

SPIRITUS

cultures démocratiques

*participation en Église
engagement en politique*

cultures démocratiques

Christophe Rimbault	Autonomie du chrétien et autorité civile <i>chez Saint Paul</i>	123
Jean-Luc Brunin	Mission de l'Église et démocratie	133
Henri Deroitte	La proposition chrétienne dans l'espace démocratique <i>en Belgique</i>	144
Eric Manhaeghe	Vivre le paradoxe	155
S. Arockiasamy	Collégialité des évêques; <i>le synode pour l'Asie</i>	165
Jacques Grand'Maison	Démocratie laïque: figure d'émancipation de l'Église, <i>au Québec</i>	172
Faustino Teixeira	Les communautés ecclésiales de base <i>au Brésil</i>	182
Raymond Goudjo	Démocratie et éthique politique <i>en Afrique</i>	192
M. Femanda Espinosa	Dans des sociétés pluri-culturelles: repenser la démocratie	200
Isidore de Souza	Espérer en Afrique	208

Chronique

James Kroeger	Les sociétés missionnaires d'Asie	213
	divers	220

	notes bibliographiques	225
--	-------------------------------	-----

La culture démocratique est bien ce milieu dans lequel s'expriment les aspirations des peuples et les systèmes politiques qui prétendent y répondre, du moins au niveau du discours. Elle a aussi des résonances au cœur de l'Église aussi bien dans la remise en question de son fonctionnement interne que dans la nécessité de contextualiser l'annonce de la Bonne Nouvelle. Ce dossier de Spiritus aborde l'ensemble de ces questions.

Le thème n'est pas nouveau dans l'histoire de l'Église, du moins en ce qui concerne l'implication des chrétiens dans la chose publique. Paul insistait déjà sur l'importance de la conscience personnelle comme lieu ultime du discernement éthique en matière politique et si les premiers chrétiens ont été persécutés, c'est en grande partie parce qu'on percevait en eux une remise en question de l'ordre établi. Les textes récents du magistère insistent sur l'importance de la participation de tous aux décisions qui concernent tout le monde.

«S'il est vrai que l'Église n'est pas une démocratie, elle ne peut pas être moins qu'une démocratie» (G. Zizola). L'Église se reçoit de Dieu à chaque instant de son existence et la participation de tous ses membres s'exprime en termes de «synodalité», de «collégialité», de «discernement», de «dialogue». Les relations des Églises locales avec un Vatican souvent ressenti comme trop centralisateur ne sont pas toujours faciles.

Un des problèmes majeurs de la démocratie est qu'elle est toujours plus ou moins décrite par rapport à sa forme libérale, issue de la Révolution française. D'autres voies sont pourtant possibles, utopiques sans doute, mais non moins mobilisatrices et qui n'auront de chance de succès que dans un retour à une éthique plus communautaire. N'est-ce pas là le défi du combat mené dans les communautés ecclésiales de base en Amérique latine ?

Nos contemporains sont marqués par la culture démocratique et l'annonce de la Bonne Nouvelle doit tenir compte de cette réalité sous peine de n'être plus entendue. Il ne s'agit pas simplement de s'en accommoder, mais de croire en l'Esprit de Jésus «qui remplit l'univers» et continue à «souffler où il veut». Un «kairos», une «espérance», bien plus qu'un obstacle à surmonter !

Spiritus

AUTONOMIE DU CHRÉTIEN ET AUTORITÉ CIVILE CHEZ SAINT PAUL

par Christophe Rimbault

Prêtre du diocèse de Tours, Christophe Rimbault, a étudié l'Écriture Sainte à Paris et à l'École Biblique de Jérusalem. Accompagnant les écoles, collèges et lycées catholiques du centre ville de Tours, il intervient dans la formation permanente des prêtres, diacres et laïcs du diocèse. Il enseigne l'Écriture Sainte au séminaire régional d'Orléans et est chargé d'un séminaire sur saint Paul à la Catho de Paris.

La « soumission aux autorités civiles » est souvent citée comme un impératif éthique chez saint Paul. L'auteur resitue cette thèse dans le contexte paulinien qui donne une large place à la conscience personnelle du chrétien.

Le chrétien est-il autonome ou doit-il être soumis à l'autorité civile ? Poser ainsi la question laisse penser que Saint Paul aurait statué sur la question d'une façon universelle applicable à tout chrétien, en toutes circonstances et pour toutes les époques. En fait, l'apôtre s'adressait à des chrétiens vivant une situation précise et marquée historiquement. Il est toutefois intéressant d'étudier ce qu'il recommandait à ces chrétiens et de nous demander en quoi cela peut nous concerner.

Saint Paul a expérimenté lui-même le lien à l'autorité civile, comme nous le rapportent les Actes des Apôtres et les autres écrits pauliniens. Néanmoins, il aborde rarement pour elle-même la question de l'attitude du chrétien face à l'autorité civile. Nous limiterons notre recherche aux textes du corpus paulinien, sans en discuter l'authenticité, ce qui dépasserait le cadre de notre propos. Nous nous attacherons à trois passages : Rm 13,1-7 ; 1 Tm 2,1-2 ; Tt 3,1-2. Nous insisterons plus particulière-

ment sur l'épître aux Romains, car ce texte est le plus connu, le plus complet et le plus commenté. Il pose la question sous la forme d'une dialectique: le chrétien doit se soumettre aux autorités civiles, *mais en conscience*, ce qui ouvre le champ de l'interprétation pour le lecteur d'aujourd'hui.

RM 13,1-7: LA SOUMISSION AUX AUTORITÉS CIVILES

les risques d'une lecture partielle et partielle

Les exemples sont nombreux qui prouvent que certains ont utilisé le premier verset de ce chapitre pour justifier une situation politique établie et s'opposer à tout contre-pouvoir. « *Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui.* » (Traduction de la TOB) On en arrive à légitimer le despotisme le plus absolu, détournant et travestissant la Parole de Dieu. Ainsi en est-il de l'Allemagne nazie qui, dans la tradition du luthéranisme, a invité à voir dans cet impératif une « objection contre une pensée et une pratique de rébellion », pour reprendre les termes de Käsemann¹. Un autre exemple: l'homélie prononcée le 11 septembre 1981 par le Vicaire Général aux armées chiliennes. Il y faisait l'éloge du chef de l'État, de son esprit chrétien, en citant de façon implicite ce verset de Rm 13,1: « Tous doivent se soumettre à l'autorité établie, parce qu'il n'y a aucune autorité qui ne vienne de Dieu »².

Un autre exemple plus ancien: Bossuet considérait que l'on pouvait « tirer une politique de l'Écriture sainte ». L'exemple de la monarchie davidique et l'exhortation paulinienne à se soumettre aux autorités lui servaient d'argument pour préserver la monarchie en place de Louis XIV. « On doit s'attacher à la forme de gouvernement qu'on trouve établie dans son pays. Il n'y a aucune forme de gouvernement, ni aucun établissement humain qui n'ait ses inconvénients, de sorte qu'il faut demeurer dans l'état auquel un long temps a accoutumé le peuple. C'est pourquoi Dieu prend en sa protection tous les gouverne-

1/ E. KÄSEMANN, *Entre la violence et la légalité. Problématique du protestantisme ouest-allemand*, Lumière et Vie 152, 1981, pp. 5-19.

2/ *La Croix*, 4-5 octobre 1981, p. 4.

ments légitimes, en quelque forme qu'ils soient établis: qui entreprend de les renverser n'est pas seulement ennemi public, mais encore ennemi de Dieu»³. Nous sommes ici face à un exemple de lecture idéologique de l'Écriture, dont l'intention est clairement avouée de l'utiliser comme argument pour défendre un état de fait politique.

Ces exemples suffisent à montrer le risque de dérive d'une lecture partielle de l'Écriture, d'où l'on tire un passage, une citation de manière intentionnelle. On ne laisse pas la Parole de Dieu nous parler.

un contexte littéraire précis

Ce texte constitue une unité qui s'inscrit dans un contexte littéraire précis, celui de la Lettre aux Romains, et plus précisément de sa partie *parénétiq*ue (12,1-15, 13), où Paul donne des recommandations éthiques à ses interlocuteurs. La lecture de la Lettre aux Romains a été renouvelée par la redécouverte de la méthode de rédaction de la rhétorique gréco-romaine. Depuis le début des années 70, la majorité des commentateurs s'accordent sur ce point et les recherches exégétiques se sont orientées dans ce sens, mettant en évidence le rôle majeur de « thèses » ou « *propositiones* » qui organisent l'ensemble de l'épître, chacune d'elles donnant lieu à un développement⁴.

C'est en *Rm 12,1-2* que se trouve la *propositio* commandant la dernière partie de l'épître, la suite et fin de la lettre étant constituée de salutations, de bénédictions et de précisions sur les intentions de Paul. Même si certains commentateurs pensent que *Rm 13,1-7* a été ajouté de manière plus ou moins artificielle dans cette partie, il n'en reste pas moins vrai que ce passage est bien imbriqué dans le développement de l'ensemble des exhortations de la lettre.

Rm 13,1-7 constitue une unité littéraire en ce sens qu'il traite du thème de l'attitude des chrétiens face aux autorités. Il se situe entre deux passages relatifs à *l'attitude à avoir vis-à-vis du prochain et à l'amour de l'autre*. C'est dans un contexte de relation d'amour avec

3/ BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Œuvres de Bossuet. Paris, Méquignon, Leroux et Gaume, Tome 5, p. 155.

4/ On pourra consulter sur ce sujet la

présentation claire et synthétique établie par M. QUESNEL dans son ouvrage *Les Chrétiens et la loi juive, Une lecture de l'épître aux Romains*. Paris, Éd. du Cerf, coll. Lire la Bible 116, 1998, pp. 8-13.

l'autre que Paul aborde la question de l'attitude face aux autorités. En **Rm 13,1-5**, l'auteur exhorte ses lecteurs à se soumettre à l'autorité (le verbe «être soumis» faisant inclusion entre les versets 1 et 5). En **Rm 13,6-7**, il prend l'exemple concret du paiement des impôts et généralise par le devoir de rendre à chacun ce qui lui est dû. Reprenons la progression de chacune de ces deux parties.

Rm 13,1-5: la dialectique de la soumission et de la conscience

L'auteur commence par exposer la thèse: «*que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir*» (13,1a). Il s'agit d'une exhortation générale destinée à «tout homme». Elle invite à une soumission (*upo-tassô*), au sens d'une «subordination non servile»⁵ qui sous-entend une dimension de volontariat de la personne «soumise», du fait de la construction du verbe grec à la voix moyenne. Quant au terme «autorités» (*exousia*), même si certains commentateurs ont cru y voir des autorités spirituelles, ils s'accordent maintenant à y reconnaître des autorités civiles.

L'auteur justifie ensuite sa thèse par un premier argument théologique: *l'origine divine de l'autorité* (13,1b-2). Il avertit que les autorités venant de Dieu, s'y opposer revient à se rebeller contre Dieu. Puis il présente un deuxième argument, pratique cette fois, (13,3-4): *il faut discerner entre le bien et le mal*. Il précise ainsi le rôle de l'autorité qui est au service de Dieu pour inciter au bien. Pour remplir son rôle, l'autorité, en la personne des magistrats, peut décerner des éloges ou punir. Les autorités seraient comme un instrument de Dieu pour aider au discernement du bien et du mal.

la conscience chez saint Paul

Au verset 5, l'auteur fait la synthèse et reprend la thèse du verset 1a. Mais un élément nouveau intervient ici: **la conscience** (*suneidèsis*). La soumission aux autorités doit se faire selon la conscience, motif moins immédiat ou évident que la crainte ou la colère de Dieu manifestée par l'autorité. Mais la conscience vient comme précéder, embrasser et déborder le motif de la crainte. La conscience agit comme en amont par rapport à l'acte et par rapport à la crainte ou à la non-crainte de l'autorité.

5/ Cf. J.-F. RACINE, *Rm 13, 1-7: simple préservation de l'ordre social?*, in *Estudios Biblicos* 51, 1993, p. 197.

Comme le souligne Murphy O'Connor, «Paul est responsable de l'introduction du terme de *conscience* dans l'enseignement éthique chrétien»⁶. La conscience, dont on trouve 14 occurrences dans les écrits pauliniens, est une capacité de l'esprit humain à juger ses propres actes en rétro-inspection (pour juger si l'acte a été bon ou mauvais) ou en prospection (comme guide pour l'action). Elle est *une capacité à discerner le bien ou le mal, la règle intérieure de la conduite pratique*. Le Christ ayant accompli la Loi, une morale fondée sur l'observation d'une règle extérieure, il lui substitue une norme individuelle. Il substitue un esprit à la lettre: le chrétien est autonome. Cette conscience est mue et éclairée par l'Esprit. Elle est un critère et un garant de la liberté et de la vérité de chacun. Elle s'exerce devant Dieu et oriente l'action de chacun devant les hommes. Vatican II la décrira comme «le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où Sa voix se fait entendre»⁷.

Dans notre texte, la conscience est mise en balance avec le motif de colère. Cette opposition porte sur un critère d'intériorité et un critère d'extériorité (colère: critère extérieur; conscience: critère intérieur). Enfin, si la conscience est individuelle et garantit la liberté de chacun, le seul fait que Paul adresse ses exhortations à toute la communauté prouve qu'il y a un enjeu communautaire dans le fonctionnement de la conscience. Les consciences des uns et des autres s'éclairent mutuellement et s'entraident pour inspirer le comportement de chacun le plus vrai dans l'esprit, devant Dieu et devant les hommes. Il y a là une dimension ecclésiale, même si Paul ne la mentionne pas.

Rm 13,6-7: le paiement des impôts et le devoir de rendre à chacun selon son dû

La traduction du verset 6 proposée par la TOB présente ceux qui perçoivent les impôts comme chargés par Dieu d'accomplir cette tâche: ils sont «liturges de Dieu». Mais nous pouvons comprendre aussi que ces «liturges de Dieu» sont ceux qui paient les impôts. Nous savons, par les témoignages historiques, que le terme *leitourgoi* pouvait, dans une acception profane, désigner les fonctionnaires civils. Mais les

6/ J. Murphy O'CONNOR, *L'existence chrétienne selon Saint Paul*. Paris, Cerf, coll. Lectio Divina 80, 1974.

7/ *Gaudium et Spes* 16.

autres occurrences de ce substantif et de ses dérivés chez Paul montrent qu'il connaît et utilise aussi ce terme dans son acception culturelle. Il désigne par là ceux qui remplissent une fonction liturgique ou culturelle, qu'elle soit matérielle ou spirituelle⁸. Un mot tiré de la même racine désigne la collecte que les communautés doivent remettre à la communauté de Jérusalem (Cf. Rm 15,27).

La construction grammaticale et syntaxique de ce verset, avec l'utilisation des démonstratifs comme *touto* (vv. 5 et 6), et l'expression inhabituelle séparant les versets 5 et 6 (C'est en effet pour cette raison aussi...) permettent d'ouvrir l'interprétation de ce verset 6. On peut avancer l'hypothèse que Paul désigne ici tout autant ceux qui collectent les impôts que ceux qui les paient. En payant leurs impôts, les chrétiens remplissent le service demandé par Dieu de se soumettre aux autorités, mais aussi ils contribuent à la mission d'évangélisation, si l'on tient compte des autres occurrences de ce terme chez Paul. À la différence des traductions généralement admises, nous proposons la traduction suivante, qui laisse possible cette double désignation des *liturges de Dieu* : « C'est en effet pour cette raison aussi que vous payez des impôts, car ils sont liturges de Dieu, ceux qui sont attachés à ceci (cette tâche) ».

Le verset 7 est comme une conclusion et un élargissement du propos, où Paul donne le principe général de « rendre à chacun ce qui lui est dû », impôt, taxes, crainte, respect. Ce thème sert également de lien avec le passage qui suit la péricope : la dette d'amour mutuel. Paul présente ici un idéal de justice. L'amour de l'autre, la soumission aux autorités en conscience, le paiement des impôts et l'application de la justice dans la relation aux autres semblent liés dans ces chapitres 12 et 13. Le croyant qui agit ainsi, accomplit le « culte logique », s'offre lui-même en « sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu ».

découvrir et réaliser ce qui plaît à Dieu

Le texte de Paul est plus complet et plus subtil que ne le laisserait penser la simple citation du premier verset tiré hors de son contexte. Paul n'explicite pas le rôle de l'autorité, mais il s'attache à préciser l'attitude du croyant face à elle. Toutefois, il sous-entend, voire pré-suppose, qu'elle fasse le bien⁹. Comme instrument de Dieu, elle aide

8/ Cf. Rm 15,16 ; 15,27 ; Ph 2,17-30 ; 2 Co 9,12.

9/ Aujourd'hui, dans la tradition de l'Église, nous parlerions de « Bien Commun ».

le croyant à discerner le bien du mal. Nous rejoignons le sens étymologique du mot « autorité », à savoir « faire grandir » (*augere*). La conscience est le lieu de ce discernement. L'objectif est la recherche du bien. Paul laisse une marge de manœuvre au croyant face à une autorité qui s'éloignerait du bien voulu par Dieu.

Le contexte de la partie parénétiq ue (12,1-15, 13) vient éclairer ce point. Comme le souligne G. Therrien, le discernement de la volonté de Dieu, tel qu'il est exprim e en 12,2, est la « clé de toute morale néo-testamentaire », prise comme la « capacité de comprendre dans toute situation donnée, la décision morale conforme à l' vangile, et cela en connaissance de l'histoire du salut dans laquelle le Saint-Esprit représente un élément décisif »¹⁰. Et comme le précise C. Spicq : « Le jugement prudentiel et autonome du chrétien s'exerce dans le temps le plus immédiat et les circonstances les plus concrètes où il découvre et réalise ce qui pla t à Dieu. Il n'a pas à inventer sa conduite de façon plus ou moins aléatoire, encore moins à s'assujettir à une règle abstraite, mais à se conformer à ce que la volonté de Dieu, signifiée à l'heure présente, lui propose ». La soumission aux autorités civiles en conscience, le paiement des impôts et la justice pratiquée en rendant à chacun selon son dû seraient donc aussi des éléments constitutifs du « culte logique (ou spirituel) » de 12,1, si nous admettons que 13,1-7 prend bien sa place dans l'ensemble de la partie par en etique commandée par la *propositio* 12,1-2.

un contexte historique précis

Grâce au témoignage de quelques historiens, comme Su tone, Tacite ou Flavius Jos ephe, nous disposons de quelques informations sur la communauté chrétienne de Rome à laquelle Paul s'adresse. Sans reprendre tous ces éléments, retenons que son existence est attestée et que Paul émet le désir de la rencontrer, alors qu'il ne la connaît pas encore (Cf. Rm 1,11 et 15,22-24). Cette communauté est confrontée à la domination romaine, même si l'on ne peut pas vraiment prouver qu'elle subissait une persécution spécifique au moment précis de la rédaction de la Lettre. Elle connaît aussi des tensions internes, comme semble l'attester le chapitre 14 sur l'équilibre en recherche entre les forts et les faibles. On peut en

10/ G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens*. Paris, Gabalda, 1973, pp. 1-3.

conclure que Paul recommande aux chrétiens de se comporter de façon loyale vis-à-vis des autorités civiles de l'Empire romain.

Sans doute voulait-il que cette communauté se démarque de la communauté juive de l'époque qui, du fait d'une situation religieuse et politique privilégiée, vivait une situation d'exception par rapport aux autres habitants de l'Empire. On peut lire ici une invitation à être pleinement citoyen sans pour autant accepter de compromissions. Il s'agit là assurément d'une nouveauté chrétienne. Comme le souligne J.-P. Lémonon, «À la différence de la communauté juive, la communauté chrétienne ne prétend ni à l'indépendance ni même à l'autonomie par rapport au monde où vivent les chrétiens... L'unité de la communauté ne repose ni sur un trait ethnique, ni sur une caractéristique culturelle, mais sur la vie en Christ. Le rapport aux autorités revêt donc un caractère original... Cette position par rapport aux autorités représente un trait de l'identité chrétienne»¹¹.

un message pour aujourd'hui

Quoiqu'il en soit du contexte de sa rédaction, cette Lettre nous délivre un message à nous, lecteurs d'aujourd'hui. Nous la recevons dans sa construction actuelle. Sa dialectique interne et son contexte littéraire : la *propositio* Rm 12,1-2 et la question du discernement de la volonté de Dieu, nous concernent et nous impliquent dans un «acte de lecture créatrice», pour reprendre le terme de P. Ricœur¹². Cette exhortation à être soumis aux autorités en conscience, à discerner la volonté de Dieu, à payer ses impôts et à rendre à chacun selon son dû nous concerne et nous inscrit dans une dialectique où la conscience et le discernement du chrétien sont sollicités.

DANS LES ÉPÎTRES PASTORALES: 1 TM 2,1-2; TT 3,1-2

Les épîtres pastorales abordent également le thème de l'attitude du chrétien face aux autorités. En 1 Tm 2,1-2, il s'agit d'une exhortation à prier pour les autorités. Tt 3,1-2 ne parle pas de prière mais de sou-

11/ J.-P. LEMONON, *Rm 13. 1-7: une fois encore!*, in *De l'éthique en politique, Contributions en hommage à C. Baboin-Jaubert*. Lyon, Profac, Université Catholique, 1995, p. 22.

12/ P. RICŒUR, *Temps Biblique*, Archivio di Filosofia, L III, 1985, pp. 23-25.

mission à l'autorité. La structure est semblable. L'exhortation s'inscrit dans une perspective universelle: prière pour tous les hommes en 1 Tm 2,1, et douceur envers tous les hommes en Tt 3,2, avant ou après une adresse à la communauté (1 Tm 2,8-12 et Tt 2,2-10). Un énoncé sotériologique y est lié (1 Tm 2,3-7 et Tt 2,11-14) et les deux passages se concluent par «je veux» (1 Tm 2,8 et Tt 3,8).

1 Tm 2,1-2

En 1 Tm 2,2, la prière est motivée par l'aspiration à une vie tranquille, et aussi par l'unicité du Dieu sauveur universel. Alors que certains voient une tension dans le texte, Y. Redalié, à la suite de Dibelius, y voit l'affirmation que les autorités sont comme des médiations de la volonté de Dieu, et la vie tranquille l'expression de l'aspiration des chrétiens vivant pacifiquement et pleinement intégrés dans le monde¹³. Il parle d'un «*idéal de citoyenneté chrétienne*», prise comme ce besoin d'espace social dans lequel la vie des croyants peut s'extérioriser et prendre forme dans la société.

La prière pour tous les hommes s'exprime sous quatre formes, ou nuances: demandes, prières, supplications, actions de grâce, et s'inscrit dans la tradition hébraïque de la prière pour les autorités, même païennes¹⁴. Elle a en vue une vie tranquille marquée par la paix et le respect dans des relations où chacun, avec piété et dignité, goûte le respect du divin qui garantit l'ordre du monde, permet la vie en commun et le respect du rôle dévolu à chacun. La prière pour les autorités vise non seulement une bonne entente avec elles, mais encore leur salut, car elles font aussi partie de «tous les hommes». L'importance accordée à la «*médiation*» dans les Pastorales permet de souligner que l'autorité n'est pas une fin en soi, mais qu'elle est au service du bien et de la tranquillité de tous.

Tt 3,1-2

Tt 3,1-2 reprend le même thème (même verbe) et suit le même déroulement que Rm 13,1-7. Il faut obéir aux autorités, qui sont serviteurs de Dieu, les respecter, et cela en vue du bien. L'absence de mention expli-

13/ Y. REDALIÉ, *Paul après Paul*. Genève, Labor et Fides, 1994, pp. 404-406.

14/ Cf. Esd 6,10; Jr 29,7; Ba 1,10-13; 1 M 7,33.

cite de Dieu est habituelle dans les Pastorales, mais cela ne veut pas dire que Dieu soit totalement oublié, puisque l'auteur s'adresse à la communauté considérée comme la maison de Dieu. Ici, la soumission à l'autorité n'est pas motivée théologiquement, contrairement à Rm 13, 1-7.

Pour Y. Redalié, les Pastorales marquent une évolution par rapport à Romains : elles insistent davantage sur l'universalité. Deux critères appuient sa thèse. 1 Tm et Tt n'insistent pas sur une activité particulière de l'autorité (les impôts en Rm 13 ou la police en 1 P 2,13-17, très proche de Rm 13,1-7), et s'en tiennent à ce qu'elles représentent dans l'universel. De plus, l'amour des frères de Rm 13,8 (et 1 P 2,17) devient «prier pour tous les hommes» en 1 Tm 2,1 et «faire preuve de douceur envers tous les hommes» en Tt 3,2. La soumission se traduit par «faire des œuvres bonnes en vue d'une vie paisible et agréable devant Dieu, le Sauveur de tous».

Conclusion

Exhortant les chrétiens dans une perspective universaliste (pour tout homme), Paul ancre son message dans le contexte historique de ses interlocuteurs. Toutefois, ces exhortations nous concernent aujourd'hui, puisqu'il ouvre en fait *une dialectique dans laquelle chacun est appelé à discerner en conscience quelle est la volonté de Dieu*. Notons qu'il se situe dans le cas où l'autorité, voulue par Dieu, agit pour le bien de chacun. Il ne traite pas explicitement du cas où une autorité serait bafouée par un despote qui agirait contre le bien de chacun. La question reste donc largement ouverte, à partir du moment où c'est la conscience de chacun qui est sollicitée.

