit avec l'amusante formulation : « Comme l'a affirmé le Pape François « la grâce suppose la culture » » comme s'il avait découvert lui-même cette vérité qui constitue un des axiomes fondamentaux de l'Eglise catholique. On peut rappeler que l'idée originelle - formulée par Thomas d'Aquin - est que la grâce présuppose la nature comme la foi suppose la raison. (cf Thomas d'Aquin, S.th. I q.1 a.8). Au-delà de cette confusion des genres entre d'un côté le Magistère et de l'autre côté l'Écriture et la tradition, (IL) va jusqu'à affirmer qu'il existerait d'autres sources de Révélation. IL 19 affirme ainsi : « Nous pouvons dire que l'Amazonie - comme tout autre espace territorial autochtone ou communautaire - n'est pas seulement un « ubi » (un espace géographique), mais également un « quid », c'est-à-dire un lieu qui a un sens pour la foi ou l'expérience de Dieu dans l'histoire. Le territoire est un lieu théologique à partir duquel la foi est vécue ; il est aussi une source particulière de la révélation de Dieu. Ces espaces sont des lieux épiphaniques où se manifeste la réserve de vie et de sagesse pour la planète, une vie et une sagesse qui parlent de Dieu. »

Cette affirmation qui dit qu'un certain territoire est déclaré être une « source particulière de la Révélation divine » est à considérer comme un enseignement fautif dans la mesure où, depuis 2000 ans, l'Eglise catholique a enseigné de façon infaillible que l'Écriture Sainte et la tradition Apostolique sont les deux uniques sources de la Révélation et qu'aucune autre révélation ne peut y être ajoutée au cours de l'Histoire. La Constitution *Dei Verbum* l'exprime ainsi : « ...il n'y a plus à attendre d'autre Révélation » (*Dei Verbum*, 4) ; L'Écriture et la Tradition sont donc les seules sources de la Révélation. « Cette sainte Tradition et la Sainte Écriture de l'un et l'autre Testament sont donc comme un miroir où l'Eglise en son cheminement terrestre contemple Dieu, dont elle

reçoit tout jusqu'à ce qu'elle soit amenée à le voir face à face tel qu'il est » (Dei Verbum, 7) ; « La sainte Tradition et la Sainte Ecriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Eglise. (Dei Verbum, 10)

Après de telles prises de position, une chose est claire : la majorité des idées promues dans (IL) renvoie à la commission Rete Ecclesia Panamazzoneica (REPAM) créée en 2014 pour l'élaboration du document préparatoire et aux auteurs de ce qu'on appelle la « Theologia india » elle-même. Tout se passe en vase clos, en société fermée de personnes partageant les mêmes idées : le fait est attesté aussi par les listes des participants aux rencontres préparatoires à Washington et à Rome et à la majorité écrasante de participants européens de langue allemande.

Le texte se ferme à toute analyse critique sérieuse car, selon ses auteurs, ses attaques ne seraient à même d'utiliser que les arguments de doctrinalisme, de dogmatisme ou de ritualisme monolithique (IL 38 ; 110 ; 138), de cléricalisme incapable du moindre dialogue (IL 110), accusant ses lecteurs de « pharisaïsme rigide » et de « fierté intellectuelle de spécialistes de l'Ecriture » : toute discussion s'avère ici inutile, perte de temps et d'énergie même bienveillante.

Ces personnes n'ont pas toutes, loin s'en faut, une expérience de terrain en Amérique latine ; elles sont de la partie uniquement parce qu'elles connues et aussi parce qu'elles ont voix au chapitre dans le choix des thèmes abordés lors du Chemin synodal des catholiques allemands qui a lieu à la même époque (abolition du célibat sacerdotal, sacerdoce féminin et place des femmes aux postes clés du pouvoir s'opposant au cléricalisme et au fondamentalisme, adaptation de la morale sexuelle à la théorie du genre et mise en valeur des pratiques homosexuelles).

Personnellement j'ai séjourné au Pérou et dans d'autres pays sud-américains pendant 15 ans d'affilée, à raison de deux-trois mois par séjour ; je suis intervenu sur les plans pastoral et théologique dans des paroisses et des séminaires. Cela m'évite de juger les situations d'un point de vue purement européen, chose qu'on aimerait pourtant pouvoir me reprocher.

Tout catholique partagera certainement la grande idée portée par (IL), à savoir que les peuples d'Amazonie n'ont pas vocation à rester sous l'influence d'un quelconque colonialisme ou d'un néo-colonialisme, de forces qui ne cherchent que le profit et le pouvoir au détriment du bonheur et de la dignité des autres. Que ce soit dans l'Eglise, au niveau de la société ou de l'Etat, il est clair pour tous que les habitants de ces régions, et tout spécialement nos frères et sœurs catholiques, sont des êtres libres de choisir comme tout un chacun leur vie, leurs aspirations, leur foi et leur culture devant Dieu, sous notre responsabilité commune. Mais comment faire pour en arriver là ?