Paul en appelle au discernement et à l'intelligence de chacun, de telle sorte que chacun puisse se laisser conformer à la volonté de Dieu. C'est là un de ses enseignements majeurs sur ce sujet : *la soumission aux autorités civiles est requise dans la mesure où elles œuvrent pour le bien de chacun*, et chacun doit s'y soumettre en conscience. Dans le cas contraire, le discernement et la conscience de chacun restent libres pour que le bien puisse s'accomplir, et que «amour et vérité se rencontrent, et justice et paix s'embrassent», comme le dit le Psaume.

Christophe Rimbault

*7, rue Delperrier
37000 Tours*

MISSION DE L'ÉGLISE ET DÉMOCRATIE

par Jean Luc Brunin

Supérieur du Séminaire interdiocésain de Lille, Arras et Cambrai, Jean-Luc Brunin est l'auteur de «Rencontrer l'islam» et de «L'Église des banlieues» aux éditions de l'Atelier.

L'Église se reçoit sans cesse de Celui qui la rassemble et la fait vivre. Son mode de fonctionnement, c'est la «synodalité», le «faire route ensemble sous la motion de l'Esprit». Au cœur d'un monde soulevé par une grande vague d'aspirations démocratiques, les chrétiens sont appelés à vivre «la civilité chrétienne» et à «y rendre compte de leur espérance».

Les débats qui ont marqué le 50^e anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme ont mis l'accent sur la démocratie comme cadre institutionnel particulièrement propice à l'affirmation et à la mise en œuvre de ces droits. L'Église catholique n'a pas été absente de cette célébration et des débats qui l'ont accompagnée. Reconnue présente sur le terrain de la promotion et de la défense des Droits de l'homme par l'engagement courageux de chrétiens en solidarité avec d'autres militants, l'Église catholique en appelle au respect des règles démocratiques. Il ne manque pas d'endroits dans le monde où des chrétiens s'engagent, au nom de leur foi au Christ et à Sa Parole, aux côtés de ceux qui luttent pour le respect des règles démocratiques.

Cependant, les chrétiens sont souvent interpellés sur ce qui semble à beaucoup être une contradiction. *Pourquoi, leur demande-t-on, vous engager pour la promotion d'un idéal démocratique alors que votre Église semble refuser pour elle-même, les mêmes règles de fonctionnement?* Voilà bien une question que nous ne pouvons éluder. Il s'agit d'un paradoxe qui donne à penser et à débattre. Tentons de le traiter

en commençant par mettre à jour le rapport entre l'idéal démocratique auquel l'Église semble attachée pour la société, et la manière dont elle s'organise pour vivre la mission. Nous pourrions ensuite déterminer comment la présence des chrétiens dans une société démocratique permet une mise en œuvre singulière de la mission de l'Église.

IDÉAL DÉMOCRATIQUE ET EXPÉRIENCE ECCLÉSIALE

Peut-on accorder crédit à l'affirmation, souvent répétée, selon laquelle l'Église aurait un fonctionnement méconnaissant les règles démocratiques? Peut-on considérer que la mission de l'Église puisse se définir uniquement à partir de l'examen des terrains où elle est présente, dans un débat que les chrétiens mèneraient à partir des positions et des analyses différentes qu'ils auraient des sociétés où ils vivent? Autrement dit, l'idéal démocratique a-t-il droit de cité dans l'Église?

un concept complexe

Lorsque nous parlons de démocratie, nous utilisons un concept complexe. Paul Valadier¹ nous aide à clarifier les choses en distinguant trois déterminations de ce terme: *une forme de société, une forme de gouvernement et enfin, une culture*. Alexis de Toqueville² emploie ce concept pour désigner de façon globale **une forme de la société** dans laquelle chaque individu a conscience de pouvoir gérer par lui-même et librement sa destinée. Cette conscience liée au libéralisme idéologique, détermine les rapports sociaux et affecte tous les secteurs de la vie en société.

Cependant, de façon plus courante, on utilise le terme de démocratie pour désigner **la forme institutionnelle d'un régime politique**. Celui-ci se caractérise par le « *gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple* ». Le pouvoir, en régime démocratique est exercé par délégation. De ce fait, s'instaure l'ère du débat et de la confrontation.

D'où la troisième acception de **la démocratie comme culture** reposant sur un ensemble de valeurs que les peuples doivent intérioriser. Pour

1/ *Quelle démocratie dans l'Église?* in J. WEYDERT, *Fragile démocratie*, Bayard Éditions, Paris, 1998.

2/ *De la démocratie en Amérique*, dans Œuvres, Bibliothèque de la Pléiade.

que les institutions démocratiques puissent jouer leur rôle, il est nécessaire que les règles soient respectées par tous les individus : système électoral, reconnaissance des droits des minorités, etc. La démocratie va souvent de pair avec la philosophie des Droits de l'homme dont elle s'inspire pour déterminer ses valeurs et ses règles. Lorsque nous parlons de démocratie, il importe donc de savoir si nous évoquons un modèle de société, une forme de régime politique ou une culture apparentée à la philosophie des droits de l'homme.

le « lieu vide » du pouvoir

Lorsqu'on s'interroge sur les rapports de la démocratie et de l'Église, on pose souvent la question de l'exercice du pouvoir. Il est intéressant sur ce point d'observer une certaine analogie dans la manière d'appréhender le lieu du pouvoir. En effet, dans la démocratie, le pouvoir ne réside plus dans la personne d'un prince. En fait, le pouvoir n'appartient à personne. Claude Lefort parle même du lieu du pouvoir comme d'un « *lieu vide* »³, ce qui constitue le trait révolutionnaire du système démocratique. Cela interdit aux dirigeants de s'incorporer le pouvoir. Ils ne l'exercent que par délégation et le remettent en jeu périodiquement dans une compétition qui possède ses règles. De ce fait, la démocratisation d'une société institutionnalise le conflit. Celui qui exerce le pouvoir ne le fait que provisoirement et symboliquement. Il ne peut invoquer une instance suprême autre que le peuple pour déterminer le vrai et le bien. *La vérité ne vient pas d'ailleurs, elle se construit dans le débat et la confrontation.*

Nous trouvons bien en ce domaine un trait de la modernité qui marque nos sociétés et notre culture occidentales. Comme le sujet humain, la société ne peut avoir de fondement en dehors d'elle-même. Ce qui fonde le vivre-ensemble dans une société n'est pas à chercher en dehors d'elle-même. C'est le « *contrat social* » que les membres de cette société passent les uns avec les autres qui constitue la cohésion sociale. Aucune instance extérieure – qu'elle soit pensée dans les termes de la transcendance ou de l'altérité – ne peut prétendre fonctionner comme référence fondatrice du vivre-ensemble social.

3/ *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 27.

le lieu d'un «faire mémoire»

Nous disions qu'il y avait analogie entre l'expérience démocratique et l'expérience ecclésiale. Il faut cependant en dire davantage. Si le lieu du pouvoir est vide aussi dans l'Église, ce n'est pas parce qu'on recherche une autofondation. L'Église ne peut devenir un club privé de chrétiens qui passent contrat et déterminent par eux-mêmes les règles d'un vivre-ensemble. *Le lieu du pouvoir est en fait un «faire mémoire» de Celui qui rassemble l'Église, la préside, la fait vivre, lui révèle la volonté du Père et l'envoie.* Ce «faire mémoire» est sans cesse réactivé par la mise en œuvre de médiations diverses. L'Écriture et les signes sacramentels animés et vivifiés par l'Esprit de Dieu, manifestent que la présence du Christ à son Église n'est jamais immédiate. Les chrétiens ne sont pas en «ligne directe» avec le Christ, ils le sont toujours par les médiations de la foi. De ce fait, le pouvoir que le Christ exerce sur son Église l'est toujours de façon médiatisée. Ceux qui l'exercent le font «en son nom».

l'Église se reçoit d'un Autre

L'analogie concerne le «lieu vide» du pouvoir, mais elle doit s'arrêter là. En effet, l'Église ne peut pas se comprendre ni être comprise comme société politique. Elle n'a pas sa fin en elle-même, elle est fondamentalement une «*société de salut et de grâce*»⁴. Ce qu'elle est comme institution sociale, ne se comprend qu'à partir de sa vocation fondée sur la mission reçue du Christ, mise en œuvre dans le dynamisme de l'Esprit, pour répandre la Parole et manifester le don de Dieu à tous les hommes. Même si elle est une institution sociale, l'Église est aussi et surtout une réalité mystérieuse, parce que foncièrement référée à Celui qui la transcende, la fait vivre et l'envoie au monde.

L'Église n'a ni sa source ni sa fin en elle-même. On peut dire d'elle ce que Ghislain Lafont dit du sujet croyant : «*Il est impossible d'avoir une identité et donc de vivre, sinon en acceptant d'écouter un récit qui fait venir à la parole ce qu'on a reçu mais non produit : son corps et son nom.*»⁵ Ainsi l'Église n'existe-t-elle qu'en se recevant d'un Autre pour être livrée aux autres. C'est ce qui la distingue radicalement d'une société politique, comme le rappelait le Concile Vatican II :

4/ P. VALADIER, op. cit., p. 158.

Éd. du Cerf, coll. «Cogitatio fidei», 1986, p. 140.

5/ Gh. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*,

«Le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce. Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le Corps mystique d'autre part, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin.»⁶

PEUT-ON PARLER DE DÉMOCRATIE DANS L'ÉGLISE ?

L'exercice du pouvoir dans l'Église ne peut nullement trouver ses références structurelles dans le modèle démocratique, pas plus que dans le modèle monarchique. *Il trouve son fondement dans le groupe des Apôtres envoyés par le Christ dans l'Esprit.* Le pouvoir est essentiellement apostolique et ecclésial. Ceux qui reçoivent la charge de gouverner l'Église du Christ, l'exercent au sein de la communauté ecclésiale, ni au-dessus, ni à-côté. Le ministère apostolique est chargé d'assurer la continuité entre le Christ ressuscité et l'Église. Il garantit que c'est bien le Christ qui, par Son Esprit, conduit aujourd'hui son Église pour qu'elle assume sa mission et serve, ici et maintenant, la volonté de salut du Père.

Il importe de bien préciser que l'Esprit est répandu sur l'ensemble de la communauté, et non sur quelques membres. Le pouvoir hiérarchique dans l'Église ne confisque pas l'Esprit de Dieu au profit exclusif de quelques-uns. On ne peut soustraire l'ensemble des fidèles du Christ à la nécessité de discerner la volonté du Père au cœur des événements de leur vie personnelle, comme des événements de la vie de l'Église et de la société. Garants du dépôt de la foi et de la fidélité à sa tradition, les responsables hiérarchiques exercent au sein du peuple de Dieu, une fonction d'authentification de la foi commune.

l'expérience du discernement

Cette nécessaire participation de tous les baptisés au discernement de la volonté du Père, ne peut laisser penser que les décisions en Église

6/ *Constitution dogmatique sur l'Église (Lumen gentium)*, chapitre premier, § 8, éd. du Centurion, 1967, p. 23.

se prennent sous le mode démocratique. Il y a souvent malentendu en ce domaine lorsqu'on réclame la démocratie dans l'Église. Il est bien entendu, contre tout fondamentalisme, que nous ne trouvons pas dans l'Écriture du prêt-à-penser, ni le modèle tout fait de nos comportements et de notre agir. Il est aussi entendu que nul, dans la communauté ecclésiale, ne peut prétendre avoir des révélations particulières qui lui permettraient de « *savoir* » mieux que les autres ou pour les autres, ce qu'il faut décider.

Pour autant, nous savons que la volonté du Père n'est jamais le résultat d'un débat et d'un vote démocratiques. Découvrir ce que Dieu veut pour soi, pour l'Église et pour l'humanité, doit faire l'objet d'un **discernement**, c'est une expérience traditionnelle et tout à fait singulière. Celle-ci suppose une attitude psychologique et spirituelle de décentrement de soi et d'écoute mutuelle, une volonté d'*accueillir une vérité qui ne réside pas au sein du groupe lui-même, mais qui advient au cœur de l'échange mutuel sous la motion de l'Esprit*. C'est l'expérience de la synodalité.

DE LA SYNODALITÉ

La manière dont l'Église met en œuvre sa mission, même si elle tient compte du contexte particulier où elle se vit, se trouve largement déterminée par la recherche de la volonté de Dieu, de ce que l'Esprit dit à l'Église. C'est une expérience qui se vit de façon collégiale, en marchant ensemble. C'est le sens étymologique du mot *synode*. Cela ne signifie pas que la volonté de Dieu soit déjà écrite quelque part, qu'il nous faudrait jouer à la devinette. L'expression de la volonté du Père pour l'aujourd'hui de l'histoire de l'Église, est *une œuvre de l'Esprit au cœur d'un travail de croyants*. C'est l'Esprit qui ravive le souvenir de ce que le Christ a vécu et révélé (Jn 14,26), c'est l'Esprit qui conduit vers la vérité toute entière (Jn 16,13).

Au cœur des situations complexes de la société où l'Église « joue » sa mission, dans le partage entre croyants, à travers le témoignage et parfois même le débat, par la prière qui rend disponible à l'Esprit du Christ, il est donné aux croyants de **discerner la volonté du Père**, ce qu'Il attend de la communauté ecclésiale et de chacun, ce à quoi Il appelle. La vérité dont il est question, n'est pas quelque chose de tout fait. Elle n'est même pas dans l'entr'eux des chrétiens, à la manière du

contrat social, base d'une société démocratique. Mais elle advient et se découvre lorsque les croyants consentent à faire route ensemble sous la motion de l'Esprit. C'est l'expérience de la synodalité qui se vit dans les diocèses, dans les secteurs pastoraux. C'est ce qui se passe lorsque, à tous les échelons, l'Église tient conseil, rassemble le peuple de Dieu pour discerner ce à quoi le Père l'appelle.

La vérité est ainsi d'ordre relationnel, elle se découvre au cœur de la relation que des chrétiens vivent entre eux, et ensemble avec Dieu, par les médiations de l'écoute de la Parole, de la célébration des sacrements, de la prière et du partage fraternel. Ceux qui exercent une responsabilité hiérarchique sont les garants de cette synodalité. Ils doivent la faciliter au maximum, veiller à ce que chacun puisse s'exprimer à partir de ce que l'Esprit lui donne de vivre et de découvrir. En dernière instance, il leur appartient d'authentifier, en fidélité à la Tradition, ce que l'Esprit dit à leur Église (Ap 3,22).

une culture de la synodalité

Pour les chrétiens qui vivent et agissent dans une société démocratique, il est important de bien percevoir l'originalité de la démarche synodale qui caractérise la manière dont l'Église trace les routes de sa mission au milieu des hommes. On ne se regroupe pas entre croyants pour débattre, chercher à imposer son point de vue, à persuader l'autre que la position défendue est meilleure ou pire, créer un rapport de forces favorable et intriguer. Les règles du jeu démocratique n'ont pas lieu d'être appliquées dans l'Église. Entrer dans la démarche synodale, *c'est consentir à un décentrement radical*. Il ne s'agit pas tant de savoir ce qu'il faut défendre comme position ou point de vue, que de se mettre en capacité de demander au Seigneur: «*Que veux-tu que je fasse?*».

La recherche qui s'engage alors, s'appuie sur le témoignage rendu par les uns et les autres au sujet de ce que le Seigneur accomplit avec eux. Rappelons-nous le récit, rapporté en Actes 11, que Pierre fait à l'Église de Jérusalem de sa rencontre avec le centurion Corneille. Même si l'unanimité n'était pas faite, Pierre a osé rendre compte à tous de ce dont il avait été témoin, des merveilles que le Seigneur accomplissait dans la mission chez les païens. *La synodalité regroupe des témoins émerveillés et non des partisans*. On ne prend pas la parole pour faire valoir une position de principe, mais pour dire ce qu'on accueille de la vie des hommes et ce que nous y avons perçu de

l'œuvre de Dieu. À partir de ce partage où chacun écoute chacun avec grand respect, il importe d'invoquer l'Esprit qui actualise la Parole de Dieu. Mise en rapport avec l'Écriture, la vie des hommes ainsi éclairée devient Parole. Parole du Christ, elle devient pour nous « *chemin, vérité et vie* » (Jn 14,6). Il est Vie parce qu'il révèle la vérité de Dieu et celle de l'homme. Il est Vérité parce qu'il s'offre comme Chemin pour que ses disciples s'y engagent ensemble.

Cette culture de la synodalité n'est pas toujours perçue par les chrétiens eux-mêmes. Et pourtant, elle est le signe permanent dans l'Église du Ressuscité, de l'accomplissement de la prophétie de Joël: « *Il arrivera, dit Dieu, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair ... en ces jours-là je répandrai de mon Esprit et ils seront prophètes* » (Ac 2,17). La synodalité est le lieu où s'accomplit aujourd'hui encore ce que Pierre proclamait à Jérusalem au jour de l'effusion de l'Esprit. Dans une Église de Pentecôte, chacun peut encore entendre dans sa propre langue le récit des merveilles de Dieu et accueillir au cœur de sa propre histoire, la Parole qui le requiert pour la mission.

LES CHRÉTIENS DANS LA VIE DÉMOCRATIQUE

L'Église et les chrétiens veulent inscrire leur expérience missionnaire au cœur des sociétés dans leur diversité. Lors de la crise ouverte par l'avènement de la modernité, l'Église a résisté longtemps pour accepter la démocratie. Mais nous pouvons dire que, depuis le concile Vatican II, une véritable réconciliation s'est opérée avec la société démocratique. Même si le terme n'est pas utilisé dans les textes conciliaires, on trouve dans *Gaudium et Spes*, entre autres exemples, l'invitation à stimuler chez tous la volonté de participer aux entreprises communes et aux affaires publiques⁷. Il reste à définir comment une telle participation des chrétiens peut se réaliser.

témoigner de la vérité accueillie

Tout ce que nous avons dit de la vérité découverte dans l'exercice de la synodalité pourrait laisser penser que les chrétiens n'ont pas à se mêler avec les autres aux débats démocratiques. Si tel était le cas, on

⁷ *L'Église dans le monde de ce temps*, première partie, chapitre 2, § 32.

se situerait dans une attitude de rupture vis-à-vis de la société et de ses questions. La mission de l'Église prendrait alors la forme d'une vaste protestation qui conduirait à une condamnation et un repli de la part des chrétiens. Dans un autre cas de figure, les chrétiens persuadés de posséder la vérité, pourraient se réfugier dans une position intégraliste. La vérité perçue à partir de l'accueil de la Parole de Dieu, donnerait un savoir intégral sur toutes les réalités sociales.

Reconnaissons que de telles dérives ne sont pas seulement chimériques. Elles menacent, aujourd'hui encore, des communautés chrétiennes qui se replient sur elles-mêmes, forment un front du refus ou encore rêvent de reconquête sociale. Les formes données à la mission à partir de telles attitudes, ne peuvent prétendre témoigner du Dieu proche et du Père miséricordieux que Jésus est venu nous révéler. C'est pourquoi les évêques de France constatent que *« l'opposition entre une tradition catholique, contre-révolutionnaire et conservatrice, et une tradition républicaine, anticléricale et progressiste, est presque totalement révolue. Si l'on préfère user des catégories sociologiques, on suggérera que les catholiques sont passés d'une situation majoritaire à une situation minoritaire »*⁸.

La vérité que les chrétiens accueillent dans la foi ne peut offrir une alternative aux solutions laborieusement élaborées par les hommes en réponse aux questions qui se posent au vivre ensemble. La vérité du christianisme n'entre pas en concurrence avec d'autres vérités issues des débats démocratiques qui traversent et travaillent les sociétés. Il en va en ce domaine comme pour l'exercice de la raison dans la philosophie que Jean-Paul II, dans sa dernière encyclique, invite à respecter : *« Il n'est pas pensable qu'une recherche aussi profondément enracinée dans la nature humaine puisse être complètement inutile et vaine... Cette vérité que Dieu nous révèle en Jésus-Christ n'entre pas en contradiction avec les vérités atteintes en philosophant. Les deux ordres de connaissance conduisent au contraire à la vérité dans sa plénitude. »*⁹

Traduite dans le domaine du fonctionnement démocratique de nos sociétés, cette exigence chrétienne de loyauté et de respect, est ainsi formulée par les évêques de France : *« Nous voilà appelés à proposer l'Évangile non pas comme un contre-projet culturel ou social, mais*

8/ *Lettre des évêques aux catholiques de France*, Cerf, 1996, p. 33.

9/ *Lettre encyclique, La foi et la raison*, Centurion/Cerf/Mame, 1998, § 29...34.

comme une puissance de renouvellement qui appelle les hommes, tout être humain, à une remontée aux sources de la vie... Pour notre part, au titre de notre citoyenneté et de notre foi, nous voulons contribuer au vouloir-vivre de notre société, et y montrer activement que l'Évangile du Christ est au service de la liberté de tous les enfants de Dieu.»¹⁰

La vérité accueillie dans l'exercice de la synodalité, à l'écoute de la Parole de Dieu et dans le dynamisme de l'Esprit, ne discrédite pas le débat démocratique. La vérité dont les chrétiens sont porteurs ne rend pas caduques, ni ne peut se substituer aux solutions seulement probables que les hommes de bonne volonté tentent d'élaborer dans le débat où se confrontent des points de vue pluriels. Cette vérité accueillie est d'un autre ordre que celle qui se construit dans le débat démocratique. Mais *les chrétiens croient qu'une rencontre entre les deux peut être féconde*, que la première peut éclairer, orienter, proposer un sens à la recherche d'un vivre ensemble plus harmonieux et plus respectueux des hommes. Pour que cet aspect de la mission de l'Église soit mis en œuvre, il importe que les chrétiens soient impliqués réellement dans le tissu social.

LA « CIVILITÉ CHRÉTIENNE »¹¹

Les chrétiens persuadés que la vérité de la Parole de Dieu accueillie en Église, est source de vie pour eux-mêmes et pour l'humanité tout entière, sont invités à en témoigner et à proposer la foi. Cette démarche ne peut souffrir aucune extériorité, elle suppose une proximité et une solidarité authentiques. C'est à l'intérieur des réalités sociales partagées et prises en charge avec les autres hommes, que se propose la foi née de l'écoute de la Parole et de la réception du don de Dieu dans les sacrements. Les chrétiens sont invités, comme les trois disciples témoins de la Transfiguration, à redescendre de la montagne. C'est en bas, parmi les hommes, qu'il leur faut planter leur tente.

La civilité chrétienne, c'est-à-dire *l'engagement loyal des chrétiens dans une démarche citoyenne*, est une façon d'actualiser la mission de Dieu. Comme le Verbe de Dieu qui plante sa tente parmi les hommes

10/ Op. cit., pp. 25-29.

11/ Pour une approche de ce concept, voir J.-L. BRUNIN, *L'Église des banlieues*.

L'urbanité: quel défi pour les chrétiens?
Éd. de l'Atelier, 1998, pp. 33-35.

(Jn 1), les chrétiens sont tenus à planter leur tente au cœur de la vie des hommes et à s'y impliquer de façon responsable. Au cœur de leurs engagements citoyens, dans leurs relations multiples, dans leurs échanges et leur implication dans le débat démocratique, les chrétiens peuvent faire valoir, sans imposer, la vérité du christianisme. « *Nous n'avons pas la prétention de régenter notre société. Nous revendiquons seulement la liberté de proposer et de mettre en œuvre la Parole que nous avons découverte et qui fonde notre espérance.* »¹² Une implication ainsi comprise des chrétiens dans les réalités et les structures de la société ne dispense pas d'une participation aux débats de notre société, ni ne nous semble menacer le fonctionnement démocratique de celle-ci.

C'est d'abord en vivant la civilité chrétienne que les baptisés laïcs mettent en œuvre la mission de l'Église. Il est heureux et nécessaire aujourd'hui de voir des laïcs de plus en plus impliqués dans des tâches de type pastoral. Cependant, il faut rappeler avec autant de force que leur civilité chrétienne reste le premier lieu où ils peuvent vivre leur vocation à la sainteté. *Cette sécularité de la vocation des fidèles laïcs est importante pour le service de la société et pour la mission de l'Église*¹³.

Même si elle n'est pas une démocratie, les chrétiens peuvent mettre en œuvre la mission de l'Église de façon loyale et honnête, en s'impliquant dans les processus démocratiques par lesquels une société s'édifie dans le respect de l'homme et de tous les hommes. Nous croyons que l'Évangile du Christ peut encore, dans nos sociétés démocratiques, ouvrir des chemins insoupçonnés et susciter de nouveaux acteurs d'un avenir plus juste et plus fraternel.

Jean-Luc Brunin

*Séminaire interdiocésain
74, rue Hyppolite Lefèbvre
59045 Lille*

12/ *Lettre des évêques aux catholiques de France*, op. cit., p. 89.

13/ On pourra relire en ce sens, les para-

graphes 8 à 17 de l'exhortation apostolique de Jean-Paul II, *Les fidèles laïcs*, Cerf, 1989.

LA PROPOSITION CHRÉTIENNE DANS L'ESPACE DÉMOCRATIQUE

EN BELGIQUE FRANCOPHONE

par Henri Deroitte

Henri Deroitte, belge, marié, père de famille, enseigne la missiologie et la catéchèse à l'institut international Lumen Vitae, à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve et à l'ISCP (Institut Supérieur de Catéchèse et de Pastorale) de Liège. Il est Directeur de la revue Lumen Vitae et participe à la formation des futurs professeurs de religion à Louvain-la-Neuve et Liège.

Les acquis sociaux en matière de démocratie influent nécessairement sur la manière de présenter Jésus-Christ aux jeunes d'aujourd'hui. L'auteur le montre en présentant l'expérience de la Belgique francophone en ce domaine.

Dans une des 3000 citations rassemblées dans leur «Dictionnaire inattendu de Dieu», Jérôme Duhamel et Jean Mouttapa rapporte cette formule de Jacques Lacan: «C'est un acte de foi qui a été nécessaire aux premiers pas de la science»¹. Voilà une bonne manière d'entrer dans le propos de cet article: *comment est-il encore concevable de tenir, dans l'Occident moderne, démocratique et sécularisé, une parole qui invite à la foi, à l'espérance et à la charité?* Les différentes mutations culturelles que connaissent les pays d'Amérique du Nord et d'Europe occidentale n'entraînent-elles pas inexorablement les croyants à entrer dans une minimisation d'abord, dans une clandestinité voire une extinction définitive demain?

Pour entrer dans cette question, souvent abordée, souvent simplifiée, je me propose d'abord de rappeler rapidement quelques faits qui affectent la com-

munication de la foi en Occident pour montrer ensuite comment un lieu situé aux avant-postes de la rencontre entre vérité chrétienne et pluralisme entend œuvrer à une inculturation de la proposition de foi: je veux parler de l'enseignement religieux scolaire avec des adolescents en Belgique francophone.

PARLER DE JÉSUS-CHRIST DANS LE DÉBAT

Comme l'écrivait il y a peu Émile Poulat, «la modernité a vaincu»². Le christianisme ne s'en trouve pas éliminé, mais son statut en est révolutionné. Que l'on subisse cela à contrecœur ou avec optimisme et générosité, le constat est vite fait. Ce n'est pas tant la description et l'analyse de cette situation qu'il nous faut ici examiner mais, en simplifiant les choses et dans une perspective de missionnaire, d'évangéliste, de catéchiste, de communicateur chrétien, de nous demander quelles sont les conséquences de ce constat pour la proposition de la foi³.

une culture démocratique

Nos contemporains sont marqués par *le discours sur la démocratie*, non pas uniquement vue comme un idéal politique, mais comme le mode de fonctionnement habituel de toutes les relations sociales. Comme père de famille nombreuse, je peux attester que les discussions avec les enfants sur les heures de sortie le week-end, sur les programmes de télévision ou encore les lieux de vacances, sont bien des exercices pratiques de débats contradictoires et démocratiques. On peut dire que les adolescents considèrent que le mode de vie «normal» en société est celui de la démocratie. Certes, ils savent que cet état n'est ni menacé, ni garanti sans conditions. Mais dans leur manière de vivre en groupe, la variété possible et admise d'opinions et de choix exige le dialogue et la reconnaissance d'autrui.

En appliquant cette grille de lecture de la culture contemporaine à la réflexion sur la communication de la foi, il est clair que diverses consé-

1/ J. DUHAMEL et J. MOUTTAPA, *Dictionnaire inattendu de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 394.

2/ E. POULAT, *Où va le christianisme? – A l'aube du troisième millénaire*, Paris, Plon-Mame, 1996, p. 112.

3/ Nous nous inspirons du livre d'A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé - Essai sur la catéchèse contemporaine*, coll. Théologies pratiques, Bruxelles, Lumen Vitae, 1997, pp. 13-40.

quences se font jour. Comment notre Église vit-elle et accepte-t-elle le dialogue, la co-responsabilisation? Comment reçoit-elle les jeunes élevés dans l'idéal démocratique? Quel est son savoir-faire en matière de dialogue interreligieux? Quel est son discours et son engagement pour défendre la démocratie là où elle est menacée? Quel est son partenariat avec d'autres en ce domaine?

la valorisation du sujet

Un deuxième trait caractéristique de notre époque est assurément *l'avènement de l'individu comme sujet*. Chacun veut être épanoui selon son désir. Tous les engagements sont pris en fonction de l'enrichissement personnel escompté. La valorisation de la liberté individuelle va de pair avec une tolérance pour la liberté de l'autre. Le journaliste français, Noël Copin, comparait un jour les femmes et les hommes de nos régions à des clients dans un supermarché qui poussent un chariot devant eux. Chacun est libre de prendre ce qu'il veut dans les étalages du magasin; personne ne regarde comment un autre client remplit son caddie. Le tout est de ne pas heurter la cheville d'un autre client en manœuvrant son chariot de manière indélicate. Certes, *ce refus de tout embrigadement, de tout endoctrinement, porte en lui des dérives possibles vers le relativisme ou l'indifférentisme*. Il a évidemment des conséquences en ce qui concerne la catéchèse et la proposition chrétienne. Nos démarches initiatives, nos parcours catéchétiques, nos formations permettent-elles une valorisation des singularités? Sont-elles diversifiées? Notre langage religieux laisse-t-il un espace pour l'incertain, le doute? Notre vocabulaire reflète-t-il une théologie de la soumission ou de la grâce, du sacrifice ou de l'amour?

le rapport à la vérité

Un troisième trait qu'il convient de retenir parmi beaucoup d'autres encore est celui du *rapport à la vérité*. Bien sûr, il faudrait d'emblée tenir compte de distinctions: vérité scientifique, relationnelle, esthétique, révélée... Mais, plus globalement, nos contemporains admettent difficilement une vérité qui s'impose comme toute faite. Pour eux, *une vérité «se construit»*. C'est dire que chaque sujet est actif dans ce processus. C'est dire que nos sociétés sont viscéralement «anti-dogmatiques», elles refusent l'intransigeance de celle ou de celui qui prétend détenir seul la vérité. À nouveau, les implications apparaissent aisément pour la communication religieuse. Faut-il valoriser la logique de l'annonce explicite ou plutôt celle d'un témoignage vécu? Comment

tenir ensemble l'idéal de la mission et celui du dialogue? *Comment articuler ce nouveau statut de la vérité et la vérité révélée?*

Cette modification du rapport à la vérité entraîne d'autres conséquences qu'il faut encore aborder dans leur rapport avec la communication de la foi. Les systèmes de pensée unifiés, justifiant de l'ensemble du réel, ont fait place – au moins comme idéal – à l'acceptation de la diversité des idées; la liberté de penser est une revendication permanente de l'homme occidental, quand bien même il se sait manipulé par des puissances de communication.

deux conséquences pour la catéchèse

L'appartenance chrétienne apparaît du coup comme une possibilité parmi beaucoup d'autres, le christianisme occidental est seulement un groupe parmi beaucoup d'autres dans le champ social de nos sociétés pluralistes. En matière de communication de la foi, cette simple constatation alimente deux réflexions.

Premièrement, dans ce brassage incessant d'idées, on ne peut qu'être frappé par la rapidité avec laquelle des idées, des expressions, des mots même semblent être pour un laps de temps court la formule, l'expression que tout le monde reprend. Malheur à celui qui n'est pas assez subtil pour introduire dans son discours les formules à la mode. Derrière ces usages affleure une manière de se représenter le monde et de l'assumer, bien évidemment. Dans le monde de la catéchèse, alors que le vocabulaire de la transmission et de l'enseignement d'un savoir religieux semblait éternel, l'idéal est aujourd'hui de parler de l'apprentissage de trois savoirs (savoir, savoir-faire et savoir-être). Malheur au conférencier qui ne parlerait pas des compétences, des apprentissages, du savoir-faire, voire du savoir-devenir.

Il ne faut pas se contenter, avec un certain détachement ironique, de repérer là une mode passagère. Derrière la modification des termes, existe un changement des objectifs catéchétiques: on n'y définit plus la démarche comme la présentation d'un donné constitué à faire assimiler par les méthodes les plus appropriées, mais comme un processus d'apprentissage qui permettra l'élaboration de savoirs possibles.

Deuxième remarque: Gilbert Adler a bien montré que dans une société pluraliste, *la vérité est en permanence à l'épreuve de sa validation.* «Une

pensée juste doit faire la preuve de son ajustement, de son authenticité, de sa crédibilité, de sa véracité»⁴. On accepte une chose, non en raison de son prestige, de l'autorité de celui qui la promeut, mais en fonction de sa capacité à répondre à nos attentes, à nos besoins. L'application de ce constat à la communication de la foi est aisée. On attendra moins la preuve de la cohérence logique, de l'intelligence structurante de la présentation du christianisme. On vérifiera d'abord si celui qui prend la parole pour annoncer Jésus-Christ vit ce qu'il dit, est épanoui dans ses choix et conscient que ses propres choix n'ont aucunement un caractère exclusif d'autres tendances qui doivent coexister.

ENSEIGNER LA RELIGION À L'ÉCOLE

la situation en Belgique francophone

En Belgique francophone, la majorité des jeunes reçoivent au cours de leur scolarité obligatoire des cours de religion. Près de la moitié des écoles secondaires d'enseignement général sont organisées par le réseau catholique. Là, deux heures de cours de religion sont obligatoires pour tous les élèves. Dans l'enseignement officiel, organisé par la Communauté française de Belgique, les provinces ou les communes, la loi prévoit qu'un cours philosophique de deux heures semaine doit être donné à tous les élèves. Les parents, et les jeunes eux-mêmes en fin d'enseignement secondaire, doivent choisir soit le cours de morale non-confessionnelle, soit un cours sur une religion reconnue par la Belgique: catholicisme, protestantisme, orthodoxie, islam ou judaïsme. Pour qu'une scolarité soit complète, chaque élève doit suivre régulièrement un de ces cours. Dans ces cours philosophiques, l'enseignement de la religion catholique est l'un des plus suivis.

Pour la clarté de ce qui va suivre, il importe de donner au lecteur non belge, trois éléments de compréhension supplémentaires. D'abord, *le cours de religion en Belgique francophone évite de se désigner comme un temps de catéchèse*: s'adressant à un public dont on ne peut affirmer qu'il est unanimement chrétien (les professeurs de religion vous

4/ Aujourd'hui croire ou de quelques conditions d'une production de sens, dans G. ADLER et S. SALZMANN, Quêtes de

sens. Outils pour repérer et accompagner les demandes de sens, Strasbourg-Fribourg, 1997, p. 24.

diront que leurs élèves sont en fait d'horizons philosophiques et religieux très variés), dans un cadre scolaire, il n'est pas là pour obtenir l'adhésion et conduire à la célébration. S'il n'est pas un temps de catéchèse, il se définit comme mettant «en tentation de croire, mais s'arrêtant néanmoins là»⁵.

Deuxièmement, *cet enseignement tient à assumer toutes les contraintes et les potentialités du cadre scolaire*: il existe un programme officiel pour ce cours, les élèves s'y conduisent d'une manière analogue à celle qu'ils ont pour une discipline: tenue d'un cahier, évaluations régulières... Enfin, les enseignants titulaires de ce cours ont, d'une certaine manière, une double tutelle: payés par le Ministère de l'éducation, ils sont soumis aux mêmes exigences et bénéficient des mêmes droits que tous leurs collègues d'autres branches; mais le contenu de leur cours est fixé dans un programme approuvé par l'épiscopat, leur engagement définitif est conditionné par un rapport - pour les écoles catholiques, par l'octroi d'un visa - rédigé par une autorité désignée et représentante de l'autorité diocésaine.

un ajustement à l'évolution culturelle

Dans ce cadre institutionnel, les objectifs et la pédagogie du cours de religion sont régulièrement rediscutés et précisés. Pour dire les choses simplement, on peut affirmer que deux paramètres sont particulièrement pris en compte actuellement dans l'espoir d'ajuster les pratiques d'enseignement religieux scolaire à l'évolution culturelle⁶.

D'une part, il y a bien sûr **la manière de situer une prise de parole sur Jésus-Christ dans une ère post-chrétienne**. Il est impossible de ne pas se situer: pour les professeurs de religion, la manière de rencontrer la modernité est assurément un des questionnements majeurs. Est-il possible de l'habiter pour en faire une chance, y compris pour la foi? L'autonomisation des valeurs terrestres, la valorisation de chaque individu, la promotion de la démocratie comme système de débat permanent et public, toutes ces réalités seront-elles vues comme lieux

5/ E. ERNENS, *Le cours de religion et sa pédagogie*, dans Humanités chrétiennes, 1988, p. 208.

6/ L'ouvrage de référence sur ces ques-

tions est celui de Bernadette WIAME, *Pour une inculturation de l'enseignement religieux*, coll. Théologies pratiques, Bruxelles, Lumen Vitae, 1997, pp. 29-58 et 91-141.

possibles de partenariat entre christianisme et modernité ou comme des dangers? La vérité chrétienne doit-elle se dire hors de l'influence de la culture occidentale actuelle? Faut-il au contraire, comme l'écrit le vice-recteur de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, Gabriel Ringlet, « *inventer ou développer des lieux originaux, des laboratoires pluralistes, où mémoire chrétienne et mémoire laïque dialoguent* »⁷?

D'autre part, il y a la formidable émulation suscitée par la publication de nombreux ouvrages de didacticiens qui ont amené à repenser de fond en comble ce que signifie réellement « enseigner ». Le passage d'un modèle d'enseignement de transmission frontale aux notions d'apprentissage comprenant des savoirs, des compétences, des capacités pour travailler ces savoirs, des attitudes, l'intérêt renouvelé pour le travail interdisciplinaire, la conviction que les professeurs d'une même classe ne peuvent induire des priorités divergentes et contradictoires en matière, par exemple, de prises de note, de respect du groupe ou encore de ponctualité, toutes ces évolutions changent profondément la représentation qu'on a désormais du professeur, de l'élève et de leurs rapports à la « matière » d'un cours.

des missions prioritaires

En Belgique francophone, ces mutations préparées par les pédagogues et les didacticiens ont trouvé, pour ainsi dire, leur reconnaissance officielle dans le Décret pris par la communauté française le 24 juillet 1997. Ce texte définissant les missions prioritaires de l'enseignement introduit le vocabulaire de l'apprentissage, met l'élève au cœur de tout projet scolaire et le rend acteur. L'article 6 dudit décret officiel détermine les quatre objectifs généraux de l'enseignement obligatoire pour toutes les écoles, de tous les réseaux : promouvoir la confiance en soi et le développement de la personne de chacun des élèves ; amener tous les élèves à s'approprier des savoirs et à acquérir des compétences qui les rendent aptes à apprendre toute leur vie et à prendre une place active dans la vie économique, sociale et culturelle ; préparer tous les élèves à être des citoyens responsables, capables de contribuer au développement d'une société démocratique, solidaire, pluraliste et ouverte aux autres cultures ; assurer à tous les élèves des chances égales d'émancipation sociale.

7/ G. RINGLET, *L'Évangile d'un libre penseur – Dieu serait-il laïque ?*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 174.

enseignement de la religion et esprit démocratique

Débat, négociation et discernement non seulement peuvent servir à décrire des activités épisodiques d'un cours de religion à l'école, mais ces concepts touchent à une **manière permanente de se situer en classe**. Le parti pris belge est celui d'un enseignement religieux tel que présenté ci-dessus et non d'un cours de culture religieuse, entendue comme un patrimoine culturel que tout citoyen d'un pays devrait connaître quelles que soient ses options religieuses personnelles ou, pour le dire autrement, d'une transmission d'une culture purement intellectuelle, faite de connaissances et d'informations, sans faire appel à l'ordre existentiel⁸.

Pour affiner notre perception de la manière de traiter actuellement cet enjeu dans le cadre du cours de religion pour les adolescents, il vaut mieux distinguer, en les situant, deux initiatives particulièrement intéressantes. La première est née dans le cadre de l'enseignement officiel, dans des écoles neutres et non-confessionnelles: une équipe de professeurs autour de l'abbé Eddy Ernens a proposé une démarche intitulée «pédagogie d'appropriation». Le second essai est dû plutôt à des professeurs inscrits dans le cadre de l'enseignement catholique et réunis autour de la personnalité du père André Fossion. Si les lieux de production de ces recherches sont différents, cela ne signifie pas qu'aujourd'hui un clivage net s'installe: des professeurs d'écoles catholiques ont été convaincus par la pertinence de la «voie Ernens» et l'appliquent avec satisfaction.

une pédagogie d'appropriation

Cette méthode, parfois appelée de réappropriation de sens, propose une démarche bien structurée, établie en cinq étapes⁹. D'une manière ou d'une autre, chacune d'entre elles rencontrera les exigences d'un questionnement religieux dans un cadre pluraliste et démocratique. Une sommaire présentation de cette structure à cinq étages le montrera assez bien. La mise en route d'une séquence au cours de religion (première étape: **temps d'éveil, de motivation et de questionnement**) est fondamentale. Il s'agit de faire

8 / Pour approfondir la réflexion sur la pertinence d'un cours de culture religieuse dans une société moderne, on peut se reporter à F. OUELLET, *L'enseignement religieux culturel: une alternative valable à l'enseignement confessionnel?*, dans Religion, éducation et démocratie, coll. Ethikè, Montréal-Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 223-254.

9/ Les grandes orientations de la pédagogie d'appropriation sont expliquées par E. ERNENS, *Un chemin de vie – la pédagogie d'appropriation et sa mise en œuvre au cours de religion catholique dans l'enseignement secondaire général et technique*, Angleur, 1989.

émerger les représentations (sentiments, préjugés, connaissances) des élèves, en les entendant et en les respectant. Le travail consistera plus tard à faire progresser ces représentations, peut-être à provoquer des déplacements. Ce discernement initial conduit à identifier une (voire plusieurs) question précise qui va être travaillée (on appelle souvent cet incitant une « situation-problème ») et à établir les objectifs visés en l'occurrence : élèves et professeurs déterminent au niveau des connaissances, des habiletés et des attitudes, ce que l'on va chercher à apprendre et à faire.

La deuxième étape consiste à rechercher, puis à analyser des documents en fonction de la tâche à réaliser (deuxième étape : **temps de documentation et d'exploration**). La volonté est ici de travailler avec tout le sérieux possible des documents variés quant à leurs natures (écrits, visuels, sonores, électroniques, mais aussi visites et rencontres) et à leurs options. On insiste pour que des textes aux contenus philosophiques ou religieux différents soient retenus. Les textes chrétiens auront ici une large place, mais ne seront pas proposés en concurrence avec les autres.

Les élèves et leur enseignant passent ensuite par un travail que l'on peut qualifier de discernement critique (troisième étape : **temps de confrontation et d'analyse**). Les élèves apprennent à distinguer des convergences et des originalités entre les sources analysées. Ils peuvent percevoir des compatibilités ou des oppositions frontales entre diverses manières de situer un enjeu humain ou social. Le propos de ce moment est de valoriser la logique interne aux points de vue rencontrés. Il est également d'inciter les élèves à l'expression et au débat en classe à partir des découvertes déjà entamées. « On pourra découvrir ici, par exemple, que l'Évangile n'est pas compatible avec n'importe quelle conception de l'homme et du monde, que le chemin vécu par Jésus est fait de choix et de refus en lien avec une justice sociale »¹⁰.

Passons ensuite à un temps où la valorisation de la liberté individuelle, de l'autonomisation et de la responsabilisation est prépondérante (quatrième étape : **temps de réappropriation, d'intégration, de production, de synthèse**). Les élèves sont maintenant conviés à se situer personnellement vis-à-vis de la question travaillée. Est-ce que tout ceci a du sens pour moi ? Est-ce viable ? Quel type de femme ou d'homme ai-je envie

10/ J.-P. HOMMÉ, *Cours de religion : sacré cours!*, dans le bulletin Crefot-Recherches, n° 63, novembre 1996, p. 24.

d'être ? Suis-je croyant ? Qu'on comprenne bien les intentions des concepteurs de cette méthode: il ne s'agit pas ici de violenter les adolescents, de les forcer à adhérer, mais de les aider à se situer.

Il est possible d'ajouter ici deux considérations en lien avec le propos général de cet article. D'abord, ce temps de l'intégration est sans doute nécessaire pour que chacun soit capable, dans une société du débat contradictoire, d'exposer ce que sont ses choix, ses valeurs, sa foi. Cette exigence vaut bien sûr de manière claire pour les chrétiens (cf.: «*Soyez prêts à rendre compte de l'espérance qui est en vous*» 1 P, 3). En outre, cette capacité d'intégrer va de pair avec celle de les exprimer face à d'autres qui ne les partagent pas forcément. L'école, dans son pluralisme de fait, constitue ainsi un lieu important d'éducation et d'éveil au respect des choix philosophiques et religieux.

Enfin, ce parcours se termine par un temps d'évaluation (cinquième étape: **temps de l'évaluation**). Les séquences avaient débuté par un éveil et par la négociation des objectifs. Elles se concluront donc par une relecture de ceux-ci: la classe a-t-elle rejoint les buts qu'elle s'était fixée? On l'aura compris, dans le vocabulaire même utilisé par l'abbé Ernens et ses collègues, l'évaluation ne portera pas uniquement ici sur des aspects cognitifs, elle apportera une plus grande satisfaction à chacun si elle porte sur tous les aspects de la démarche et adopte pour cela des formes créatives et variées.

voir, juger, agir

Le projet développé par André Fossion et divers collaborateurs est-il tout à fait différent de celui qui vient d'être présenté? La logique fondamentale qui est celle de ce deuxième groupe de professeurs différencie trois temps¹¹. Il s'agit ici de proposer un parcours à l'élève en le structurant entre un début, où il approche un sujet et acquiert des éléments d'analyse, et une fin, où il peut faire le point sur une question et est invité à se situer librement vis-à-vis de celle-ci. On peut trouver ici de fortes analogies avec la fameuse triade de l'Action Catholique, le «**VOIR-JUGER-AGIR**».

– L'étape du **VOIR** correspond à la situation initiale: c'est le moment de l'éveil de l'intérêt, de l'expression de représentations, d'une première

11/ Se reporter à A. FOSSION, J. PITON, R. MOULIN et J. TILQUIN, *Guide méthodologique pour l'enseignement religieux au*

cycle secondaire, coll. Pédagogie catéchétique n° 3, Bruxelles, Lumen Vitae, 1990.

approche d'une réalité existentielle, d'une question morale ou religieuse.
– L'étape du JUGER est celle de l'analyse et du discernement. Il s'agit ici de rencontrer des opinions différentes, de comprendre en quoi la Parole de Dieu les interpelle et les questionne. La confrontation n'est pas seulement un échange à partir de textes, mais aussi avec la vie même des élèves de la classe.
– L'étape de l'AGIR synthétise la recherche et invite à dire avec une intelligence créatrice ce que les élèves ont pu clarifier dans le parcours entrepris.

Moins soucieuse sans doute que le groupe autour de l'abbé Ernens de tenir à une structuration unique et permanente de la démarche, l'équipe animée par André Fossion a défendu que leur logique peut être déployée en quatre, voire cinq étapes, notamment en rappelant les cinq moments fondamentaux du récit tels que les dégage la sémiotique narrative à la suite des travaux de A.J. Greimas.

Pour conclure

En guise de conclusion, il est sans doute utile de montrer comment, à partir du cas de l'enseignement religieux, **un mutuel service peut être rendu entre les religions et les états démocratiques**¹². Le rôle de ceux-ci en matière d'éducation, d'enseignement et de prévention est essentiel, nul ne le contestera. Si, en assumant cette mission, les dirigeants et ceux qui les élisent acceptent de créer un espace dans lequel les différentes traditions culturelles qui marquent notre histoire puissent s'exprimer, ils ne renoncent nullement à l'idéal de dialogue et de débat si cher à nos démocraties. Dans l'autre sens, si, en assumant un enseignement scolaire de la religion catholique qui intègre pleinement sa spécificité, les chrétiens «habitent leur propre tradition et y explorent les ressources existentielles de sens pour être capables d'ouverture»¹³, ils se donnent la possibilité de déposer leur contribution au débat démocratique, certes avec assurance, mais aussi respect et ouverture à l'altérité.

H. Deroitte

*30, rue de Fallais
4530 Vieux-Waleffe
Belgique*

12/ Plus de développements chez J.-M. VIRLET, *Les cours de religion et de morale*, dans *Informations*, t. 23, n° 5, janvier 1999, pp. 15-16.

13/ Selon le Chanoine A. Beauduin, direc-

teur général de l'enseignement catholique, lors d'une conférence de presse en novembre 1998. Cf. A. BEAUDUIN, *Cours de religion ou de morale en question*, dans *Forum-Actualités*, décembre 1998, p. 4.

VIVRE LE PARADOXE

par *Éric Manhaeghe*

Directeur du Centre missionnaire d'étude et de documentation « Euntes » pour la formation permanente des membres de la Congrégation du Cœur Immaculée de Marie, Éric Manhaeghe a étudié à Rome (théologie) et à Leuven (missiologie). Il a travaillé au Zaïre et au Nigeria et a été professeur de missiologie à Iperu, à Kinshasa et à Yaoundé.

À partir des textes récents du magistère, l'auteur montre comment l'Église préconise, dans l'organisation sociale, la participation effective de tous aux processus décisionnels. Pour ce qui est de l'Église qui, chaque jour se reçoit de Dieu, il s'agira de dialogue et de consultation.