4. Le point de départ de la réflexion est la Révélation divine en Jésus-Christ

Une chose est sûre : l'annonce de l'Evangile est un dialogue qui exprime l'échange entre le Verbe (Logos) de Dieu, qui nous est adressé et notre réponse par le libre don de nous-même dans l'obéissance de la foi (Dei Verbum, 5).

C'est le Christ, en tant qu'homme-Dieu, qui a initié la mission, et lui-même a transmis cette charge du Père vers les Apôtres : c'est pourquoi opposer une initiative dogmatique venant « d'en haut » à une initiative pédagogique et pastorale venant « d'en bas » n'a aucun sens, sauf à rejeter le « principe à la fois divin et humain de la charge pastorale » (cf. Franz Xaver Arnold). Mais le destinataire de l'envoi missionnaire de Jésus (Mt 28, 19), « l'unique et universel médiateur du salut entre Dieu et tous les hommes » (Jn 14, 6 ; Ap 4, 12 ; 1 Tim 2, 4f) c'est l'homme ; l'homme qui, par sa raison réfléchit sur le sens de

sa vie entre sa naissance et sa mort, qui est bouleversé par la crise existentielle que traverse l'humanité et qui, dans sa vie et dans sa mort, met son espoir en Dieu, origine et fin de tout ce qui est.

Une vision cosmologique du monde avec ses mythes et le rituel magique à « Mère Nature », ou les sacrifices offerts à des dieux multiples ou à des esprits qui suscitent la peur et l'angoisse, ou encore nous attirent par des promesses mensongères, tout cela ne peut pas constituer un point de départ adéquat à l'avènement du Dieu trois fois saint en sa Parole et son Esprit Saint. Pas plus d'ailleurs que les interprétations positivistes ancrées dans les sciences de la nature portées par la bourgeoisie libérale, qui laissent au christianisme quelques miettes, un reste acceptable fait de valeurs morales et de rituels mêlant le civil et le religieux.

Est-on sérieux en proposant désormais dans la formation des futurs prêtres et théologiens, à la place de l'étude de la philosophie classique et moderne, des textes des Pères de l'Eglise et des conciles, la cosmologie amazonienne et le culte des ancêtres avec leurs mythes et leurs rituels ?

Si l'expression « vision cosmologique » devait simplement recouvrir l'idée que toutes les choses créées sont interdépendantes, elle serait d'une évidence triviale. A cause de l'unité substantielle de son corps et de son âme, l'homme se situe au croisement des domaines de l'esprit et de la matière. Mais la contemplation du cosmos n'est qu'une occasion pour glorifier Dieu et son agir merveilleux dans la nature et l'histoire. Ce n'est pas le cosmos que l'on vénère dans ce cas comme Dieu, mais le Créateur lui-même. Nous ne tombons pas à genou devant les forces de la nature et « tous les royaumes du monde et leur gloire » (Mt 4, 8), mais devant Dieu seul, « car il est écrit : c'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, à lui seul tu rendras un culte. » (Mt 4, 10). C'est par ces mots que Jésus a repoussé le tentateur diabolique dans le désert.

5. La différence entre l'incarnation du Verbe, et l'inculturation comme chemin d'évangélisation

Ce qu'on appelle « théologie indo-amazonienne » et « écologie intégrale » (IL 98) est une trouvaille sortie du cerveau de quelques socialo-romantiques.

Le mot « théologie » désigne l'effort de compréhension (intellectus fidei) de la Révélation Divine avec les mots du « Credo » de l'Eglise, et non pas un tissu toujours renouvelé d'impressions, de ressentis, de visions du monde, ou une constellation religieuse et moraliste du sentiment d'unité cosmique, du « Tout-est-un », de la dilution de son être dans le Tout (hen kai pan).

Notre monde, notre nature, est une créature de Dieu, un Dieu personnel. La foi, au sens chrétien du terme, est donc la connaissance de Dieu dans son Verbe éternel qui s'est fait chair, qui s'est fait Lumière en l'Esprit Saint afin que nous reconnaissons Dieu en Jésus-Christ. Avec la foi, nous recevons les qualités surnaturelles que sont l'espérance et la charité. Nous nous percevons ainsi comme des enfants de Dieu qui, par Jésus-Christ, en l'Esprit Saint, disons à Dieu, « Abba, Père ». (Rom 8, 15). En lui nous mettons toute notre confiance et il fait de nous ses fils, libres de toute peur devant les forces de notre monde matériel, les éléments démoniaques, les dieux et les esprits qui nous guettent insidieusement à travers les forces imprévisibles de la nature.

L'Incarnation est un événement unique dans l'Histoire : événement que Dieu a librement décidé dans sa volonté de salut universel. Elle n'est pas une inculturation, et l'inculturation de l'Eglise n'est pas une incarnation. (IL 7 ; 19 ; 29 ; 108).