La hiérarchie de l'Église catholique affirme que l'Église n'est pas une démocratie, mais elle soutient en même temps les aspirations des peuples opprimés à la démocratie. Comment comprendre ce paradoxe ? Dans un premier temps, nous interrogerons l'enseignement social de l'Église. Quelles sont les *aspirations populaires* que l'Église veut encourager ? Pourquoi ? À quelles conditions et dans quel but ?

Nous approfondirons ensuite *la notion d'autorité dans l'Église* et le type de gouvernement qui en découle. Quels sont les rapports entre gouvernants et gouvernés ? Est-il possible d'accueillir les aspirations démocratiques du peuple dans ce contexte ? À quelles conditions l'Église peut-elle être considérée comme un partenaire crédible par les courants démocratiques séculiers ?

PROMOTION DES VALEURS DÉMOCRATIQUES

le droit et le devoir de chacun de participer à la vie en société

L'enseignement de l'Église ne propose pas un programme social détaillé mais plutôt une vision globale, un ensemble de principes à respecter. *Gaudium et Spes* en présente le noyau comme suit : « Dans la vie économique-sociale aussi, il faut honorer et promouvoir la dignité de la personne humaine, sa vocation intégrale et le bien de toute la société. C'est l'homme en effet qui est l'auteur, le centre et le but de toute la vie économique-sociale » (63.1). Ni le Concile, ni les papes récents dans leurs encycliques sociales n'ont élaboré un modèle socio-économique « catholique ». Ils préfèrent présenter une liste assez complète d'éléments dont on doit tenir compte dans n'importe quel système si l'on veut respecter la dignité de la personne humaine. Dans cet article, je me limite aux éléments qui concernent les aspirations démocratiques du peuple¹.

la dignité de la personne humaine

Léon XIII insiste déjà dans *Rerum novarum* sur le respect que l'on doit au travailleur. La loi naturelle exige que son travail soit considéré comme un acte personnel qui lui donne le droit de recevoir un salaire suffisant pour nourrir sa famille. Quarante ans plus tard, Pie XI va plus loin dans *Quadragesimo anno*. L'ordre juste exige que l'on respecte la dignité du travailleur qui, en raison de son activité, doit être traité dans une certaine mesure comme un copropriétaire de l'entreprise. Pie XII n'a pas écrit d'encyclique sociale, mais il a demandé une réforme fondamentale de l'ordre international économique dans ses célèbres messages de Noël. On doit rendre à la personne sa dignité inaliénable, car il s'agit d'un véritable droit de naissance qui a son origine en Dieu lui-même.

Dans *Mater et magistra*, Jean XXIII insiste sur la responsabilité des gouvernements. Si nécessaire, ils doivent intervenir pour faire respecter la

1/ Un aperçu plus complet dans John T. Pawlikowski, *Papal Teaching on Economic Justice: Change and Continuity*, dans *New Theology Review*, 10(1997)4, pp. 60-77. Voir aussi : Peter J. Henriot, *Integral Development Guidelines for Africa from*

the Church's Social Teaching, dans *African Christian Studies*, 8(1992)3, pp. 3-35. Kenneth Himes, *The New Social Encyclical's Communitarian Vision*, dans *Origins*, 21(1991)10, pp. 166-168.

dignité de toute personne et ils sont invités à soutenir les organisations qui cherchent à obtenir de meilleures conditions de vie pour les plus pauvres. *Paul VI* radicalise l'enseignement social de l'Église. À l'instar de ses prédécesseurs, il insiste sur la dignité inaliénable de la personne humaine dans *Octogesima adveniens*. Cela signifie, entre autres, que les gouvernements ont le devoir de lever tous les obstacles qui empêchent les gens de vivre dignement. Dans *Populorum progressio*, il leur demande même d'exproprier ceux qui font mauvais usage de leurs biens (des terres) alors que d'autres en ont besoin pour survivre. *Jean-Paul II* approfondit cet enseignement en affirmant que promouvoir le respect de la dignité de la personne humaine, c'est rendre le Christ présent dans la société (*Redemptor hominis*). Ses trois encycliques sociales, *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* et *Centesimus annus* partent de cet énoncé fondamental.

L'enseignement social de l'Église est fondé sur la conviction de foi que *toute personne est créée à l'image de Dieu et sauvée en Jésus-Christ* et qu'elle doit par conséquent être respectée comme membre d'une même famille humaine. Ce n'est donc pas ce qu'on fait ou ce qu'on possède qui donne droit à ce respect, mais ce qu'on est : un être humain créé à l'image de Dieu. Il s'ensuit que la personne ne peut jamais être considérée comme un moyen pour atteindre un objectif économique ou social, mais qu'on doit la voir comme le but même de toute activité sociale et économique. Le droit inaliénable au respect de la dignité de toute personne humaine ne peut cependant être invoqué pour légitimer l'individualisme. L'enseignement social de l'Église situe toujours l'individu dans la société. Il est **membre d'une communauté**, de la famille humaine et il a le droit et le devoir de participer à la vie de cette communauté.

la participation à la vie économique

Les premières encycliques sociales soulignent déjà que les travailleurs ont le droit de s'organiser et qu'ils sont dans une certaine mesure copropriétaires de leur entreprise. D'où l'insistance sur **le principe de subsidiarité**. *Jean XXIII*, dans *Mater et magistra*, attire l'attention sur l'interdépendance de tous les habitants de la terre et demande qu'on reconnaisse la dimension sociale de toute propriété. Il pense surtout aux pauvres du Tiers Monde, exclus de toute participation à la vie économique. *Vatican II* s'exprime en termes de coresponsabilité (*Gaudium et Spes*, 31, 68 et 75). Nous sommes tous responsables les uns des autres. *Paul VI* radicalise ce message dans *Populorum progressio*. Selon lui, il est évident que les injustices économiques ne sont pas

dues à des imperfections techniques du système économique, mais à l'absence de participation significative des travailleurs au processus décisionnel. La participation politique est donc essentielle. On ne peut introduire des réformes importantes sans la participation de tous.

Partant de la conviction que foi et vie économique sont intimement liées, *Jean-Paul II*, dans *Laborem exercens* (14, 17 et 20), affirme que le travail est plus important que le capital. En effet, c'est par le travail que l'homme et la femme participent à l'œuvre du Créateur. Dès lors, il ne suffit pas de donner un juste salaire au travailleur. On doit également partager avec lui les profits réalisés grâce à son travail, lui donner la possibilité de **participer à la gestion** de l'entreprise et reconnaître son statut de copropriétaire. Il s'ensuit que tous les salariés d'une entreprise doivent pouvoir participer au processus décisionnel qui aura des conséquences, non seulement pour l'avenir de leur entreprise, mais aussi pour leur propre avenir et celui de leurs familles. Il revient sur ce point dans *Sollicitudo rei socialis* et *Centesimus annus*. Le principe de participation est constitutif de la vie en société. Un système économique qui ne le respecte pas ne peut servir le bien commun. Il conduit inévitablement à la concentration du pouvoir décisionnel entre les mains de quelques uns et à l'exclusion de millions de personnes condamnées à la misère.

la participation à la vie politique

Le magistère de l'Église ne propose pas un modèle spécifique de gouvernement, mais en insistant sur la dignité de la personne humaine créée à l'image de Dieu et sur le droit et le devoir de chacun de participer à la vie en société, il accueille favorablement *les aspirations du peuple à la démocratie*. En effet, on ne voit pas comment réaliser cette participation sans un minimum de structures démocratiques. Qui plus est, aucune démocratie n'a réussi à réaliser le degré de participation demandé par Paul VI et Jean-Paul II.

Promouvoir le respect de la dignité de la personne humaine, c'est favoriser autant que possible le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple dans tous les secteurs de la vie publique. La hiérarchie de l'Église espère que tout le monde va adhérer librement à ces principes et *elle condamne ceux qui veulent les imposer de façon violente*. La violence viole toujours les droits de quelqu'un et n'est pas acceptable. Cependant, les dirigeants ne peuvent pas non plus en faire usage; ils doivent, au contraire, rendre des comptes au peuple qu'ils sont appelés à servir.

Cela ne signifie pas que l'Église oppose au principe « toute autorité vient de Dieu » l'axiome « toute autorité vient du peuple ». Certes, elle n'accepte plus que le pouvoir civil s'arroge le droit d'agir au nom de Dieu et de régner comme s'il était Dieu. Elle reconnaît le droit des gouvernés, lors des élections, de ne pas renouveler leur confiance aux gouvernants et donc de les renvoyer et de les remplacer par d'autres. Mais elle n'admet pas que l'autorité du peuple soit considérée comme absolue, moins encore *qu'une forme spécifique de démocratie puisse être imposée partout*. Toute démocratisation doit tenir compte du caractère spécifique et unique de chaque société et organisation. Elle doit reconnaître sa propre relativité et ne jamais perdre de vue la Vérité qui vient de Dieu.

LA PARTICIPATION DANS L'ÉGLISE

hiérarchie et participation

Le magistère répète régulièrement que l'Église « se distingue de toutes les autres institutions »². Elle est un don de Dieu, un sacrement, signe de la présence salvifique de Dieu dans le monde. Vatican II l'appelle « Peuple de Dieu » (*laos tou Theou*) à distinguer du *demos* ou peuple structuré politiquement. Elle ne peut donc pas s'organiser selon les normes valables pour les autres sociétés³. Selon le cardinal Ratzinger, ce qui donne à l'Église son organisation et la constitue en « institution », c'est le sacrement de l'Ordre. En tant que sacrement, l'unique élément structurant permanent de l'Église doit être continuellement renouvelé par Dieu. Les membres de l'Église n'en disposent pas de manière autonome. Ils accueillent comme dirigeants ceux qui ont répondu à un appel particulier de l'Esprit. L'Église souligne fortement ce caractère charismatique du ministère sacerdotal en y associant le célibat, considéré comme un charisme personnel⁴.

Le caractère charismatique du gouvernement de l'Église n'exclut cependant pas la participation du Peuple de Dieu. S'adressant aux évêques d'Autriche qui venaient de réintroduire le dialogue avec les fidèles

2/ Joseph RATZINGER, *Les Mouvements d'Église et leur lieu théologique*, dans D.C. n° 2196, 1999, pp. 81-92: 89.

3/ JEAN-PAUL II, *La vérité ne vient pas d'une Église 'd'en bas', elle est un don de*

Dieu. Discours aux évêques d'Autriche en visite ad limina, dans D.C. n° 2195, 1999, pp. 6-10: 9.

4/ Cf. J. RATZINGER, o.c., p. 82.

après le scandale provoqué par ce qu'on a appelé « l'affaire Groer »⁵, Jean-Paul II dit : « *Je suis heureux qu'un véritable dialogue à tous les niveaux, dans les Églises particulières qui vous sont confiées, soit devenu l'engagement le plus urgent de votre sollicitude pastorale et que vous ayez cherché à y impliquer tous les fidèles.* »⁶ Le pape ne refuse pas le dialogue, mais il n'accepte pas que l'on cherche à « *déterminer la vérité révélée au moyen de sondages d'opinion et de manières démocratiques* ». ⁷ La participation du Peuple de Dieu au gouvernement de l'Église n'est pas du tout exclue ; au contraire, elle est encouragée, à condition que l'on respecte la nature spécifique de l'Église et de son gouvernement.⁸

un service dans la charité

Vatican II, tout en maintenant le caractère charismatique de l'autorité épiscopale, insiste sur *le service dans la charité* : « Dans l'exercice de leur charge de père et de pasteur, que les évêques soient au milieu de leur peuple comme ceux qui servent, de bons pasteurs connaissant leurs brebis et que les brebis connaissent, de vrais pères qui s'imposent par leur esprit d'amour et de dévouement envers tous et dont l'autorité reçue d'en haut rencontre une adhésion unanime et reconnaissante. Ils rassembleront et animeront toute la grande famille de leur troupeau, en sorte que tous, conscients de leurs devoirs, vivent et agissent dans une communion de charité. Pour en devenir vraiment capables, les évêques, 'prêts à toute œuvre bonne' (2 Tm 2,21) et 'endurant tout pour les élus' (2 Tm 2,10), doivent régler leur vie de manière à correspondre aux nécessités de leur temps. »⁹

N'étant pas élu, l'évêque doit tout d'abord se faire accepter. La meilleure façon d'y parvenir n'est certainement pas d'exercer l'autorité par simple

5/ Cf. Fritz CSOKLICH, *Wind der Veränderung. Delegiertenversammlung zum 'Dialog für Österreich'*, dans *Herder-Korrespondenz*, 52(1998)12, pp. 608-612.

6/ JEAN-PAUL II, o.c., p. 7.

7/ Ibidem, p. 9.

8/ On peut évidemment s'imaginer une Église organisée différemment où le Peuple de Dieu dans son ensemble (ministres ordonnés et les autres fidèles) discerne les dons que Dieu veut bien lui accorder en choisissant ses évêques comme il était de

coutume pendant des siècles. Discussion sans doute intéressante, mais elle n'entre pas dans le cadre de cet article qui se limite au point de vue du magistère. Pour une évaluation critique de ce dernier, voir J. QUINN, *Réflexions sur la papauté*, dans *D.C.* n° 2147, 1996, pp. 930-943. Paul VALADIER, *Quelle démocratie dans l'Église ?*, dans *Études*, 388(1998)2, pp. 219-229.

9/ *Christus Dominus*, 16.

commandement: le responsable décide et les autres exécutent ses ordres. On s'imagine mal comment il rencontrera de cette façon «*une adhésion unanime et reconnaissante*». Il ne pourra en aucun cas agir seul, car, selon le même Décret, l'évêque doit établir un lien étroit avec ses plus proches collaborateurs. Il ne suffit pas de les écouter avec bienveillance et de prendre des décisions sans réellement tenir compte de leur contribution, car il faut en arriver à établir avec eux «*des relations confiantes et promouvoir ainsi la pastorale d'ensemble du diocèse tout entier*». ¹⁰

l'exercice de l'autorité dans l'Église

Cela signifie que les grandes décisions sont prises après consultation. L'évêque reçoit aimablement les gens, demande leur avis, les écoute attentivement sans parti pris et propose ensuite une décision qui résulte de la synthèse des avis reçus¹¹. *Cette forme d'exercice de l'autorité est extrêmement exigeante.* Elle suppose une équipe dont tous les membres adoptent une attitude et un comportement coopératifs tout en étant conscients des limites de leurs compétences. Celui qui la dirige doit être en mesure d'animer les membres et de garder en même temps une certaine distance; il doit donner l'exemple, être ferme mais également coopératif. Il devra en outre être fonctionnel: sa tâche consiste à prévoir, planifier, organiser, commander, coordonner et contrôler.

Toute une constellation de capacités est indispensable à la personne qui accepte cette lourde responsabilité. «Il doit disposer d'un grand potentiel d'énergie et avoir un extérieur agréable. Il doit être volontaire, sûr de soi, sociable et avoir le désir de réaliser quelque chose. Il doit pouvoir et oser porter des responsabilités, être capable de décider et avoir un caractère résolu. Il doit être une nature agressive, active et surtout réaliste. Il est obligé d'aider le groupe à atteindre son but et celui-ci reconnaîtra en lui son chef et l'acceptera comme tel. Il s'intéresse réellement au travail de l'équipe et les membres sont heureux de pouvoir en faire partie»¹².

10/ *ibidem*.

11/ Le Code de droit canonique prévoit plusieurs organes de consultation (c. 473, 492, 493, 495-502, 511-514, 536 et 1277). Ce dernier canon prévoit même que l'évêque diocésain a «besoin du consentement [du conseil des affaires économiques]

et du collège des consultants pour les actes d'administration extraordinaire».

12/ H. BUNTINX, *L'Église et le management. Aggiornamento de l'autorité et des structures de l'église catholique*, Hommes et Techniques, Puteaux, 1971, p. 49.

Gouverner au service des autres, c'est **servir dans la charité**. Si on veut en outre le faire en tenant compte des nécessités du moment, on devra avoir des vues très larges et une profonde connaissance des aspirations humaines. Décider après consultation, c'est prendre part soi-même au dialogue, se situer «au milieu du peuple». Le responsable n'est pas un observateur extérieur qui 'utilise' les avis des autres, il fait partie de l'équipe, fut-ce à un titre particulier. De cette façon, les collaborateurs à tous les niveaux parviendront à apprécier réellement l'exercice de l'autorité. Les fidèles ont besoin de l'évêque, mais l'évêque a aussi besoin d'eux. Impossible de diriger un diocèse sans s'informer adéquatement. Les gens diront la vérité à un responsable qui les écoute réellement. S'ils ont l'impression qu'il ne les écoute pas, il ne diront plus rien et le responsable se trouvera entouré de flatteurs qui lui diront tout ce qu'il aime entendre, sauf la vérité¹³.

une tension dynamique

Le magistère a souligné à plusieurs reprises que l'évêque et le prêtre sont des ministres de l'unité. Cela ne signifie cependant pas qu'ils imposent l'uniformité ou la conformité avec un modèle unique. Exercer **le ministère de l'unité**, c'est souvent servir d'intermédiaire entre différents groupes dont les points de vue sont opposés. L'expérience sur le terrain montre qu'on doit accepter, voire encourager la pluralité, avant de pouvoir songer à réaliser l'unité d'un diocèse ou d'une paroisse¹⁴. Le charisme de l'évêque est de superviser et de coordonner. S'il veut réellement coordonner quelque chose, il lui faudra d'abord encourager les fidèles à discerner et à utiliser pour le bien de tous les charismes particuliers qu'ils ont reçus de Dieu. Il sera également nécessaire de créer des structures qui stimulent la créativité de tous, tout en favorisant une communion dans la pluralité.¹⁵ La participation de tous est le mieux valorisée là où des équipes pastorales composée d'hommes et de femmes assument solidairement la responsabilité des communautés.

13/ Leonard D'SOUZA, *The Bishop and the Diocese*, in Vidyajyoti Theological Review, 62(1998)6, pp. 377-390: 380.

14/ Lire Leon A. THAMARAJ, *Experiences in Communion and Collaborative Ministries. A Reflection Based on the Experience of Bishops*, in FABC Papers, n° 83, 1998, pp. 16-24.

15/ Lire Sylvain Kalamba NSAPO, *Esquisse d'une théologie de l'Église-famille en Afrique sub-saharienne*, dans Nouvelle Revue de science missionnaire, 55(1999)1, pp. 11-34; surtout 26-29.

Vatican II insiste sur le fait que **les évêques font partie d'un collège**, d'un groupe stable qui assume, avec et sous la direction de l'évêque de Rome, la responsabilité de l'ensemble du Peuple de Dieu. On ne peut faire partie d'un collège sans collaborer loyalement avec les autres membres. L'écoute et le dialogue dans le respect de la particularité sont constitutifs du ministère épiscopal. Les évêques qui gouvernent leur diocèse après consultation, encouragent la créativité de tous et s'efforcent de réaliser l'unité dans le respect de la pluralité, se sentent le plus à l'aise dans un tel collège. Ceux qui insistent surtout sur l'image de l'évêque comme seul responsable de son diocèse ne réussissent pas à collaborer avec les autres évêques. Ils ont le sentiment que leur 'liberté' est insuffisamment respectée, ils ne participent que rarement aux travaux de la conférence épiscopale et font de temps à autre cavalier seul¹⁶. Ces mêmes évêques se sentent aussi incompris chez eux, vivent souvent dans l'isolement, n'écoutent personne et ne sont par conséquent écoutés par personne. Il s'agit heureusement de cas exceptionnels, mais le préjudice qu'ils portent à l'Église et à sa mission dans le monde ne peut être sous-estimé.

Christus Dominus, n° 16, définit l'épiscopat en termes de proximité des fidèles et des autres ministres et non en termes de réserve à leur égard. Si on prend la dimension collégiale et synodale du gouvernement de l'Église au sérieux, cela ne servira pas seulement à réaliser la participation de tous à la vie ecclésiale, mais aidera aussi à établir de bonnes relations avec la société dans son ensemble. Des communautés qui valorisent la contribution de chacun et qui ont l'habitude de s'écouter mutuellement, entreront plus facilement en dialogue avec des groupes composés de croyants d'autres religions ou de personnes animées de convictions séculaires qui poursuivent un même but: servir le bien commun. Elles deviendront *des partenaires crédibles de tous ceux qui luttent pour une plus grande participation de tous, surtout des plus faibles, à la vie sociale*. Sans ces communautés, sans la collaboration entre elles et les autres courants démocratiques, le principe de participation fondée sur celui de la dignité de la personne humaine restera lettre morte dans la plupart des pays.

16/ Cf. L. A. THAMARAJ, o.c., pp. 21-22.

CONCLUSION

L'Église se défend d'être une démocratie. En effet, elle ne peut souscrire à l'idée que toute autorité vient du peuple sans renier sa raison d'être: *témoigner de la présence salvifique de Dieu dans le monde*. Elle est gouvernée par des hommes qui ont répondu à un appel particulier de Dieu. Il leur appartient de guider son peuple pour qu'il devienne toujours davantage ce qu'il est appelé à être: *un signe socialement pertinent de la sollicitude de Dieu pour tous les êtres humains*, voire pour la création entière. Ils n'y parviendront que dans la mesure où ils réussiront à y associer tous les membres de ce peuple. Cela suppose qu'ils soient proches du peuple, qu'ils l'écoutent attentivement et qu'ils cheminent avec lui. Leurs appels à une plus grande participation des plus faibles à la vie sociale (démocratie au sens politique) seront plus facilement entendus si la même participation est une réalité à l'intérieur de l'Église.

Les premières encycliques sociales ont sans doute contribué à la démocratisation en Occident. Les encycliques plus récentes pourront contribuer à celle de beaucoup d'autres pays si on y nomme des évêques qui prêchent par l'exemple. Les évêques et les autres ministres ordonnés jouent un rôle crucial. S'ils refusent le dialogue, ils ne parviendront pas à se faire accepter, les fidèles répondront par l'inertie et rien ne se fera ¹⁷. On ne peut demander aux gouvernements d'accueillir les aspirations démocratiques du peuple si on refuse de l'écouter soi-même. Le fait que l'Église n'est pas une démocratie au sens politique du terme ne peut être invoqué pour légitimer l'autocratie. Le message des encycliques sociales reste d'une grande pertinence. Il s'agit de lui donner aussi toutes les chances possibles d'être entendu et accueilli.

Éric Manhaeghe

*Centre missionnaire Euntes
Zavelstraat, 60
B-3010 Kessel Lo
Belgique*

¹⁷ Cf. Blaise COELHO, *Training for Team Work*, dans *Vidyajyoti Theological Review*, 61(1997)9, pp. 603-616.

COLLÉGIALITÉ DES ÉVÊQUES

LE SYNODE POUR L'ASIE

par S. Arockiasamy

Membre de la Société de Jésus, le Père Arockiasamy est professeur ordinaire de théologie à la faculté de théologie Vidyajyoti, à Delhi. Il est aussi rédacteur en chef de la revue de réflexion théologique Vidyajyoti et membre du bureau de théologie de la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie (FABC).

Les Églises d'Asie ont vécu leur Synode, lieu d'une «collégialité d'écoute et d'édification mutuelles». S. Arockiasamy nous livre quelques unes de ses impressions. On attend avec impatience l'Exhortation Apostolique qui en formulera les conclusions et les perspectives missionnaires.

Dans ce bref article, je voudrais présenter mes réflexions sur l'expérience de la collégialité vécue lors du Synode pour l'Asie. J'insisterai davantage sur la manière dont l'Église d'Asie, avec ses caractéristiques spécifiques, a eu une influence sur l'assemblée synodale.

un témoignage de communion

En premier lieu, je voudrais attirer l'attention sur le fait que la collégialité est une expression de la communion de l'Église comme peuple de Dieu. **Communion et collégialité sont inséparables.** Le synode en a fait l'expérience. Ce témoignage de collégialité des évêques d'Asie en communion avec le Siège de Pierre a mis en évidence la communion des Églises d'Asie entre elles et ce fut certainement une grande grâce de Dieu. On ne s'est pas encombré de la distinction entre «collégialité formelle» et «collégialité effective». L'ecclésiologie de communion a vraiment marqué l'expérience de collégialité de ce Synode.

L'Assemblée spéciale du Synode pour l'Asie a vraiment été un événement d'Église et les participants l'ont vécu comme une communion dans la même foi et un partage de vie entre les Églises locales d'Asie plongées, chacune, dans des situations à la fois diverses et complexes. Les témoignages apportés se voulaient aussi fidèles que possible à la réalité du continent.

Cette communion synodale a aussi témoigné du fait qu'être disciple du Christ aujourd'hui en Asie est parfois vécu dans des circonstances difficiles comme la privation des droits élémentaires de la personne, la persécution et le combat, mais aussi dans la volonté de s'engager avec discernement dans la mission d'amour et d'humble service. Au Synode, la collégialité a aussi été une expérience de ce type de communion.

une collégialité d'apprentissage

Les évêques ont exprimé leur communion collégiale par *d'authentiques efforts d'écoute et d'édification mutuelles*. Nous avons l'habitude d'une collégialité qui enseigne. L'Assemblée synodale nous a révélé une «*collégialité qui apprend*». Elle a fourni aux évêques beaucoup d'occasions d'être nourris, encouragés et confirmés en apprenant les uns des autres par le biais des témoignages et des partages en provenance des diverses Églises locales. La communion synodale a été marquée par beaucoup de ferveur dans l'ouverture mutuelle. Ce type de collégialité s'est considérablement enrichie au Synode et les évêques ont vécu leur lien collégial comme un charisme au service de la communion de l'ensemble de l'Église.

Les Églises d'Asie se sont vraiment mises à l'écoute du récit des luttes et des progrès des communautés locales du continent, du travail de la grâce et des fruits de charité qui en ont découlé. Les pasteurs en furent naturellement édifiés, renforcés et confirmés. Les évêques ont vraiment discerné *les chemins merveilleux de l'Esprit à l'œuvre dans les Églises locales*. Il y a eu abondance d'actions de grâce et de louanges au Dieu-Père, source de tout don. Le Pape aussi a écouté tous ces récits avec beaucoup d'attention et s'est uni au merci et à la louange des évêques. Je crois pouvoir dire qu'une telle ambiance d'écoute mutuelle fut un véritable événement spirituel et un profond acte de foi. Il est clair pour moi que l'exercice de la collégialité requiert nécessairement écoute, discernement et apprentissage mutuel; sans cela, elle ne peut constituer un charisme de service ni porter des fruits pour la mission de l'Église.

J'ai parlé d'une «collégialité d'apprentissage». Réfléchissant sur le déroulement du Synode, j'ai pourtant eu l'impression, et je l'ai entendu dire par beaucoup d'évêques, que dans sa première partie, le synode avait manqué son objectif à cause du peu d'interactions entre les évêques, sauf en quelques cercles restreints. Pourtant, dans son ensemble, le Synode a vraiment été un lieu de discernement et de travail en commun. Je voudrais aussi demander que les textes intégraux soient disponibles car l'Église entière, et en particulier celle de notre continent, y a droit. Ils sont l'expression du témoignage de foi de l'Église d'Asie, de ses soucis et de son espérance.

collégialité et dicastères romains

Dans ce contexte, ils ont aussi vécu certains moments où cet esprit de collégialité était plus faible, pour ne pas dire absent et cela, de la part du Vatican et spécialement de ses dicastères. Ceux-ci n'ont pas toujours été d'une grande aide au service des Églises locales. Un nombre croissant d'évêques a senti que l'Église comme communion d'Églises et de communautés ne constituait pas l'ecclésiologie des dicastères du Vatican. Leur paradigme se rapprochait plutôt d'un modèle d'Église institutionnel, pyramidal, centralisé et monolithique. Que les dicastères romains soient au service de la communion des Églises locales, les évêques présents ne l'ont pas toujours senti. La question reste de savoir dans quelle mesure ils contribuent réellement à la communion collégiale des pasteurs asiatiques. À quelques exceptions près, cela ne paraît pas évident. Une collégialité effective et authentique des évêques demande que les Églises locales jouissent d'une autonomie légitime dans la communion de foi de l'ensemble de l'Église. Sans cela, parler de collégialité comme d'un charisme au service de la communion relève plus de la rhétorique que de la réalité.

Les interventions des évêques m'ont fait comprendre *la communion des Églises comme un principe d'action*, encore faut-il bien identifier le lieu où il agit. Je ne pense pas que le Synode ait résolu ce problème. Je voudrais résumer la situation comme suit : pendant le Synode, le dialogue des évêques des différentes Églises locales a vraiment été remarquable, enrichissant et constructif. Pour cela, nous ne pouvons que louer le Seigneur. Par contre, le dialogue entre les pasteurs et les représentants des dicastères romains était dans l'ensemble très faible sinon inexistant. Je dois reconnaître que ce fut là une grande lacune au sein d'une expérience par ailleurs très riche de la communion collégiale des évêques avec le successeur de Pierre.

À de rares exceptions près, les représentants des dicastères n'ont guère montré qu'ils entraient dans une expérience collégiale, ni manifesté beaucoup d'intérêt pour les apports des Églises d'Asie. Ils ont adopté une attitude apologétique de défense des institutions. Je ne crois pas qu'ils aient saisi l'idée de cette «collégialité d'apprentissage» telle que l'ont vécue les évêques. Les évêques ont souvent ressenti leur présence comme des obstacles à vaincre pour que grandisse la communion collégiale, surtout à cause de leur approche bureaucratique et centralisatrice des questions de théologie et d'ecclésiologie.

Nous espérons que l'exhortation apostolique post-synodale répondra à l'inquiétude des évêques et que cela aboutira à un changement de structures garantissant la légitime autonomie des Églises locales dans le domaine de la liturgie, de l'exégèse, de l'inculturation et de tant d'autres secteurs de la vie de l'Église. Beaucoup de choses en effet peuvent être gérées légitimement et de manière féconde, et dans la communion de la foi, par les Églises locales. Nous espérons qu'elles ne seront pas déçues et que le charisme de Pierre confirmera les frères dans les chemins de l'Esprit pour que les Églises d'Asie aient la liberté d'être des Églises asiatiques. Elles en apprennent les nouveaux chemins.

collégialité et théologie

Il y a un autre domaine où l'expérience synodale a sans doute porté des fruits en ce qui concerne la collégialité: je veux parler d'un approfondissement de sa compréhension théologique comme charisme de service de l'Église dans le fait que sa nature spirituelle et apostolique, et donc missionnaire, transcende toutes les contraintes et parti-pris étroits, juridiques et institutionnels.

Dans son résumé récapitulatif «post disceptationem», le cardinal Paul Kuo Hsi a appelé la prise de parole et l'écoute des évêques et des autres membres du Synode «**un acte de collégialité et de communion**». Les évêques ont partagé la manière dont l'être-disciple du Christ était vécu dans les circonstances concrètes de leurs différents pays. En cela, ils faisaient vraiment de la théologie et le sujet en était la signification du Christ dans l'Asie d'aujourd'hui. Il s'agissait en effet de comprendre et de s'approprier la foi chrétienne approfondie et enrichie par un dialogue de vie avec les religions et les cultures, mais aussi avec tous les pauvres du continent.

Dans le vécu religieux des Asiatiques, on trouve une insistance spécifique sur **l'expérience profonde de Dieu**, une réalité que l'Église d'Asie apprend à intégrer dans son témoignage et dans sa théologie. Il s'agit là d'une tradition spirituelle précieuse dont nous sommes héritiers en tant qu'Asiatiques. Les évêques y ont souvent fait référence et affirmé que cette tradition devrait caractériser le témoignage chrétien et la manière d'être disciple du Christ aujourd'hui en Asie.

émergence d'un nouveau langage de foi

L'Église d'Asie l'apprend de plus en plus et il est le fruit de son dialogue avec les religions et cultures traditionnelles ainsi qu'avec le monde des pauvres. Il met l'accent sur de nouvelles réalités et s'exprime en harmonie avec le langage spirituel et religieux des peuples d'Asie. Dans leur rencontre de Jésus, les gens le perçoivent et se le représentent spontanément comme un Gourou, un Réconciliateur, un Guérisseur, un Libérateur, Celui qui a reçu l'illumination et est rempli de compassion et l'Ami des pauvres.

Ce langage de foi ne se contente pas de réfléchir la tradition des anciens. Tenant compte du contexte de l'Asie, il intègre d'une manière significative les mots qui lui conviennent pour exprimer sa foi. J'ai eu le sentiment que le Synode représentait une occasion formidable d'appropriation de ce langage pour qu'il puisse être proclamé et mis au service de l'évangélisation. Les délégués des autres continents ont apprécié cette dimension de la théologie asiatique. Nos pasteurs en ont bien témoigné. Je tenais à évoquer ici leur plaidoyer pour une théologie asiatique et leurs encouragements aux théologiens qui s'y consacrent.

la place des théologiens

On s'est plaint du fait que des théologiens bien connus et qui ont beaucoup travaillé pour les Églises locales et pour les Conférences épiscopales n'aient pas été invités comme experts. Une plainte pleinement justifiée! Certains évêques expliquèrent leur absence en disant qu'il s'agissait d'un Synode pastoral et non d'un séminaire de théologie. Une bien pauvre justification en vérité! Un Synode centré sur la pastorale a toujours besoin d'une solide assise théologique.

Dans son mot de conclusion, le cardinal Darmaathadja, de Djakarta, a fait mention du besoin de bons théologiens et d'une bonne théologie.

Dans son rôle d'enseignement, la collégialité des évêques se doit d'entretenir avec eux une coopération et un dialogue continuel. Cet enseignement repose en effet sur l'écoute et l'apprentissage. Le Synode fut dans ce sens un excellent stimulant car évêques et théologiens ont travaillé ensemble et appris beaucoup de choses les uns des autres. De tels événements ne peuvent que renforcer la collégialité dans son service de l'Église.

le Synode et la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie

La FABC a une longue expérience de communion collégiale qui a déjà porté ses fruits. Elle a joué un rôle important dans le déroulement du synode, dans ses réflexions théologiques et dans les perspectives missionnaires qu'il a ouvertes. Elle avait préparé ses évêques à cet événement de façon à ce qu'ils soient à même de conforter l'ensemble du processus synodal. Cette contribution a aussi profité aux Églises des autres pays.

Dans la pensée de la FABC, l'évangélisation en Asie ne peut avoir de sens et d'impact que si elle est menée dans un triple dialogue avec les religions traditionnelles, les cultures traditionnelles et le monde des pauvres. Cette thèse est apparue au Synode en de nombreuses interventions. La cinquième assemblée de la FABC à Bandung s'était donné comme perspective et comme mandat «une nouvelle façon d'être-Eglise en Asie». Les Pères synodaux ont adopté cette conclusion.

le Synode et la question sociale

C'est un autre aspect de la collégialité synodale que je voudrais commenter. Quand nous parlons d'enseignement social de l'Église, nous le concevons d'habitude en termes de textes produits par les conciles ou par les papes. Le Synode a apporté le témoignage d'un enseignement venant des Églises locales d'Asie. Le magistère universel du Pape se doit d'être en dialogue continu avec ces données issues de la base.

D'ordinaire, on s'attend à ce que les Églises locales appliquent aux situations qu'elles rencontrent sur le terrain la doctrine sociale exprimée par le magistère. Les Églises d'Asie, elles, abordent *les questions sociales telles qu'elles émergent dans leur contexte* et elles le font à la lumière de l'Évangile et en communion avec l'enseignement social universel. C'est cette position qui s'est souvent exprimée au Synode

quand il a été question de problèmes sociaux comme le combat pour la justice, la liberté et les droits de la personne la mondialisation de l'économie et les autres questions qui s'y rattachent. Le Synode a été un lieu concret pour la rencontre, l'interaction et la fécondation mutuelle de ces deux sources de la doctrine sociale de l'Église.

Être Église en Asie

Les évêques ont affirmé maintes fois l'identité de l'Église d'Asie qui doit s'enraciner dans le sol de l'Asie et présenter un visage asiatique. Sans cesse, ils sont revenus sur une Église qui soit une partie du «buisson ardent» des peuples d'Asie avec leurs religions, leurs cultures, leur histoire, leurs souffrances et leurs espoirs. Ils ont affirmé qu'en Asie, l'Église est membre actif à part entière au sein des réalités contextuelles du continent. Ils étaient profondément conscients qu'elle se doit de vivre comme disciple du Christ un rôle de service kénotique et de don de soi dépouillé de tout triomphalisme. Ce n'est qu'ainsi qu'elle peut témoigner du Christ dans l'Asie d'aujourd'hui.

S. Arockiasmy

*23, Raj Niwas Marg
Delhi 110054
India*

DÉMOCRATIE LAÏQUE: FIGURE D'ÉMANCIPATION DE L'ÉGLISE

LE CAS DU QUÉBEC

par Jacques Grand'Maison

Prêtre du diocèse de St Jérôme, Jacques Grand'Maison est titulaire d'un doctorat en théologie et d'une maîtrise en sociologie. Professeur à l'Université de Montréal, il a dirigé diverses missions en direction des chômeurs. De 1988 à 1992, il a été directeur du projet de Recherche-Action socio-pastorale du diocèse de St Jérôme.

Au Canada, beaucoup de chrétiens sont déçus par l'Église et prennent leurs distances. L'incompréhension mutuelle vient du fait que la profonde aspiration démocratique de beaucoup ne semble pas prise en compte par une Église souvent perçue comme nostalgique de son pouvoir passé. Pourtant, le désir d'être ensemble acteurs de sa propre foi ne constitue-t-il pas un authentique chemin d'Évangile ?

Inutile de se le cacher, l'Église catholique vit une profonde crise de crédibilité dans la majorité des sociétés du Nord de l'Atlantique. À tort ou à raison, je me demande si l'éclatement de la chrétienté au Québec ne révèle pas explicitement cette décrédibilisation diffuse dans d'autres sociétés, et en particulier ailleurs au Canada et aux États-Unis. Des collègues canadiens anglais et américains, tout en soulignant que chez eux la religion est restée un facteur de respectabilité, notent aussi un procès souterrain fait à l'Église catholique, procès qui a beaucoup à voir avec la culture moderne démocratique comme nous allons le voir dans cet article. Mais j'essaierai aussi de faire état de certains progrès de notre Église locale en ce domaine.

LEÇONS « DÉMOCRATIQUES » D'UN ITINÉRAIRE HISTORIQUE

Jusqu'à la dernière guerre mondiale (39-45), le catholicisme québécois non seulement s'accordait bien à notre société traditionnelle, mais il en était aussi le principal définitif sous la gouverne d'un pouvoir clérical omniprésent fortement arrimé aux élites du temps. Religion, culture et société participaient de la même vision austère de la vie. L'aspiration au bonheur était projetée au ciel, au point que même notre topographie était toute déterminée hagiographiquement. Notre célèbre championnat mondial des familles nombreuses était sublimé dans la Sainte Famille de Jésus, de Marie et de Joseph dont les centres de pèlerinage témoignent encore aujourd'hui. Qu'on me permette d'anticiper un peu sur ce qui va suivre, en résumant dans une courte formule la dramatique du passage qui allait bientôt s'opérer, à savoir *l'effondrement du ciel de la chrétienté et l'avènement d'une terre québécoise moderne, libre, démocratique avec de nouvelles promesses de bonheur ici-bas.*

une volonté d'émancipation

Enfin, on était sorti de «la grande noirceur». Bien sûr, cette démonisation de notre héritage historique était plus que caricaturale, mais elle n'en signifiait pas moins une rupture radicale et une fière émancipation de l'Église et de son pouvoir religieux absolu. Du coup, c'est déjà marquer *le sens libérateur de la modernité démocratique* chez de nombreux Québécois. Une libération, redisons-le, vécue comme une heureuse délivrance des carcans religieux d'hier et comme un rempart pour contrer tout éventuel retour du cléricalisme et écarter les diktats de l'autorité romaine qui n'ont cessé de jalonner l'histoire ultramontaine de l'Église québécoise.

Mais cette profonde secousse a été préparée par **des ébranlements souterrains** qui se sont faits surtout sentir à partir de la deuxième guerre mondiale. Le syndicalisme a pris une soudaine vigueur; de nouvelles élites sont apparues et pour bien des gens, le bonheur ici-bas devenait possible. Mais l'Église maintenait son discours religieux d'austérité, de sacrifices, de pastorale de la peur, d'obéissance inconditionnelle. Les élites politiques traditionnelles se servaient de la religion pour s'accrocher à leur pouvoir. Les pouvoirs civils et religieux n'ont pratiquement rien vu de la débâcle prochaine de leur monde et de son minage souterrain par des millions de petits déplacements des mentalités au cours des années 40 et 50.

Des esprits chagrins, suite à l'effondrement brutal et rapide de la chrétienté, stigmatisaient l'infidélité soudaine du peuple catholique québécois, sans se rendre compte des aveuglements de l'institution ecclésiale qui ont précédé cette débâcle, et surtout sans conscience critique de l'absence de renouvellement d'*une évangélisation en prise sur les changements culturels, sociaux et moraux dans la population*. Ces changements appelaient de profondes réformes pastorales. Seuls les mouvements d'action catholique, malgré leur tutelle épiscopale, sonnaient l'alarme, sans être entendus par la majorité des pasteurs du temps.

une Église «fort démunie»

Pendant que nos évêques étaient au Concile Vatican II, le Québec moderne, démocratique, laïque prenait corps politiquement. Au lendemain du Concile, dont on a peu évalué la dominante ecclésiocentrique malgré ses ouvertures à la culture moderne, *l'Église s'est trouvée fort démunie* pour relever le gant d'une nouvelle évangélisation sur un terrain sociétair qu'elle ne contrôlait plus, et dans une population qui, depuis un bon moment, s'identifiait à une modernité conquise comme une émancipation de l'héritage historique de la chrétienté. La rupture était telle que les gens n'avaient plus d'intérêt pour recevoir le Concile. Déjà une majorité de catholiques délaissaient la pratique religieuse. L'encyclique *Humanae Vitae* n'a fait que renforcer ce décrochage. Bien au-delà de sa position morale, ce diktat de Rome prenait figure de repoussoir pour des esprits modernes qui se sentaient agressés jusque dans leur vie intime et leur conscience, et aussi dans leur quête de bonheur ici-bas, à contre courant du ciel de la chrétienté et de son enfer.

Pendant ce temps, l'Église locale logeait **les suites de Vatican II** dans des réformes internes comme la liturgie, la catéchèse. Même l'Action Catholique a connu à ce moment-là une crise fatale qui a été à la source d'une vaste commission d'enquête sur les laïcs dans l'Église. Contre toute attente, cette commission a suscité une prise de parole dans la population, dans de nombreux groupes et associations même éloignés de l'Église, comme si on voulait donner à celle-ci une dernière chance. Malgré tout, le Concile Vatican II avait laissé une lueur d'espoir qui s'exprimait dans les audiences publiques de la commission. Mais cette effervescence, hélas, n'a pas eu vraiment d'impacts importants. Il fallait bien se rendre compte que l'éreintement de l'institution ecclésiale n'était pas une épreuve provisoire, et tout autant l'éloignement massif des catholiques.

Le catholicisme devenait un «**phénomène minoritaire**», même si la majorité recourait encore aux rites de passage. La confessionnalité scolaire protégée par la constitution canadienne restait en selle avec la complicité de bien des parents qui tenaient à maintenir ce dernier fil de la tradition familiale et à sauvegarder une morale pouvant faire contrepoids, chez les jeunes, à une libéralisation des mœurs aussi excessive que le rigorisme d'hier. On imagine facilement la situation encore plus problématique de l'Église avec de tels écartèlements: oui, à l'éducation catholique, non à l'Église.

Bien sûr, il y a eu **quelques nouvelles pousses** assez marginales: mouvements charismatiques, quelques regroupements d'engagés sociaux chrétiens, quelques communautés de base et une initiative plus large d'éducation de la foi chez les adultes en prise sur les enjeux sociaux et leurs requêtes évangéliques. Régulièrement, l'assemblée des évêques publiait des lettres collectives sur les divers problèmes sociaux et économiques. Mais les évêques n'étaient pratiquement que la seule voix publique du catholicisme.

TROIS VAGUES DE FOND

un néo-nationalisme laïque

Ce mouvement se démarquait de la Nation-Église d'hier fort éloignée de ce projet politique et démocratique. Notons en passant que cette idéologie était souvent vécue sous un mode crypto-religieux. Était-ce une substitution? Un transfert inconscient d'héritage? Quand on rejette globalement la seule histoire que l'on a en propre, elle revient au galop comme le naturel. Et souvent, on répète inconsciemment sous d'autres formes les erreurs qu'on avait dénoncées.

Toujours est-il qu'on a vu surgir chez nous une nouvelle classe de clercs-laïques, de nouvelles idéologies qui n'avaient rien à envier au dogmatisme d'autrefois, sans compter une lourde bureaucratie dite moderne, mais aussi régulée et régulante que la chrétienté honnie, et enfin un néo-corporatisme multiforme qui va briser l'élan collectif des réformes de la révolution tranquille des années 60 où nous avons vraiment vécu un projet démocratique de société et de larges consensus. Certains analystes soutiennent que notre peu de consistance démocratique n'est pas étranger à un héritage catholique autoritaire conforté à

leurs yeux par l'obéissance inconditionnelle à Rome qui perdure encore aujourd'hui dans notre Église locale.

un nouvel art de vivre

Au cours des dernières décennies, beaucoup de gens ont cherché et expérimenté *un nouvel art de vivre* sous diverses formes. Cette mouvance s'est produite largement hors de l'Église et a débordé la sphère individuelle de la vie privée pour s'inscrire dans une société de plus en plus médiatique et dans divers courants culturels d'une grande vivacité. Il y a eu là *une profonde révolution à la fois culturelle, affective et subjective*. Dans la recherche que je dirige sur les orientations culturelles, sociales, morales et spirituelles dans la population, nous avons noté que, souvent, les nouvelles valeurs adoptées par les gens leur apparaissaient comme opposées, sinon étrangères à l'idée qu'ils ont du christianisme, de l'Église, et des discours romains répercutés dans les médias.

Pour plusieurs, la valeur la plus chère : *l'autonomie personnelle*, est incompatible même avec Dieu tel qu'il est présenté par l'autorité religieuse. Le ressentiment de leurs aînés pour les positions de l'Église en matière de sexualité leur a été transmis. La plupart de nos interviewés ne connaissent pratiquement rien des renouveaux internes des dernières décennies dans notre Église locale, comme si celle-ci n'avait pas relevé le gant de ces nouvelles formes d'art de vivre qui ont été et demeurent des lieux majeurs de sens. Un sens qui se veut à la fois physique (valorisation du corps), psychologique (une subjectivité plus riche), affectif (une sexualité plus saine et plus épanouie), culturel (en tant qu'art de vivre), rationnel (une conscience plus critique), directionnel (une meilleure autodétermination intérieure), moral (un rebond avec des questions neuves quant à la morale traditionnelle), et finalement un sens spirituel (plus aiguisé depuis le début des années 80).

Retenons le fait que *ces orientations et expérimentations ont mûri hors de l'Église*, même si, au sein de nos communautés chrétiennes, il y a eu de belles ressaisies évangéliques de ces nouvelles valeurs. On peut se demander si le peu d'inscription de l'Église et des chrétiens dans les débats démocratiques et médiatiques autour de ces enjeux culturels n'est pas un déficit plus grave qu'on ne le pense dans nos milieux pastoraux. Même en théologie, malgré les beaux discours sur l'inculturation, je ne suis pas sûr qu'on en soit rendu bien loin dans l'aptitude *à penser culturellement sa foi chrétienne, et chrétiennement sa culture*.

une résurgence des valeurs spirituelles

La troisième vague de fond a été le nouvel intérêt pour les valeurs spirituelles, comme si l'on voulait donner à ces nouvelles formes d'art de vivre des fondements plus profonds et des horizons plus larges. Cette nouvelle quête se veut la plus libre possible pour puiser ses références dans les diverses traditions religieuses de l'humanité. Souvent la tradition judéo-chrétienne ne fait pas partie du paysage, et cela pour bien des raisons.

La distanciation spirituelle prolonge presque naturellement la distanciation culturelle évoquée plus haut. Ces courants spirituels libres dont on discute, échange et débat en conversation ou autrement et dans les circuits quotidiens séculiers, on n'en voit pas la possibilité d'expression dans l'Église. *Celle-ci n'est pas perçue comme un lieu d'échanges, de débats, de questionnements libres.* Les médias répercutent les refus de Rome face à certaines préoccupations et questions vitales qui intéressent les gens. Pensons à la question du statut des femmes dans l'Église. Ces refus ont une portée symbolique dévastatrice. Ils projettent l'image d'une Église où il n'y a pas de place pour des débats de fond, pour l'exercice démocratique, pour la moindre dissidence, même chez les évêques. Qu'un nombre si important de nos contemporains ne voient pas dans l'Église un lieu signifiant pour vivre leur quête spirituelle, il y a de quoi s'interroger.

DES BRÈCHES PROMETTEUSES

Au meilleur des changements culturels et de l'histoire récente de notre Église locale, se dégage un axe majeur, à savoir l'aspiration à devenir un véritable sujet libre, responsable, interprète, acteur et décideur dans sa vie, dans sa condition de citoyen et aussi dans sa foi. *La culture démocratique est la référence moderne la plus évidente d'une telle aspiration* qui ne peut que retentir dans l'Église elle-même.

Il est trop facile et simpliste de réduire cette question à la problématique: Église hiérarchique face à la société démocratique, comme si, dans la culture démocratique, il n'y avait aucune référence, aucune manière de vivre, de penser et de communiquer, aucune pratique compatible avec l'institution ecclésiale et avec l'Évangile. Les disciples eux-mêmes ont voté pour remplacer Judas. Les cardinaux élisent le pape. La règle de saint Benoît intègre des comportements démocratiques. Dire aux laïcs que la démocratie ne vaut pas pour eux dans

l'Église alors qu'elle est un des grands vecteurs de leur culture moderne et des plus belles conquêtes historiques de la dignité humaine, c'est provoquer un profond rejet de l'institution ecclésiale. Comment ne pas rappeler ici un souhait vite oblitéré, sinon oublié, de Pie XII qui, il y a plus de quarante ans, avait souligné **l'importance d'une opinion publique dans l'Église**. Notre Église locale, comme bien d'autres en Occident, a payé très cher son cléricalisme méfiant de toute pratique démocratique.

des ouvertures démocratiques

Nos synodes diocésains récents, en intégrant certaines démarches démocratiques, ont eu l'oreille de l'opinion publique, même si les participants se butaient à une fermeture en haut lieu sur les questions qui leur tenaient le plus à cœur. Il y a eu quand même certains débats de fond, certaines orientations et décisions communes ou majoritaires. Même des chrétiens dits distants de l'Église y ont trouvé matière et raison à rapprochement en se rendant compte qu'ils pouvaient avoir voix au chapitre.