Remarquons au passage que ce n'est pas Saint Irénée de Lyon, dans le Livre 5 de son « Adversus haereses » (IL 113), qui a formulé le principe que « tout ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé », mais Grégoire de Naziance (Ep. 101, 32). Il disait cela en pensant à la nature humaine dans sa totalité et en opposition à Apollinaire de Laodicée (315-390) qui soutenait que le Verbe avait, par l'incarnation, assumé seulement le corps de l'homme mais pas son âme. La phrase suivante tirée de (IL) au n° 113 est donc totalement fautive : « La diversité culturelle requiert une incarnation plus forte pour assumer différents modes de vie et de cultures. » L'incarnation n'est pas le principe d'une adaptation culturelle secondaire, mais concrètement et en premier lieu, le principe de la transmission du salut dans « l'Eglise en tant que sacrement du salut du monde en Jésus-Christ » (Lumen Gentium 1 ; 48), par la confession de foi de l'Eglise, par ses sept sacrements, et par l'épiscopat avec à sa tête le pape selon la succession apostolique.

Les rites secondaires peuvent, certes, aider à enraciner les sacrements, remèdes donnés par le Christ en vue du Salut, dans une culture donnée. Ils ne doivent pourtant pas se rendre autonomes. Pour prendre un exemple, les coutumes entourant la célébration d'un mariage ne doivent pas prendre plus d'importance que le consentement des époux, seul constitutif du sacrement du mariage. Les signes sacramentels donnés par le Christ et les Apôtres (paroles et symboles concrets) ne peuvent en aucune façon être modifiés. Le baptême ne peut être valablement célébré qu'au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit et avec de l'eau pure. Au cours de l'Eucharistie, on ne peut pas remplacer le pain de froment et le vin de la vigne par d'autres aliments locaux. Ce ne serait pas de l'inculturation mais une ingérence inacceptable dans la volonté historique et fondatrice du Christ, et aussi un déchirement de l'unité de l'Eglise en son cœur sacramentel.

Si l'inculturation doit porter sur l'aspect extérieur et secondaire de la célébration de l'Eucharistie, et non pas sur les sacrements - de qui, « ex opere operato », par présence vivante du Christ, nous recevons véritablement la grâce présente dans ces signes sacramentels - alors la phrase qui suit est proprement scandaleuse ou du moins irréfléchie : « Sans cette inculturation la liturgie peut se réduire à une « pièce de musée » ou rester « la propriété d'un petit nombre »... » (IL 124).

On ne peut pas affirmer que Dieu est le même partout et dans toutes les religions, l'Incarnation n'étant qu'un événement particulier propre à la culture méditerranéenne. Disons plutôt que Dieu est présent, en tant que Créateur du monde, dans la totalité et dans le cœur de chaque homme en particulier (Ap 17, 27f), même si les yeux des hommes sont souvent aveugles et leurs oreilles fermées à l'amour de Dieu sous l'effet du péché. Mais Dieu vient à notre rencontre et se fait tout proche de nous en se révélant lui-même à travers l'histoire de son peuple élu, par son Verbe fait chair et par son Esprit répandu en nos cœurs. Cette auto-révélation de Dieu, comme grâce et vie pour chaque homme, sera répandue dans le monde par la voie de l'annonce faite par l'Eglise, sa vie et son culte : c'est la mission universelle de l'Eglise à la suite du Christ. Mais Il agit déjà par sa grâce, de façon efficace et prévenante dans le cœur des hommes qui ne le connaissent pas encore précisément et par son nom afin que, lorsqu'ils entendront parler de Lui, ils puissent l'identifier comme Jésus, le Seigneur dans l'Esprit Saint (1 Cor 12, 3).

6. Le critère de discernement : l'auto-révélation de Dieu dans l'Histoire en Jésus-Christ

Ce qui manque dans (IL) est l'affirmation claire du fait que Dieu s'est révélé lui-même dans le Verbe Incarné ; l'affirmation de la sacramentalité de l'Eglise ; la certitude que les

sacrements sont des moyens objectifs de transmission de la grâce et non pas de simples symboles auto-référentiels ; que la grâce est d'ordre surnaturel, de sorte que l'intégrité de l'homme ne soit seulement une affaire de nature et de biologie mais s'inscrive dans son état de filiation avec Dieu et de communauté de vie avec la sainte Trinité et que la vie éternelle est la récompense obtenue par notre conversion à Dieu, par notre réconciliation avec Lui et pas seulement grâce à une osmose avec notre environnement et nos contemporains.

On ne peut réduire le « développement intégral » au fait de procurer des ressources matérielles : l'homme n'atteint sa nouvelle intégrité que par son accomplissement dans la grâce, aujourd'hui en recevant le baptême qui fait de nous des êtres nouveaux et des enfants de Dieu, demain dans la vision de Dieu dans la communion du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, et dans la communauté de tous les saints. (1Jn 1, 3 ; 3, 1f).

Au lieu d'une approche imprécise au travers d'une religiosité vague et d'un effort vain pour faire du christianisme une sorte de « médecine parallèle » par la sacralisation du cosmos, de la nature et de l'écologie, il vaudrait mieux se pencher sur le cœur et l'origine de notre foi : « Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (Cf. Ep 1, 9) grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine » (Dei verbum, 2).