La présence et l'action de chrétiens dans les milieux pauvres du diocèse de Montréal, par exemple, ont permis de se faire mieux entendre à la fois dans la société et dans l'Église. Ils étaient porteurs d'une pédagogie sociale et évangélique de communautés capables de se prendre en main. Du coup, ils montraient qu'une Église plus communautaire, plus démocratique pouvait gagner en vitalité, en témoignage, en service. «De qui, de quoi avez-vous donc peur quand vous vous méfiez de la démocratie au sein de l'Église?», disaient-ils.

Comment prendre le pouls de l'ensemble d'un milieu et connaître sa configuration de groupes, de tendances, sans recourir à des démarches démocratiques? La démocratie n'est pas d'abord un système, mais *une façon d'être, de vivre et d'agir ensemble fort bien accordée à un statut d'adulte aussi bien dans la foi que dans la vie, aussi bien dans l'Église que dans la société*. L'Alliance entre Dieu et son peuple est une alliance de sujet à sujet, cela n'est pas sans conséquence pour l'inscription d'un tel rapport dans l'histoire réelle et dans les structures ecclésiales elles-mêmes.

d'autres enjeux aujourd'hui

Dans le contexte nord-américain, les Églises seront de plus en plus perçues comme des sectes, sinon comme des clubs privés, si elles ne

sont pas partie prenante démocratiquement de cet énorme défi actuel de **construire la cité** dans une société cassée par des inégalités croissantes et la décomposition de l'aire publique, terrain privilégié de la pratique démocratique. À cela s'ajoutent des différences culturelles plus nombreuses et plus marquées dont on sous-estime trop souvent le potentiel conflictuel et la complexité. Pensons à la tâche d'inventer de nouveaux vivre et agir ensemble et une culture publique commune.

Une Église peut-elle y jouer un rôle crédible si elle projette une image antidémocratique? Des confessions de foi isolées les unes des autres deviennent des contresignes face à ces impératifs de recomposition sociale. À quoi bon nos belles théologies du Royaume de Dieu si nous restons passifs devant ou dans des cités qui en seraient la grimace? Comment viser une Église Peuple de Dieu sans contribuer au passage d'une masse de contribuables anonymes, consommateurs et spectateurs à un peuple de citoyens acteurs et constructeurs de leur cité au présent comme au futur? Comment les laïcs chrétiens engagés dans cette tâche seront-ils crédibles s'ils acceptent, eux aussi, d'être des figures anonymes dans l'Église et des membres sans véritable poids collectif, démocratique ou autre?

une institution au cœur de la cité

Dans notre société, combien de militants d'action catholique, qui ont vécu un style de foi partagée, réinterprétée souvent dans des démarches démocratiques, ont joué par la suite des rôles de leadership fort pertinents dans la société séculière. Et les paroisses les plus vivantes, témoignantes et fécondes sont celles qui sont bien implantées dans leur milieu, partie prenante de ses enjeux, ventilée par les forces vives à l'œuvre et capables d'offrir des ressourcements spirituels pertinents. Il y a au centre-ville de Montréal des paroisses, des engagés sociaux chrétiens à l'œuvre dans le milieu marqué de plusieurs types de pauvreté, qui interpellent les biens nantis qui travaillent dans les riches tours du même milieu urbain et qui retournent résider dans leurs banlieues cossues et tranquilles. Pour ces engagés, la démocratisation dans l'Église comme dans la société fait partie de leur mission.

Ce qui fait la différence entre une masse et un peuple, c'est que celui-ci est composé de sujets interprètes et acteurs. Cela vaut pour le Peuple de Dieu. Il s'agit beaucoup plus que de la «pertinence contextuelle de l'action apostolique» et de la «mission dans un espace démo-

cratique», il s'agit de **requêtes internes à la mission évangélique elle-même** qui visent des chrétiens adultes dans leur Église comme dans la société.

Dans la foulée, on pourrait bientôt se retrouver avec deux classes fondamentales: celle des héritiers d'une certaine prospérité récente et les non héritiers. La génération des prospères est généreuse pour ses enfants et petits-enfants, mais qu'en est-il des enfants des autres? L'enjeu a une portée évangélique évidente. Une Église, qui sait débattre en son sein et dans la société de tels problèmes, aura moins besoin de grands rassemblements religieux triomphalistes pour la rendre visible et témoigner de sa mission et du Christ lui-même.

Le cardinal Congar disait jadis que le bon sens est aussi un critère important de discernement spirituel. Si, dans le monde ecclésiastique, on n'est pas capable de se rendre compte que la culture et la pratique démocratiques peuvent être un facteur important de responsabilisation individuelle et collective de la foi comme de la condition citoyenne, les chrétiens continueront de désertir l'Église, d'être des consommateurs de services pastoraux sans véritable appartenance ecclésiale, sans implication personnelle.

quel avenir?

Si on me permet ici une note personnelle, je dirai qu'après 45 ans de ministère presbytéral aussi bien dans la cité séculière qu'en paroisse, j'ai peine à réprimer ma colère devant certaines gnosés magistérielles et théologiques qu'aucun adulte sensé ne saurait accepter, surtout quand, sur des questions qu'il juge cruciales, on lui enjoint de se taire et d'obéir inconditionnellement. Et si on lui dit en plus qu'il doit être un citoyen démocrate, mais que cela ne vaut pas dans sa condition de membre de l'Église, cet adulte laïc ne peut que désespérer d'une telle pérennité du système clérical de l'Église catholique. Est-il encore possible dans le cadre magistériel actuel de dire pareilles choses de sens commun qui engagent la crédibilité de l'Église dans nos sociétés modernes démocratiques? Une institution qui étouffe les débats de fond et la moindre dissidence s'étrangle elle-même.

Mais comment ne pas reconnaître que, dans notre Église multimillénaire surcodée dans toutes ses dimensions, l'Esprit du Christ ne cesse de susciter la liberté des fils et des filles de Dieu, comme si le Royaume s'in-

géniait à passer entre les mailles de tous nos systèmes, y compris religieux, dans lesquels nous aimerions bien le contenir et nous l'approprier.

Un des paradoxes les plus fascinants de l'Église catholique est sa condition concrète de peuple de Dieu, avec son humus « populaire ». Je ne suis pas sûr que, nous clercs, nous ayons pris la mesure de ce que nous disons aux chrétiens : « Vous êtes l'Église » ... dans le monde déjà habité, travaillé par l'Esprit du Royaume. Le cardinal Congar disait : « Le monde, c'est la santé de l'Église ». Intégrer dans nos missions, dans nos pastorales, l'aspiration démocratique contemporaine libératrice, n'est-ce pas rejoindre et assumer ce signe des temps et de l'Esprit à l'œuvre dans le monde comme dans la grande Église et nos Églises locales ?

Bien des chrétiens ont fait le passage d'une foi obligée à une foi plus libre qui appelle une foi plus responsable. Celle-ci, à son tour, appelle un véritable statut individuel et communautaire d'interprète et d'acteur dans l'Église. La médiation démocratique en est une parmi d'autres, mais combien importante dans notre conscience contemporaine. Même le Magistère y gagnerait au chapitre de la qualité de ses interlocuteurs et de ses collaborateurs. L'Alliance entre Dieu et son peuple y trouverait un ancrage aussi concret que fécond. Il n'y a d'Alliance que de sujet à sujet !

Jacques Grand'Maison

*Université de Montréal
Pavil. 5255 Decelles – Local 7091
Montréal H3C 3J7
Canada*

LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES DE BASE

AU BRÉSIL

par Faustino L. Teixeira

Brésilien, Faustino Teixeira est docteur en théologie avec une thèse sur « La foi dans la vie - Étude théologico-pastorale sur l'expérience des Communautés Ecclésiales de Base au Brésil » (P.U.G., Rome 1985). Actuellement, il est coordinateur du cours de maîtrise en Science des Religions à l'Université Fédérale de Juiz de Fora.

L'histoire des CEB¹, malgré des tentatives de « reprise en main » de la part de l'autorité ecclésiastique, met clairement en évidence l'effort des « plus pauvres » pour participer à la vie de la cité et la revendication de plus en plus forte des laïcs, principalement des afro-américains et des femmes pour que soit reconnue leur place dans la vie des communautés chrétiennes.

L'expérience des Communautés Ecclésiales de Base (CEB) constitue une contribution originale et importante de l'Église latino-américaine à la vie de l'Église universelle. Quand, à la fin du Synode sur l'évangélisation du monde d'aujourd'hui (1974), Paul VI parle des CEB comme *d'un espoir pour toute l'Église*, il est certainement convaincu de leur valeur en tant que lieu privilégié d'évangélisation². Cette reconnaissance a été partagée par des secteurs significatifs de la réflexion théologique contemporaine qui y voient « un des événements les plus marquants de l'évolution actuelle des structures de l'Église » (M.D. Chenu)³ ou « un signe prometteur de la réforme de l'Église et de la société » (J. Moltmann)⁴. À cette époque, les CEB étaient dans leur phase de rayonnement créatif au Brésil. Dans la foulée du renouveau suscité par Vatican II (1962-1965) et grâce à l'impulsion donnée par la conférence de Medellin (1968), les CEB se sont affirmées comme **une nouvelle**

manière d'être Église, caractérisée surtout par une option courageuse pour les pauvres et pour la libération intégrale.

LES RENCONTRES « INTERECCLÉSIALES »

Au moment où elles ont surgi dans le paysage ecclésial, il y a plus de trois décennies, les CEB apparaissaient comme une petite « fleur sans défense »⁵. Puis vint le temps de leur affirmation dynamique dans les années 70. C'est de cette époque que datent *les Rencontres Interecclésiales de CEB* qui visaient une meilleure coordination de ces communautés dispersées un peu partout au Brésil. Les rencontres « *sont nées du désir de partager les expériences, la vie, les réflexions des communautés de base elles-mêmes ou à leur propos* »⁶. Leur importance a été reconnue par la Conférence des évêques du Brésil dans un document publié par son Conseil permanent en novembre 1982. Elles constituent, au dire des évêques, « *un facteur hautement positif qui dynamise, approfondit et soutient les communautés et qui témoigne devant toute l'Église de leur vitalité et de leur vie évangélique* »⁷.

Le nombre des participants aux Interecclésiales ne fit que croître. Ils n'étaient que 170 aux deux premières, en 1975 et en 1976. Ils étaient plus de 2 300 lors de la VII^e Interecclésiale de Santa Maria (RS) en septembre 1992. En même temps, les Rencontres elles-mêmes se transformaient, passant d'une dynamique plutôt axée sur la réflexion à une dynamique de célébration, surtout à partir de la VI^e (Trinidad, GO).

Les *Interecclésiales* offrent un espace privilégié de partage d'expériences et de réflexions, mais elles constituent aussi un moment important de ressourcement et d'animation pour les CEB. « Là où elles surgis-

1/ La deuxième partie de cette étude sera publiée dans le prochain numéro de Spiritus.

2/ PAULO VI, *Discurso de encerramento do Sinodo dos Bispos*. REB, 34 (136): 945, 1974.

3/ CHENU Marie-Dominique, *Um renascimento: teólogos do terceiro mundo*. Concilium, 164, 34, 1981.

4/ MOLTSMANN Jürgen, *Dalla teologia politica all'etica politica*. Il Regno, 10 (507): 207, 1984.

5/ Le père Carlos Mesters fut le premier à utiliser cette expression en parlant des CEB.

6/ LIBÂNIO Joao Batista, *Finalidade e significado dos Intereclesiais*. In CNBB, *Dialogo CNBB-CEBS*. Brasilia, 1995, p. 31.

7/ CNBB, *As comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil*. Sao Paulo, Paulinas, 1982, n° 85 (Documentos da CNBB, 25).

sent, petites et fragiles, elles peuvent se sentir isolées et se décourager. Les Intereclésiales, grâce à l'information, à la radio et aux vidéos, révèlent aux participants et à de nombreuses CEB qu'elles forment un immense réseau de communautés et sont étroitement unies. Cette découverte les anime et affermit leur identité, leur donne de l'espoir et soutient leur enthousiasme. En termes de sociologie, il s'agit d'une structure d'appui, d'une 'boîte de vitesse' qui dynamise la conscience de l'ecclésialité des petites communautés»⁸.

D'une certaine manière, les *Intereclésiales* révèlent «en majeur» ce qui se passe «en mineur» dans les CEB. Il est vrai cependant, comme l'affirme Luiz Alberto Gomez de Souza, que l'atmosphère des Intereclésiales ne reproduit pas simplement le vécu quotidien des CEB, leur travail humble et concret soumis à des contraintes tant internes qu'extérieures. *L'Intereclésiale* est surtout une grande explosion enthousiasmante de joie, de foi et d'espérance, une grande célébration. Les *Intereclésiales* reflètent ainsi un des traits caractéristiques des CEB, leurs moments forts de fête. Mais elles vivent aussi au jour le jour, proches des réalités complexes, difficiles ou pénibles des quartiers populaires.

LES INTERPELLATIONS DANS LES ANNÉES 70

Les années 70 furent celles de la grande effervescence des CEB, du dynamisme, de l'articulation dialectique entre foi et vie, de la créativité biblique et liturgique, des prises de position publiques. *La situation politique au Brésil à cette époque a été marquée par la transition d'un autoritarisme absolu à une ouverture progressive et contrôlée.* Il faut cependant signaler une vague de répressions au cours des premières années de la décennie, années pendant lesquelles l'Église catholique se situe à la pointe de la critique du régime militaire. Elle traçait ainsi la voie de l'ouverture post-conciliaire, encourageant les initiatives novatrices des Églises locales et **les pratiques témoignant d'un Évangile libérateur.** En Amérique Latine, les mots d'ordre de la Conférence de Medellin de 1968 devenaient réalité.

8/ LIBÂNIO J.B., *Finalidade e significado dos Intereclesiais.* op. cit. p. 31.

Pendant les années difficiles de la répression politique, l'épiscopat brésilien a suivi en grande partie la route tracée par les CEB et développé les mêmes thèmes. Cette syntonie de perspectives révélait l'engagement réel de la Conférence épiscopale dans l'évangélisation libératrice et l'option pour les pauvres. Pendant les années sombres d'une politique oppressive, «les CEB furent le point d'appui principal des déclarations de la hiérarchie». Quand une politique d'ouverture commença à s'affirmer, «c'est dans les CEB que furent mis en œuvre les documents de la hiérarchie» qui adoptait une position plus ferme face aux grands problèmes du pays⁹.

Trois Rencontres Intereclésiiales eurent lieu dans les années 70. La première, à Vitoria (ES) en janvier 1975, a développé le thème : *une Église qui naît du peuple par l'Esprit de Dieu*. La seconde, également à Vitoria en 1976, a développé le thème : *l'Église, peuple en marche*. La troisième, à Joao Pessoa (Paraiba) en juillet 1978, prit pour thème : *l'Église, peuple qui se libère*.

LES INTERECLÉSIALES DANS LES ANNÉES 80

nouveaux modes de présence et de participation dans la société civile

Au cours des années 80, les CEB furent progressivement confrontées à une nouvelle conjoncture tant au plan politique qu'ecclésial. Une politique de transition ou d'ouverture a favorisé l'apparition *de nouveaux modes de présence et de participation dans la société civile*. Les années 1978-1985 sont caractérisées au Brésil par un remarquable développement du mouvement populaire qui exprime les tendances nouvelles et profondes de la société brésilienne et l'affaiblissement du système politique institutionnel.

La question de l'identité des CEB face à cette nouvelle conjoncture fera l'objet de nombreuses réflexions. Certains estiment que, dans un climat d'ouverture politique, les objectifs des CEB deviennent moins pertinents.

9/ QUEIROZ Dom Celso, *O papel da Conferência Nacional dos Bispos no Brasil*. In Instituto Nacional de Pastoral (Org.), *Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70*. Petropolis, Vozes, 1994, p. 41. Dom Celso

attire l'attention sur la convergence des thèmes abordés par les premières Intereclésiiales avec ceux des Assemblées générales de la CNBB. Ibidem, pp. 40-41.

D'autres pensent, au contraire, qu'il leur faut renouveler leurs forces afin d'assurer leur contribution spécifique, surtout dans le domaine religieux. En réalité, le dynamisme manifesté par les CEB dans les luttes pour la libération n'a rien perdu de sa vigueur en cette période de transition politique, mais les situations nouvelles auxquelles elles sont confrontées exige **un élargissement et un approfondissement de la réflexion politique**, comme on le verra lors de l'analyse des Interecclesiales suivantes.

un recentrement dans l'Église

La conjoncture ecclésiale internationale subit également des changements qui eurent des répercussions au Brésil. Dès le début du pontificat de Jean-Paul II (1978), on perçoit une tendance très nette à l'affirmation d'une nouvelle identité catholique caractérisée par la recherche d'un nouvel équilibre ecclésial. On s'oriente de fait vers une « *reprise en main* » de la situation dans une Église secouée par le climat d'ouverture voulu par le Concile. On parle de « *retour à la grande discipline de l'Église* »¹⁰. Ce reflux néoconservateur qualifié de « *période d'enlissement de l'Église* »¹¹ sera défavorable à la dynamique créative des CEB. Les secteurs conservateurs de l'épiscopat national n'avaient guère éprouvé de sympathie pour elles, et elles seront dorénavant comptées parmi les initiatives à remettre en question.

De manière paradoxale, alors qu'au niveau politique on constate une ouverture et que la pression exercée sur la société civile et sur l'Église se relâche, la conjoncture ecclésiale subit les conséquences négatives d'un reflux sensible. En passant des années 70 aux années 80, on passe également « *de la stimulation et de l'appui à la remise en question et aux ingérences* ». À la même époque, on cherche à organiser et renforcer l'opposition intérieure aux lignes de travail de la Conférence épiscopale (CNBB)¹².

une persécution larvée

Au cours des années 80, la CNBB¹³ a gardé une attitude prophétique en soutenant de manière décisive une Église engagée dans les luttes. Elle a

10/ LIBÂNIO Joao Batista, *A volta à grande disciplina*. Sao paulo, Loyola, 1983.

11/ ISER-Assessoria, *Estação de seca na Igreja*. Rio de Janeiro, ISER, 1990 (Comunicações do Iser, 39).

12/ BEOZZO José Oscar, *A Igreja do Brasil:*

de Joao XXIII a Joao Paulo II – de Medellin a Santo Domingo. Petropolis, Vozes, 1994, p. 213.

13/ Conférence Nationale des Evêques du Brésil.

toujours considéré comme une de ses priorités l'appui accordé aux CEB, alors même qu'elles faisaient l'objet, tout comme la théologie de la libération, de critiques sévères de la part de certains secteurs de l'Église, des classes dominantes et des médias. Cet appui s'exprime de manière explicite dans un important document, toujours d'actualité, publié en 1982 par le Conseil permanent de la CNBB: «*Les communautés ecclésiales de base dans l'Église du Brésil*». Dans la dernière partie de ce document, les évêques manifestent leurs préoccupations devant les attaques et les incompréhensions dont souffrent les communautés de la part d'institutions ou de groupes extra-ecclésiaux. Ce qu'on rejette, disent les évêques, ce ne sont pas les CEB elles-mêmes mais «*tout un processus d'évangélisation marqué par la critique prophétique des injustices et engagé dans l'édification d'une société plus fraternelle*». Elles inquiètent parce qu'elles rendent visible l'engagement de l'Église avec les pauvres et parce que, de par leur nature même et leurs pratiques, «*elles dénoncent l'injustice sociale qui prive les pauvres de leur dignité et de leur voix*».

Cette même CNBB qui, au cours des années 80, témoigne courageusement d'une Église prenant le parti des pauvres, deviendra méfiante dans la mesure où le gouvernement de l'Église va promouvoir la centralisation et l'uniformité, surtout dans la seconde moitié de la décennie quand on assimilera les positions de cet organisme à celles de la théologie de la libération. La CNBB «*sera systématiquement ignorée dans la mise en chantier des questions importantes qui touchent la vie de l'Église*»¹⁴.

Quatre Interecclésiales furent organisées au cours de la décennie. En 1981, à Sao Paulo, la IV^e Interecclésiale prit pour thème: *l'Église, peuple opprimé qui s'organise en vue de sa libération*. En 1983, à Canindé (Ceara), on développa le thème: *les CEB, peuple uni, germe d'une société nouvelle*. En 1986, à Trinidad (GO), on choisit pour thème: *les CEB, peuple de Dieu en quête de la terre promise*. Et, à la fin de la décennie, le thème de la VII^e Interecclésiale qui se tint à Duque de Caxias (RJ) fut: *les CEB, peuple de Dieu dans une Amérique Latine en route vers sa libération*.

14/ QUEIROS Dom Celso, *Igreja no Brasil – anos 80: evolução da CNBB, documentos e posições*. Rio de Janeiro, INP, 1995, p. 4 Mimeo.

LES INTERECCLÉSIALES DANS LES ANNÉES 90

le développement du néolibéralisme

Le début des années 90 a été marqué au niveau mondial par de grands changements socio-politiques et économiques. Un des événements dont l'impact a été considérable fut l'écroulement du communisme dans les pays de l'Est européen (1989) qui préluda à la chute du régime en Union Soviétique (1991). Dans l'espace ouvert par cette crise, on assiste au développement et au *renforcement de l'idéologie néo-libérale* qui s'affirmait dans les régions de capitalisme avancé, surtout en Europe et en Amérique du Nord, caractérisée essentiellement par un anticommunisme intransigeant. Si, autrefois, la crainte de la menace socialiste poussait le capitalisme à se préoccuper de démocratie politique en assurant bien-être et sécurité sociale, la ruine du socialisme historique le libéra de ce frein au niveau mondial et lui permit d'imposer dorénavant l'idéologie néo-libérale dans un contexte de globalisation. Au Brésil, le modèle néo-libéral fut adopté à partir du gouvernement Collor (1990) et il se révéla de plus en plus vigoureux.

L'hégémonie du néolibéralisme au Brésil entraîna la dérégulation de l'économie, donnant libre cours à la circulation des capitaux; elle offrit un espace au capital privé grâce aux nombreuses privatisations et provoqua la diminution des investissements publics dans le domaine social pour alléger le déficit budgétaire. Les secteurs populaires furent les premiers à en subir les conséquences: accès de plus en plus limité aux biens de consommation, perte des droits sociaux, inégalités croissantes, chômage. En un mot, aggravation de l'exclusion sociale.

les répercussions sur les CEB

La crise de la pensée marxiste et le démantèlement du socialisme historique à la fin des années 80 désorientent sans aucun doute l'imaginaire politique des secteurs populaires engagés dans des projets de libération. Les possibilités de se penser comme une société alternative au capitalisme sont bloquées et un climat de désenchantement et de doute s'installe. Le mouvement populaire, et également les CEB, se voient privés «d'un des contenus réels qui portait son utopie»¹⁵. Dans les CEB, cette

15/ STEIL Carlos, in LESBAUPIN IVO et alii, *Para entender a conjuntura atual*, Petropolis, Vozes, 1996, p. 44.

expérience est vécue comme **une crise de l'idée d'une nouvelle société**. Paradoxalement cependant, et peut-être en raison du contrepoids offert par une vision utopique du Royaume de Dieu, un désir reste vivant, bien que de manière diffuse, celui d'une société autre et libre ou, mieux encore, celui d'une vie nouvelle et d'un monde différent¹⁶.

un projet catholique centralisateur

Quant à la conjoncture ecclésiale catholique, les années 90 sont marquées par la continuité au niveau de la recherche d'un « *nouvel équilibre ecclésial* », projet qui s'articule dorénavant avec celui d'une *nouvelle évangélisation*. L'appui aux projets de participation des CEB est contrarié par la dynamique du projet centralisateur qui domine l'institution catholique. La force du projet de centralisation conservatrice se révèle surtout dans sa dynamique interne aussi bien au niveau de l'Église universelle qu'à celui des Églises locales. On assiste à une véritable « *décélération* » de tous les projets de participation et de libération. Une analyse cohérente de la conjoncture ecclésiale ne peut cependant se limiter à l'itinéraire des sphères institutionnelles. De ce point de vue, de fait, l'horizon est plutôt sombre. Mais une autre dimension de la réalité manifeste *l'immense vitalité de l'Église du Brésil*, en particulier des CEB qui se développent et se consolident, toujours prêtes à répondre aux nouveaux défis et aux signes des temps.

l'émergence du thème de l'inculturation

Deux Interecclésiales eurent lieu au cours des années 90. La VIII^e se tint à Santa maria (Rio grande do Sul) en septembre 1992 et prit pour thème: *Cultures opprimées et évangélisation en Amérique Latine*. Lors de cette Rencontre, on traita pour la première fois de manière explicite du problème de l'inculturation. L'étude de ce thème eut de profondes répercussions au niveau de la vie des communautés et à celui de leurs relations avec l'Église universelle. Si, autrefois, dans les années 70 et au début des années 80, le thème « *Foi et politique* » avait déjà provoqué des tensions et un certain malaise, *la question de l'inculturation eut un impact encore plus explosif*. S'engager dans une réflexion qui

16/ Clodovis BOFF a bien discerné ce besoin d'une nouvelle utopie dans les CEB. Cf. BOFF C., *Comunidades eclesiais de base e culturas*, in TEIXEIRA F. et alii. *CEBS: cidadania e modernidade; uma ana-*

lise critica. Sao Paulo, Paulinas, 1993, p. 86. Voir aussi LESBAUPIN IVO, *As comunidades de base e a transformação social*. In Varios. *As comunidades de base em questao*, op. cit. p. 74.

porte sur des problèmes culturels, en particulier s'il s'agit de culture religieuse, c'est mettre en œuvre des énergies inconnues ou latentes. Il s'agit d'un thème qui touche les personnes au cœur même de leur existence, suscite des émotions fortes et soulève de façon très vive *la question de l'autoritarisme dans la vie de l'Église*.

Les participants à l'Interecclésiale se répartirent entre cinq ateliers qui s'occupèrent chacun d'une question particulière se référant au thème général: la population indienne, les noirs, les migrants, les travailleurs, les femmes. Cette expérience novatrice *d'évangélisation à partir des populations et des cultures opprimées* n'a pas été vécue sans difficultés ni tensions. Comme le déclare le document final: «Tout ce qui est neuf naît dans la douleur de l'enfantement mais suscite une joie profonde».

C'est surtout dans *le groupe des noirs* et dans *celui des femmes* que surgirent les revendications les plus exigeantes. Le thème de l'inculturation créa les conditions nécessaires à l'affirmation vigoureuse du droit de participation et de vie des noirs et des femmes, et de leur citoyenneté dans l'espace ecclésial. Lors des Rencontres précédentes, leur présence devenait surtout visible au moment des célébrations; cette fois, leur droit à la citoyenneté fut souligné avec force et revendiqué avec fermeté.

les Afro-américains

Les noirs revendiquèrent leur place spécifique en proposant un visage nouveau de l'Église qui impliquait le respect des différences culturelles et un espace légitime leur permettant d'exprimer leur foi d'une manière qui leur soit propre. Ils soulignèrent la nécessité d'un élargissement de la réflexion œcuménique dans les CEB et l'ouverture aux problèmes macro-œcuméniques¹⁷. Ils déclarèrent qu'on ne peut parler d'œcuménisme en pastorale populaire sans faire référence aux religions afro-brésiliennes.

Un événement imprévu suscita de l'embarras et un certain malaise parmi les participants. Au moment d'introduire auprès du public les évêques et les pasteurs masculins ou féminins présents, on ne jugea pas opportun d'inviter le «pajé» et les «babalorixas» présents à monter sur le podium en qualité de «pasteur» de leur religion. La raison de cette décision était

17/ La VIII^e Interecclésiale soulevait par anticipation la question du macro-œcuménisme qui surgira comme un des aspects importants du cheminement latino-améri-

cain au cours de l'Assemblée du Peuple de Dieu à Quito, en Équateur, après la Rencontre de Santa Maria.

qu'il s'agissait d'une rencontre catholique, bien qu'ouverte à l'œcuménisme. Cette situation provoqua une manifestation inhabituelle de protestation de la part du «pajé» et d'un «babalorixa» qui montèrent sur l'estrade et s'emparèrent du micro pour protester contre la discrimination dont ils étaient l'objet. L'incident fut interprété de diverses manières par les évêques et les organisateurs présents et divisa l'opinion.

participation des femmes

L'affirmation de *la citoyenneté ecclésiale des femmes* fut également très expressive et très nette à Santa Maria. On connaît le rôle fondamental de la femme dans la vie quotidienne des CEB au Brésil¹⁸. Les femmes en sont les forces vives, les animent et en assurent le leadership. Elles constituaient 48,3% du nombre de participants à l'Intereclésiale, toujours à la pointe des débats dans les ateliers ou en assemblée plénière. Elles ont marqué le document final du *nouveau féminisme vécu dans les CEB*. Elles soulignent l'importance de la reconnaissance de leur place dans l'Église, en égalité de conditions, et de leur droit de participation à tous les niveaux de pouvoir et de décision. Elles insistent également sur le respect de leur identité féminine, le droit de lutter pour l'autovalorisation de leur propre corps, redécouvrant leur sexualité et renouvelant les relations homme-femme.

Dans un texte qui a fait difficulté, les femmes affirment: «Nous voulons être reconnues dans les ministères que nous exerçons déjà. Il faut, en outre, que nous nous engagions dans la conquête non seulement des assemblées et des tribunes, mais aussi des autels et des pupitres. C'est en agissant qu'on apprend! Ce qui n'est pas officiel le devient par la pratique.»¹⁹

Teixeira Faustino L.

*Rua Antonio Carlos Pereira, 328
Condominio Tiguera
36071-120 Juiz de Fora-MG
Brésil*

18/ Voir ADRIANCE Madeleine Cousineau, *Terra prometida, As comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais*. Sao Paulo, Paulinas, 1996, pp. 215-236.

19/ Lucia Ribeiro, l'une des intervenantes à la VIII^e Intereclésiale, a publié une recherche intéressante intitulée: *Entre (in)certitudes et contradictions: les pratiques reproductives chez les femmes dans les communautés de*

base de l'Église catholique. Le cas de Nova Iguaçu. Dans cette étude publiée par l'ISER (1995), l'auteur montre comment les femmes de ces communautés revendiquent leurs droits sur leur propre corps et la maîtrise de leurs choix affectifs, tout en cherchant à vivre leur pratique sexuelle et reproductive dans le cadre de la famille et en souhaitant établir des relations stables.

DÉMOCRATIE ET ÉTHIQUE POLITIQUE

EN AFRIQUE

par Raymond Goudjo

Prêtre béninois, Bernard Raymond Goudjo est titulaire d'un doctorat de la faculté de théologie de Trêves avec une thèse sur: « La liberté en Démocratie. L'éthique sociale et la réalité politique en Afrique ». Responsable de la Commission Justice et Paix du diocèse de Cotonou, il est directeur de l'Institut des Artisans de Justice et Paix.

Dans l'introduction à sa thèse, qu'il nous a autorisé à reproduire ici, Bernard Goudjo plaide pour un retour à une éthique qui soit l'âme de tout système politique. Monopartisme et multipartisme en ont pareillement un urgent besoin.

L'APORIE DE LA LIBERTÉ EN DÉMOCRATIE

L'histoire contemporaine enseigne que tout État moderne qui se respecte doit être démocratique et jaloux de protéger les libertés individuelles. Elle semble ainsi conclure que la démocratie est la seule forme possible de gouvernement exprimant parfaitement la dignité et les droits de la personne humaine.¹ Mais de nombreux indicateurs montrent que la conception moderne de la démocratie, prise trop facilement comme synonyme de la liberté, contient des brèches multiples, dont la plus béante est la déresponsabilisation libertaire. Dans un État légaliste où les stipulations de lois sont prises pour des valeurs éthiques, où la moralité n'a de sens que parce que constitutionnelle (moralement rien n'est vraiment exigé de l'individu à part l'obéissance aux lois), la personne humaine en vient à amalgamer loi, justice et moralité. Dans cette confusion, elle peut dériver dangereusement et s'installer progressivement dans une immoralité grandissante.

Les puissances occidentales ne réussissent plus, par exemple, à cacher un malaise social qui grandit au fur et à mesure que les individualismes libertaires s'accroissent, que les responsabilités personnelles s'étiolent et que la notion de démocratie frise la démission du devoir moral et social des individus sous le couvert de l'État-providence. Le pouvoir étatique espère compenser un déficit éthique qui manque à l'éducation fondamentale des citoyens par la stipulation grandissante de nouvelles lois. Rien ne remplace les valeurs normatives qui structurent la personne humaine et qui lui permettent de s'exprimer à travers ses choix moralement réfléchis.

un amalgame aux conséquences dangereuses

La notion de démocratie, prise en opposition à monarchisme et à aristocratie considérées généralement comme des concepts privatifs de liberté, expose la personne humaine à un dilemme primordial. *En amalgamant liberté et démocratie, l'homme moderne s'empêtre dans la confusion des concepts.* L'élément de valorisation est confondue avec la valeur, et il en dérive que la liberté est un absolu que rien ne doit freiner et limiter. Asservi ainsi par une liberté qui en principe devrait l'épanouir humainement, l'homme moderne adopte une morale hédoniste: *l'immédiatement profitable*, le bien pour soi, et l'enfermement dans un individualisme morbide. S'il est aberrant d'admettre des enfants sans géniteur, il est impossible de considérer la personne humaine sans valeurs essentielles qui la charpentent et la solidifient dans une dépendance totale et réciproque à autrui. «*Sans autrui je ne suis rien.*»²

La démocratie moderne a manqué de prendre le chemin de l'homme total en s'arc-boutant exclusivement sur la liberté individuelle. Si elle

1/ Cette conception uniformiste est combattue actuellement par plusieurs penseurs, qui y voient transparaître un diktat du modèle occidental sur les autres nations. L'un des plus récents pourfendeurs d'une conception de la démocratie comprise confusément comme synonyme des droits de l'homme est Böckenförde. La démocratie ne conditionne pas le respect des droits fondamentaux de l'homme, mais elle y prend plutôt racine. C'est en fonction des valeurs humaines essentielles que la démocratie

comme forme de gouvernement se conçoit. Elle n'est donc pas la panacée incontournable; toute autre forme de gouvernement qui prend appui sur les droits fondamentaux de la personne humaine est digne. BöCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Das unwahrscheinliche Wollen. Demokratie, notwendige Forderung der Menschenrechte?* In: faz, n° 102, 2. Mai 1996.
2/ Varillon François: *Joie de croire, joie de vivre.* Paris, 1981, p.120.

apparaît quand même comme la forme de gouvernement qui répond aujourd'hui le mieux aux questions sociales, *elle a besoin d'être revitalisée en intégrant en son concept toutes les valeurs fondamentales à la dignité de l'homme*. C'est à cette condition qu'elle pourra prétendre au modèle de gouvernement juste et équitable pour le bien des sociétés étatiques. L'Afrique qui voit souffler sur son sol un vent de démocratie ne pourra se permettre d'ignorer les valeurs humaines et sociales fondamentales, à moins qu'elle ne veuille s'essouffler et périr dans le labyrinthe d'une démocratie occidentale qui semble nier l'homme total.

VUES PESSIMISTES SUR LA DÉMOCRATIE EN AFRIQUE

Des « experts africanistes » ne cessent de prédire à l'Afrique un sombre avenir. L'actualité ne permet pas de les contredire : ici guerres fratricides, là épidémies virales ou bacillaires endémiques dues à l'insalubrité croissante, par ici destruction accélérée des réserves naturelles favorisée par une démographie galopante et une misère alarmante, par là régimes totalitaires à variante militariste, fondamentaliste, ethnocentriste et terroriste. Partout, sauf en Afrique du Sud, l'économie est plus ou moins au point zéro. Et sans « une économie du don » pratiquée sous les termes d'assistance publique des Organisations non gouvernementales (ONG), de la coopération internationale, de l'aide au développement, des miettes octroyées de mauvaise grâce par l'Occident, l'Afrique aurait depuis longtemps agonisé. Ce pessimisme morbide semble invincible et incontournable. La démocratie ne peut fonctionner sans une marche économique continue et sûre vers un bien-être réel. *Sans économie viable, pas d'indépendance, donc pas de liberté*, et la prétention démocratique est à remiser au grenier pour très longtemps.

unipartisme ou multipartisme ?

Le Président français Jacques Chirac, alors maire de Paris en visite en Côte d'Ivoire, s'est fait l'écho d'une telle approche pessimiste en fustigeant la quête du multipartisme voulu par des millions d'Africains. Il faisait comprendre sans détour que les pays en voie de développement, pour mieux dire : vivant de la générosité française, ne devraient pas s'engager dans une démocratie multipartite. *« Pour les pays en voie de développement le multipartisme est une erreur politique [...] Le multipartisme n'est pas lié à la démocratie et il y a des pays africains parfaitement démo-*

cratiques comme la Côte d'Ivoire qui sont des pays à parti unique et où la démocratie s'exerce au sein de ces partis uniques.»³

Des pays comme la Côte d'Ivoire, le Gabon, le Togo et le Congo Démocratique (ex-Zaïre), pour ne citer que ceux-là, fidèles amis et alliés de la France gaulliste et soutiens extérieurs de la droite française, ne devraient pas disparaître du jour au lendemain. La démocratie à la fois unipartiste et totalitaire de ces pays tolérait et favorisait le statu quo des termes de la *coopération française*. Jacques Chirac adule la démocratie *unipartisane* prônée par ces pays qui font la part belle à «*l'ex mère-patrie*». Les citoyens africains, privés d'expression réelle, n'auront qu'à se résoudre à manger un pain qui leur serait continuellement *octroyé* au rythme de l'obéissance scolaire voulue par le maître d'école. Peu importe le nom que portent ces organismes internationaux d'aide, le Fonds monétaire international (FMI) ou le Club de Paris, etc., les ex-colonies doivent toujours demeurer tributaires de l'ex-mère patrie.

le chemin ardu de la liberté

Les propos chiraquiens, malgré leur apparence choquante, méritent aussi une approche positive. Dès le début des indépendances, l'Afrique s'est montrée bien incapable de gérer sa liberté officiellement recouvrée. Moins de trois ans après l'*octroi* des indépendances consenties par la France et la Grande Bretagne à leurs colonies africaines respectives, les turbulences des coups d'État et des révoltes sociales, à saveur ethnocentriste, font leur apparition et montrent une bien mauvaise gestion d'une démocratie qui se voulait pluraliste et libre. Chacun des pays africains s'est résolument et obstinément tourné vers le parti unique pour favoriser une intégration nationale et un développement économique qui tardaient, tant les libertés mal gérées généraient des conflits graves. Pour arrêter une hémorragie, nos *charlatans politiques* ont tout simplement décidé d'ignorer ou de juguler le battement du cœur.

Comme toujours, des mots savants firent leur apparition pour montrer que l'Afrique indépendante est restée fidèle à son option politique et démocratique des premiers jours. On parla volontiers alors de *démocratie nationale*, une charlatanerie qui se voulait être au-dessus des querelles partisans et recevait

3/ Dumont René: *Démocratie pour l'Afrique*. Paris, 1991, p. 13. C'était le 23 février 1990, une interview donnée à Radio France Internationale. Ce fut l'émoi au Bénin qui était en pleine conférence nationale. Chirac dut nuancer ses propos, quand trois jours

plus tard il visita le Bénin, en notifiant que le Bénin était plus apte que le Gabon, par exemple, au multipartisme. On voit en cette prise de position de Chirac une tactique purement politique.

sans faille le « nihil obstat » d'une masse populaire crédule. On développa aussi le terme de *démocratie africaine*, autre synonyme, qui tient à ignorer les clivages politiques pour se consacrer énergiquement à la construction d'une nation authentiquement africaine. Enfin l'*authenticité africaine* était censée pouvoir mieux et plus vite construire la démocratie dans le système de gouvernement unipartiste. Dès cet instant, si l'Afrique noire était *mal partie* déjà avant les indépendances, selon les propos de René Dumont, elle s'assurait à présent des crises cardiaques fréquentes et le risque d'une paralysie du cœur.

LE SURSAUT DE SURVIE: UN AVENIR POSSIBLE

Il n'est pas d'être humain qui se laisse mourir sans un sursaut ultime pour se raccrocher à la vie. L'Afrique mène ce combat depuis presque une décennie. Elle ne veut ni se voir mourir par sa propre faute, ni être sacrifiée sur l'autel de l'incapacité génétique et voir à son chevet l'Occident l'accompagner dans son agonie politique, économique et sociale. La course ou mieux encore le regain pour une démocratie multipartiste s'accroît. Transition démocratique pluraliste ici, accommodage politique associant du vieux et du neuf là, drames humains meurtriers et affreux par-ci, abolition de l'apartheid et indépendance par-là. Jean-Paul II dit bien que l'Afrique et toutes les régions du monde ne doivent pas s'enliser dans un désespoir et un pessimisme impossibles à justifier quant à leur devenir.⁴

Des lendemains meilleurs attendent sûrement l'Afrique qui doit avant tout *se former à l'auto-éducation*. Le malade qui se relève après une longue hémiplégie, doit passer par une rééducation longue et suivie où il lui sera demandé une participation volontaire, en dépit des douleurs qu'il en coûte, pour retrouver sa motricité. Le choix d'une démocratie pluripartiste ne peut être, et ne sera pas, la solution magique pour une Afrique qui veut se relever. Au-delà des velléités, *l'Afrique doit accepter de passer par une politique draconienne où elle s'emploiera à mettre au service des personnes une liberté créatrice de valeurs sociales justes*. La solution multipartiste implique un dialogue, certes conflictuel mais aussi consensuel et constructif. Ici le symbole de la jarre percée du roi Ghézo d'Abomey, qui invitait chacun de ses sujets à venir la boucher de son doigt afin qu'elle redevienne récipient, se charge de sens. La participation active de l'Africain au destin de son continent ne se fera pas contre sa liberté mais avec et pour sa liberté.

4/ Cf. Jean-Paul II: *Ecclesia in Africa*, n° 14.

le dynamisme d'une marche

La liberté est dynamique dans la mesure où elle s'ouvre à autre que soi-même pour recevoir et créer. L'Afrique, particulièrement l'Afrique subtropicale, est historiquement passée d'un repli naturel sur elle-même à une rencontre brutale avec les autres, depuis les premiers commerçants et esclavagistes musulmans au VII^e siècle jusqu'au joug colonial et néo-colonial, aux portes du XXI^e siècle. Échaudée par son contact brutal avec le monde extérieur, l'Afrique a développé, assurément sans s'en apercevoir, une liberté de repli pour signifier une égalité et une équité humaines qui lui étaient longtemps refusées. *Ce retour aux sources africaines, assez mal connues d'ailleurs, ne lui a pas profité, mais a éveillé et consacré l'éclosion des ethnocentrismes.* Il a favorisé aussi son isolement politique et économique, donc sa dépendance totale vis-à-vis des plus forts et des plus riches. Les indépendances, accueillies avec tant de liesse, n'ont été que façade, car l'Afrique avait trop ignoré qu'il lui faudrait passer par un travail honnête, laborieux et rationnel.

des sacrifices nécessaires

La culture africaine, à elle seule, ne pouvait pas créer une dynamique politique, économique et sociale. Il lui fallait puiser dans la science «*des blancs*», s'y investir entièrement en acceptant la dure réalité d'une transformation qualitative et quantitative de sa société. *C'est dire que l'Afrique devrait admettre raisonnablement la perte d'une certaine identité culturelle, incompatible avec l'esprit même du développement moderne.* Les pays occidentaux y sont passés à travers la révolution industrielle et les deux guerres mondiales. Le Japon a compris que l'enjeu de la modernisation passe par un bouleversement social fait en profondeur. Les anciennes colonies européennes d'Asie comme par exemple Singapour – sans vouloir d'abord porter un jugement de valeur sur les méthodes dont elles usent – se battent pour peser dans la balance politico-économique mondiale et y parviennent. Pourtant tous ces pays industriels, quoiqu'on en dise, portent un reste de culture tenace et ancré, même si les symboles et les gestes reçoivent parfois des jeunes un autre sens.

un multipartisme dynamique

Les hésitations africaines sur le choix de la marche à suivre ont inévitablement créé une société à deux vitesses, l'une des intellectuels – assez élitistes – et l'autre de la grande masse paysanne – pauvre et ignorante –. Le progrès significatif d'un pays ne repose pas sur un groupe infime d'intellectuels. Il suppose une profonde coordination harmonisée de toutes les forces vives d'une nation

capables d'absorber tout changement sans se dépersonnaliser. La course au multipartisme, aujourd'hui, n'est pas autre chose que *la recherche dynamique* d'une voie qui favoriserait l'épanouissement du continent africain. S'il faut encore le répéter, en d'autres termes, le multipartisme n'est pas un but en soi par lequel le miracle s'accomplirait: c'est plutôt *un mode d'expression de la liberté pour construire ensemble un État fiable, équitable et prospère*.

Mais comme l'unipartisme, le multipartisme peut perdre de son intérêt si son résultat est d'entraîner vers le bas, à travers des byzantinismes oiseux, stériles et le refus notoire des valeurs morales, toute la vitalité d'un continent qui ne cherche qu'à avancer. Car si le risque du parti unique est de confisquer la liberté pour ne rien faire d'appréciable, celui du multipartisme est de se perdre dans des discours byzantins pour se rendre intéressant. Le résultat est alors le même: un dynamisme bloqué, une initiative paralysée, des nations qui dépérissent, un continent qui se meurt.

VERS UNE ÉTHIQUE POLITIQUE

Il apparaît, après toutes ces considérations, que l'Afrique a pratiquement négligé une éthique politique, qui seule lui aurait permis de mieux réfléchir sur les droits et devoirs du citoyen. Par éthique politique il faut comprendre *la science de la conduite de l'État et de la société selon un ordre moral vivifiant*. Elle s'intéresse à la dignité de la personne humaine qui, dans l'expression de sa liberté, œuvre à l'instauration véritable de la justice sociale qui s'énonce dans les principes de solidarité et de subsidiarité et dans la recherche fondamentale du bien commun. Cela suppose d'abord *une volonté réelle de créer une société sur les valeurs humaines universelles*. Elle nécessite une correcte appréhension philosophique du phénomène social, des hommes et de la société; une recherche des normes morales qui permettent une juste connaissance de la quintessence et de la réalité de la vie politique et de l'État.

L'éthique recherche en politique le critère normatif ou les repères conceptuels les plus significatifs pour créer avec assurance entre les hommes d'une société une cohésion sociale qui tout en personnifiant l'individu maintienne l'unité nécessaire au bien commun. Car si l'économie et les prestations sociales ont recours à la politique pour résoudre des questions difficiles ou pour sortir des crises graves, en politique l'unique recours est d'ordre essentiellement moral. La crise du politique qui se met en dehors des valeurs éthiques, se solde irréversiblement par le chaos social: guerre, ethnocide, génocide, en un mot: destruction de la personne humaine.

Le chemin de l'éthique politique n'est pas aisé, car avant de s'occuper de toute politologie pratique, du « *behavior* » politique, c'est-à-dire la simple description phénoménologique du social et de la chose publique, elle considère la norme morale philosophique à l'intérieur de laquelle toute politique se meut en principe. Il y a intériorisation par voie d'abstraction du donné réel brut pour une recherche de sens liée à l'aspiration primordiale de tout homme. L'éthique politique veut désigner aux citoyens et à ceux qui ont en charge de conduire la société civile le moyen politique réel et bon qui, dans le souci particulier des libertés individuelles, œuvre à la prospérité véritable de l'État et de la société.

un cheminement nécessaire

L'on pourrait tenter de contredire ces propos en disant que l'Afrique a faim et n'a pas besoin de morale philosophique pour vivre. Que son problème soit pratique, il n'est personne pour le nier; les faits sont là avec ses tristes images. *Mais peut-on vraiment favoriser l'essor économique d'un peuple sans qu'il ait appris tout d'abord à gérer sa liberté pour favoriser le bien humain?* L'Europe n'en finit pas de scandales financiers pour avoir délaissé, voire contesté, l'aspect moral et normatif du politique. L'Italie, la Belgique, la France, l'Allemagne, la Suisse... commencent à souffrir de ces hommes politiques qui font fi de toute éthique élémentaire pour ne chercher que l'enrichissement individuel. Elles peuvent vite s'en relever parce qu'elles ont un capital de ressources économiques leur permettant d'amortir le choc de la corruption et des détournements, une réserve de ressources politiques parce qu'elles maintiennent contre tout la liberté d'expression, un fonds de ressources morales parce qu'elles reposent sur une vieille tradition chrétienne qui aujourd'hui somnole sans tout à fait s'endormir.

L'Afrique, en l'absence de toute morale à caractère normatif et de tout contrôle honnête du chef, croupit sous le poids de la corruption, des détournements, etc. *Il n'y a pas encore de consensus moral nationalement reconnu qui permette librement et fermement de dénoncer les abus, sans devoir faire preuve d'un héroïsme suicidaire.* Les nouvelles démocraties pluralistes n'ont encore rien changé à ces pratiques du gain facile. La mentalité du *partage du gâteau national* ne peut se résorber que par une longue et patiente acquisition du sens du bien moral: la perfection humaine à réaliser par l'action commune.

Raymond Bernard Goudjo

I.A.J.P.
01 B.P. 491 – Cotonou
République du Bénin

DANS DES SOCIÉTÉS PLURI-CULTURELLES

REPENSER LA DÉMOCRATIE ?

par María Fernanda Espinosa

Originnaire de Quito (Ecuador), María Fernanda Espinosa est titulaire d'un doctorat en géographie de l'environnement à l'Université de Rutkers (USA). Elle est actuellement professeur à la Faculté latino-américaine de Sciences Sociales (FLACSO) et coordinatrice du Département Environnement de cette faculté.

Faut-il continuer à penser la démocratie à partir du modèle occidental qui privilégie l'individu avec ses droits et ses devoirs ? L'auteur, faisant retour sur les concepts et les usages de la démocratie, propose de réfléchir à un modèle qui donne sa place à une « citoyenneté collective » plus en accord avec la culture et les mentalités des peuples d'Amérique latine.

Dans la rhétorique de tous les acteurs : institutions, gouvernements et mouvements, certains mots-clés se trouvent employés de manière récurrente, qui servent à légitimer n'importe quel type de discours, de comportement social, ou de modèle économique. Des expressions telles que 'participation', 'dialogue', 'pluralisme', 'tolérance', sont à l'ordre du jour et c'est, plus que le résultat d'un processus d'humanisation des rapports sociaux et de pouvoir, ou de l'amélioration des conditions de vie des populations, le produit d'une adaptation rhétorique du capitalisme qui cherche à se montrer sous un jour démocratique et non-excluant¹.

Peu de secteurs de la société mettent en question le discours démocratisant, les pratiques anti-exclusion, et la participation. Mais il est clair, malgré les avancées dans l'ordre du discours, malgré la participation toujours plus importante de nouveaux acteurs sociaux, malgré la réforme permanente des

structures démocratiques, et malgré les innombrables déclarations des droits des citoyens, qu'il existe, rien qu'en Amérique Latine, 900 millions de pauvres, que la sécurité urbaine est de plus en plus menacée et que la violence commence à devenir, dans nos pays, un pain quotidien. Tout cela nous donne à penser que le modèle néo-libéral, tout comme l'appareil politique qui le soutient: la démocratie libérale, a de sérieux problèmes.

En conséquence, ce travail cherche à faire retour sur les concepts et les usages de la démocratie et à mettre en évidence leurs dysfonctionnements dans *des sociétés pluri-culturelles et inégalitaires* comme celles d'Amérique Latine. On propose en outre un bref cadre conceptuel pour situer plus clairement la discussion. On développera ensuite une réflexion sur les questions qu'adressent les universitaires nord-américains et européens à la démocratie libérale. On terminera enfin par une lecture critique des potentialités et des limites du modèle démocratique en vigueur.

LA DÉMOCRATIE PENSÉE DEPUIS LE NORD

Les rapports entre l'État et la société civile, entre la sphère publique et la sphère privée, sont des rapports d'ordre social, d'ordre économique et de pouvoir. Ces rapports complexes et divers forment ce que l'on appelle des systèmes politiques qui, à leur tour, sont spécifiés par différentes modalités de distribution du pouvoir, de mécanismes de prise de décision. La démocratie est à concevoir, dans ce contexte, comme un moyen pour redistribuer et équilibrer le pouvoir à travers la reconnaissance de droits, la participation et le fait de rendre des comptes.

Le modèle démocratique qui règne dans les sociétés contemporaines est celui de la démocratie libérale inspirée des leitmotifs de la Révolution Française au XVIII^e siècle, à savoir les principes d'**égalité**, de **liberté**, et de **droits individuels**. La démocratie libérale est fondée sur un système de représentation et de délégation par l'intermédiaire de mécanismes électifs. Il s'agit, comme le dit Held, d'un « *système de gouvernement basé sur des fonctionnaires élus qui s'engagent à représenter les intérêts*

1/ Aujourd'hui, tous les régimes politiques s'affirment démocratiques, étant donné que la démocratie confère une aura de légitimité à la politique moderne. Toute

action, toute décision, toute norme, semblent légitimes si elles apparaissent comme démocratiques.

des citoyens à l'intérieur de territoires délimités, ainsi qu'à garantir le respect de la loi». ² Ce modèle, qui a été embelli ces dernières années avec l'exigence de la participation et l'obligation de rendre des comptes, a été décisif pour la consolidation et l'expansion du capitalisme. Face à lui, existent divers positionnements et réponses critiques.

une «démocratie forte»

Benjamin Barber ³, bien que ses écrits datent de plus de dix ans, reflète une tendance réformiste, qui cherche à accommoder les catégories de la démocratie libérale et à les insérer dans une rationalité davantage flexible et participative. Il propose une alternative à la démocratie libérale, qu'il nomme «*démocratie forte*». La démocratie forte, selon Barber, demande des formes d'auto-gouvernement de la part de citoyens et citoyennes responsables et engagés. Il mentionne la nécessité d'un dialogue, de processus communs de prise de décision et d'actions collectives au bénéfice de la majorité. Ce schéma ne serait possible qu'à travers une profonde réforme institutionnelle qui garantirait trois conditions fondamentales:

- le renforcement du dialogue démocratique, ce qui suppose des processus de délibération, l'établissement d'agendas et de priorités, ainsi qu'une culture qui sache écouter,
- le renforcement de la prise de décisions démocratiques à travers des décisions publiques, des jugements politiques et de l'élaboration collective de politiques,
- le renforcement de l'action démocratique, au moyen du travail collectif, de l'action communautaire, et du service de la communauté.

Ces trois conditions-clés du renforcement de la démocratie doivent être institutionnalisées par l'intermédiaire d'assemblées, de programmes de télévision, d'éducation civique à tous les niveaux, d'actions collectives et de la promotion de l'esprit démocratique sur les lieux de travail et dans les espaces familiaux et privés. En résumé, il s'agit de faire en sorte que la démocratie redécouvre ses voix multiples et qu'elle accorde aux citoyens le pouvoir de parler, de décider et d'agir.

2/ Held, David. 1997. *La democracia y el orden global*. México. Ed. Paidós, Estado y Sociedad.

3/ BARBER Benjamin. 1984. *Strong*

Democracy: Participatory politics for a new age. Berkeley. University of California Press.

Pour Barber, la différence entre la démocratie libérale et sa proposition de « *démocratie forte* » réside dans le fait que la première est faible, individualiste, qu'elle sert des buts privés, qu'elle nie les conflits et qu'elle se fie pleinement au pouvoir législatif et juridictionnel, tandis que la seconde s'appuie sur des systèmes d'« *auto-législation* » et de transformation, dans la mesure où elle transforme le conflit en un instrument de réflexion collective et qu'elle se constitue en fonction de la participation et de la résolution des conflits.

une « *démocratie discursive* »

À partir d'une perspective plus critique, mais sans doute tout aussi utopique et eurocentrique, Dryzek⁴ parle d'une « *démocratie discursive* » basée sur la rationalité communicationnelle proposée par Habermas.⁵ Pour que ce type de démocratie atteigne à une plus grande réalité dans nos sociétés, il faut mettre en place des institutions discursives démocratiques, développer une compétence communicationnelle⁶ dans le but d'atteindre une situation idéale de dialogue et d'établir une sphère publique indépendante de l'appareil d'État. Pour Dryzek, l'importance de la communication et du dialogue réside dans le pouvoir transformateur du discours et du langage qui traverse, informe mais aussi met en question les schémas idéologiques et culturels.

Dans ce cadre, ce sont les contradictions et les confusions mêmes de la rationalité capitaliste⁷ et des formes qu'adopte la démocratie libérale qui ouvrent des espaces en vue de la construction d'une démocratie discursive basée sur le respect mutuel, la création d'une *opinion publique critique* et indépendante, le respect du pluralisme et de la diversité et une confrontation au pouvoir centralisateur de l'État.

4/ DRYZEK John. 1994. *Ecology and discursive democracy: beyond liberal capitalism and the administrative State*; in Martin O'CONNOR, New York. Guilford Press. Is capitalism sustainable? Political economy and the politics of Ecology

5/ HABERMAS, en tant que représentant le plus illustre de la « théorie critique », a exercé une très grande influence sur le discours contemporain pour tout ce qui concerne la nécessité du dialogue, la médiation dans les conflits, l'établissement de consensus, à partir du concept de « rationa-

lité communicationnelle » par opposition à la rationalité instrumentale qui est actuellement dominante dans le domaine des relations sociales, politiques et économiques. Cf. HABERMAS Jurgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987.

6/ Il s'agit de la capacité de communiquer, d'écouter et d'être compris dans le cadre d'une relation « horizontale ».

7/ Basée sur l'accroissement du capital, l'accumulation, et la distribution inégale du revenu et de l'emploi.

une «démocratie radicale»

Dans la même ligne, *Chantal Mouffe*⁸ parle de la nécessité d'une « *démocratie radicale* », se construisant par l'intermédiaire d'une réforme de la démocratie libérale et *une nouvelle définition de la citoyenneté et de la communauté*. Il s'agit de reconnaître la diversité et la pluralité des droits, ainsi que la diversité des besoins des personnes et des formes de domination. Pour Mouffe, la clé réside dans l'articulation d'un agir politique qui reconnaisse les différences de genre, de race, de classe, d'option sexuelle, de caractère ethnique, etc. Malgré tout, elle admet l'impossibilité d'atteindre une démocratie totale, radicale, en raison de la tension qui existe entre les principes de liberté et d'égalité et les postulats du capitalisme dont le système d'organisation politique est la démocratie libérale. Les limites de la démocratie résident dans son impossibilité à unir justice sociale et équité. L'espoir d'une nouvelle construction sociale démocratique réside dans ce qu'on appelle *les nouveaux mouvements sociaux*, tels les mouvements indigènes, les mouvements de femmes, les mouvements écologistes, etc.⁹

une «politique de la différence»

*Iris Young*¹⁰, à partir d'une perspective encore plus radicale, affirme qu'il est nécessaire de remettre en cause la conception excessive et peu réaliste de l'aspect communautaire, de l'établissement des consensus et de la cohésion sociale. Les sociétés contemporaines se caractérisent par une hétérogénéité sans limites et sont fondées sur l'intérêt individuel. En conséquence, la seule forme possible et réaliste de démocratie s'inscrit dans des relations de tolérance, sans domination, qui rendent possibles la représentation et l'expression de différents groupes, intérêts et cultures. Young affirme la possibilité d'une « *politique de la différence* », dans laquelle le vivre ensemble inclut la diversité, mais il ne l'articule pas avec un projet communautaire, collectif, ou de classe¹¹.

8/ MOUFFE Chantal, 1992. *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London. Verso.

9/ Pour une approche analogue concernant la « démocratie radicale », voir également FRAZER Nancy, 1992, *Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

10/ YOUNG, Iris. 1990. *The ideal of community and the politics of difference*; in Linda NICHOLSON. *Feminism/Postmodernism/Community*. New York. Routledge.

11/ Il est clair que la lecture de Young se limite à une réalité urbaine occidentale.

des points de convergence

Ces approches critiques, malgré leurs différences, présentent des aspects communs. Elles reconnaissent que la démocratie est un instrument fondamental pour la reproduction de l'ordre social et des modèles économiques d'accumulation du capital¹². Elles insistent sur la nécessité d'intégrer la diversité sociale dans la reconnaissance des droits et la prise en compte de demandes et d'intérêts pluriels. Elles s'appuient sur les nouveaux acteurs sociaux, tels les mouvements indigènes, féministes et écologistes, comme agents fondamentaux du changement social. Elles constatent que l'État est fondamentalement une structure institutionnelle autoritaire et excluante, qui intègre de manière précaire les demandes des différents secteurs sociaux. Les quatre auteurs convergent dans l'affirmation que *la culture du dialogue peut contribuer à la construction de la culture démocratique*. Dryzek et Mouffe soulignent que l'inéquité structurelle générée par le capitalisme et le modèle néo-libéral, rendent toujours plus difficile la réalisation des idéaux démocratiques.

Finalement, si leurs arguments contribuent à la réflexion sur les défis posés par l'ordre politique établi et ses rapports obligés avec l'ordre économique, les propositions avancées restent dans le cadre d'une ligne réformatrice qui n'envisage pas la nécessité d'un changement profond et radical touchant les structures de pouvoir et la rationalité économique en vigueur.

DANS DES SOCIÉTÉS PLURI-CULTURELLES

Pour reposer le problème des rapports entre État, économie, politique et société, il est nécessaire de préciser quelle est la fonction de l'appareil d'État. En Amérique Latine, même si les institutions étatiques se sont généralement comportées de manière autoritaire, peu perméable et inefficace, cela ne nous autorise pas à disqualifier l'État en tant qu'agent central de la médiation entre le capital, le travail et la société. Dans un monde globalisé où l'initiative et la régulation sont souvent passées aux mains des firmes multinationales, l'État est une structure à laquelle on peut demander des comptes. La reproduction de l'appareil d'État est conditionnée par des

12/ Pour une intéressante lecture des rapports entre économie et démocratie, voir: ACOSTA Alberto, 1997: *¿Es viable la demo-*

cracia sin equidad?, Debate n° 42, pp. 65-73.

systèmes électoraux et de représentation et il existe des systèmes de contrôle. Ces possibilités sont inexistantes dans l'entreprise privée ou les organismes multilatéraux. Cela signifie que l'État doit continuer à être un acteur central dans les processus de démocratisation, qui ne sont possibles que si l'État établit des mécanismes de redistribution du pouvoir et du capital.

démocratie et injustice ne sont pas compatibles

En second lieu, et cela est à situer au centre du débat, il convient de constater l'impossibilité de penser une société démocratique dans des conditions d'inéquité. Il en résulte que la faisabilité des constructions démocratiques réelles, et non purement rhétoriques, est sérieusement limitée. Il est donc nécessaire de bien marquer la différence entre démocratie rhétorique et démocratie réelle afin d'éviter que les mirages de la participation instrumentale ou de l'apparente intégration des groupes traditionnellement exclus ne soient que des expériences cathartiques neutralisant les conflits et servant à légitimer un ordre social établi. Le fait qu'en rigueur de termes on puisse de moins en moins parler d'exclusion des indigènes ou des femmes, peut être compris comme une tentative pour faire oublier qu'en réalité, ce sont les pauvres qui resteront toujours exclus.

D'autre part, quand nous parlons de la société civile, de ses droits et du nécessaire rôle actif qu'elle doit tenir pour qu'un changement soit possible, on n'en suppose pas pour autant qu'il existe une société civile unique, mais bien plusieurs sociétés civiles : celles qui ont une influence et les subalternes. La question à ce point est de savoir comment ces secteurs subalternes peuvent devenir des acteurs prenant part aux débats, des décideurs, des communicateurs compétents, des négociateurs, et enfin des groupes économiquement autosuffisants.

démocratie et sociétés pluri-culturelles

Un troisième problème à envisager serait : comment la démocratie se construit-elle dans des sociétés pluri-culturelles ? Si les spécialistes de la question démocratique font mention de la nécessité d'intégrer la pluralité et la diversité des expressions et des demandes sociales dans les systèmes politiques, ils ne font pas de propositions opératoires à ce propos. En Équateur par exemple, la constitution politique en vigueur depuis le 10 août 1998 reconnaît des droits collectifs aux treize nationalités indiennes du pays. Cela inclut, pour les Indiens, le droit de conserver leurs propres formes d'administration judiciaire, leurs pratiques cul-

turelles, leurs droits territoriaux communautaires, leurs systèmes de santé, et cela comporte aussi la reconnaissance des autorités indiennes.

Cela signifie qu'il existe treize formes différentes d'organisation politique et de représentation. Comment articuler ces réalités si diverses à un système politique, à une forme de démocratie qui les incorpore sans imposer le modèle occidental qui, comme nous l'avons mentionné, est fondé sur les droits individuels, sur le sujet ou le citoyen et se trouve en contradiction avec la notion d'un droit collectif, un droit non pas de citoyens mais de communautés ?

On pourrait aller encore plus loin et dire que la construction d'une démocratie interculturelle est un défi qui doit nécessairement passer par *une remise en question de la démocratie occidentale comme seule forme légitime d'organisation sociale*. La participation et la réalisation de l'intérêt général à travers le dialogue et la négociation ne peuvent pas être considérés comme des catégories ontologiques ou des vérités absolues. Le premier pas à faire serait sans doute de nous poser quelques questions fondamentales : *participation* de qui, pour qui ou pour quoi ? *...intérêt général* au bénéfice de qui ? *... consensus et dialogue* à quelles conditions, à égalité de pouvoir et de réelles possibilités de décision ?...

Il apparaît nécessaire de redéfinir le concept de citoyenneté dans un cadre plus large, de ne pas le réduire à l'exercice de droits et à l'accomplissement de devoirs individuels et de *prendre en compte la possibilité d'une citoyenneté collective, diversifiée, et non homogène*. Penser une démocratie interculturelle exige une reconnaissance explicite des différences, mais surtout une construction créative à partir de l'interaction entre les différentes cultures et les différentes propositions d'organisation politique. La démocratie rhétorique et la culture du consensus obligatoire, qui se construisent sur le terrain où jouent les puissants, doit faire place, selon l'expression de Polanyi, à un nouveau « *droit à la dissidence, compris comme la marque distinctive d'une société libre* »¹³.

María Fernanda Espinosa

FLACSO Sede Ecuador
Ulpiano Páez 118 y Av. Patria
Casilia 17-11-06362
Quito – Ecuador

13/ Polanyi, Karl. 1992. *Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*.

México. Fondo de Cultura Económica. Clásicos de Economía.

ESPÉRER EN AFRIQUE

Mgr Isidore de Souza

Quelques jours avant son décès, Monseigneur de Souza se trouvait à Rabat et il s'adressait à la communauté chrétienne, spécialement aux étudiants africains. Les notes prises par un participant ont d'abord été publiées dans le Bulletin de l'archidiocèse de Rabat et nous remercions Monseigneur Michon de nous avoir autorisés à les reprendre en conclusion de ce dossier.

Du sein de l'Afrique si profondément bouleversée, s'élève la voix d'un pasteur qui a tant fait pour que son peuple grandisse en démocratie.

Quand nous sommes dans le creux de la vague de l'histoire des hommes, de l'histoire de l'Église ou de notre histoire personnelle, nous pouvons sentir peser sur nous le désespoir, nous mettre à douter. Si nous ne percevons pas l'action de Dieu en nous et en notre monde, nous pouvons nous laisser aller au découragement... **Il nous faut revitaliser l'espérance.**

L'espérance de ceux qui vivent aujourd'hui en Afrique, qui connaissent les problèmes, les difficultés, les échecs et qui connaissent tout cela sans se laisser influencer par l'aspect négatif de notre Afrique doutant de sa foi et de son idéal. Celle des Européens qui vivent en Afrique ou qui y sont de passage, celles des Africains, étudiants ou non, qui sont ici. Plongés dans les mêmes réalités, c'est ensemble que nous devons vivre. Celle des Africains et des Européens qui ont vécu ici, qui maintenant sont ailleurs, mais qui, portant le souvenir de l'Afrique, partagent son «être», se sentent attachés à ce peuple, à ce continent et à sa culture...

l'espérance de quelle Afrique?

Espérer en l'Afrique: cet appel nous demande de prendre une certaine distance par rapport à notre existence et par rapport à nous-mêmes. Il faut opérer une certaine objectivation de l'Afrique, la regarder de façon rationnelle, un peu scientifique, se livrer à des analyses sociologiques et économiques, entretenir des relations de personne à personne, d'État à État, de continent à continent...

Cet appel est nourri de constats divers. Il y a d'abord l'image que les médias donnent de l'Afrique... on ne donne guère de nouvelles de l'Afrique. Que représentons-nous réellement? Et lorsqu'il y a des images, ce sont des enfants au ventre ballonné, rongés par la malnutrition, amaigris, des enfants dont il n'y a plus rien de vivant: c'est déjà la mort! À travers les journaux, la radio, la télévision, l'image qui est donnée de l'Afrique n'est pas très valorisante. Bien au contraire, elle nous détourne de nous-mêmes et engendre en nous un sentiment de frustration. Pouvons-nous espérer en une Afrique comme celle-là? Pouvons-nous continuer à nous sentir fiers d'être Africains?

un passé lourd à porter et prometteur à la fois

Lorsque nous remontons le cours de notre histoire, il y a des réalités qui nous font mal et notre valorisation perd de sa consistance. Pendant des siècles, l'Afrique a été victime «du commerce du bois d'ébène». Que ce soit à Elmina au Ghana, à Gorée au Sénégal, à Ouidah au Bénin, quand nous voyons les traces de cette histoire, nous sentons que nous ne représentons rien: traités comme moins que des bêtes! Cela peut étonner, rouvrir des plaies, susciter des révoltes, une volonté de réagir, de se venger...

Pourquoi avons-nous vécu cela? C'est curieux, mais tout est paradoxalement parti de l'amour. De l'amour, parce que si Las Casas n'avait pas pris la défense des Indiens d'Amérique que l'on traitait en esclaves, il n'y aurait pas eu ce commerce triangulaire des esclaves: Afrique-Europe-Amérique. Touché par le sort des Indiens, on a condamné les Africains à les remplacer. Oui, l'Afrique, c'est quoi?

la période coloniale et la décolonisation

...Nos colonisateurs étaient persuadés de faire acte d'humanité, de civilisation, de salut. Sous certains aspects, cela a été une réhabilitation et nous en avons ressenti une certaine fierté. Il y a là quelque chose de positif, mais au prix de quels sacrifices, de quelles injustices, de quelle exploitation ? Quand je fais le bilan, j'accepte et le positif et le négatif, portant dans ma chair ce qui me blesse comme une offrande qui puisse établir de nouveaux rapport entre nous et les anciens colonisateurs, afin que la solidarité et la fraternité puissent renaître.

Nous avons réussi le passage de la décolonisation, les uns par la guerre, les autres pacifiquement grâce à des manifestations, des grèves, des pétitions, etc... Tout cela, c'est bien. Mais quand nous considérons l'espérance qui est née et notre situation actuelle, certains en arrivent à dire : « À quand la fin de l'indépendance ? » Je me souviens du 1^{er} août 1960 au Bénin, je dansais dans la rue... Trois ans plus tard, ce fut le coup d'État et jusqu'en 1972, nous sommes allés de coup d'État en coup d'État. Quand nous regardons où se trouvent aujourd'hui les points les plus chauds du globe, on les trouve en Afrique, même s'il n'y a pas que là !

Et lorsque nous constatons l'égoïsme des dirigeants et la corruption qui se banalise ! Il arrive que la fortune personnelle de tel chef d'État soit égale à la dette extérieure de son pays. Cela a pour conséquence d'enfoncer les pauvres et de faire croire aux jeunes qu'il n'y a pas besoin de travailler pour s'enrichir, qu'il n'y a qu'à faire de la politique ! Quand nous voyons des choses semblables, nous pouvons douter de l'avenir. Et la tentation vient de nous dire : « Serions-nous une race maudite, maudite par Dieu ? »

L'esclavage n'est pas un phénomène exclusivement africain ; tous les peuples l'ont connu. Déjà la Bible parle de l'esclavage des Hébreux en Égypte sous pharaon. Il ne faut pas perdre la mémoire de l'histoire ; elle nous enseigne. Les Hébreux ne sont pas restés esclaves tout le temps ; à un moment donné, il s'en sont sortis. Même si l'esclavage existe encore (même au Bénin, il y a des enfants de 8 ans au service des familles aisées, de 5 heures du matin à minuit), ce n'est pas une raison pour désespérer. Petit à petit, il disparaît. C'est un effort positif de l'humanité dans sa recherche pour améliorer les relations interpersonnelles et intercontinentales. Ayons le courage de **reconnaître les signes d'espérance** que porte l'Histoire afin de poursuivre nos efforts.

un avenir possible

Mon pays, le Bénin que j'aime, a connu une situation telle que les Béninois à l'extérieur n'osaient plus se présenter comme Béninois tellement ils avaient honte de leur pays. Pourtant en 1990, lors de la «Conférence Nationale de Réconciliation», nous sommes passés de la dictature à un processus de démocratisation sans qu'une seule goutte de sang ne soit versée. C'est un événement stimulant : personne n'y croyait et pourtant cela s'est fait. Notre pays était voué à la mort et je disais : «Nous pouvons comparer cet événement à la traversée de la Mer Rouge.» ... Le Bénin n'a jamais autant prié qu'à ce moment-là : les musulmans, les protestants, les animistes. Dieu a entendu nos cris et il nous a sauvés ! Cela doit constituer un mobile qui conserve en nous la flamme afin que, quelles que soient les difficultés, nous poursuivions en disant : «cela peut..., cela va changer».

La lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud a duré des dizaines d'années et personne ne pensait que l'Afrique du Sud s'en sorte. Nous pouvons encore faire le rapprochement avec la lutte des Noirs américains contre l'exclusion. C'est au moment où l'on s'y attendait le moins que l'événement s'est produit et la page s'est tournée même s'il en reste encore des traces. Non, il n'y a pas de situation figée !

C'est facile d'accuser les autres. Il faut aussi regarder en nous-mêmes, être lucides. Nous ne pouvons pas dire que c'est l'Occident tout seul qui nous a réduits en esclavage, nous y avons aussi participé. Chez moi on dit que : «personne ne vient voler dans une maison s'il n'y trouve pas un complice». La responsabilité est partagée.

du point de vue de la foi chrétienne

Il y a des réalités à ne pas oublier. Il y a dans notre nature un déséquilibre, une blessure, qui s'est installée et nous en portons les séquelles de sorte que nous sommes des hommes appelés à la sainteté mais blessés par le péché... Tout ce qui concerne l'avancée de notre humanité demande du temps. On peut changer un régime politique en dix jours une constitution en un an ou en un mois, mais changer l'homme, cela ne se fait pas du jour au lendemain. La conversion demande du temps et de la persévérance... Pour y arriver, ne regardons pas que le négatif, sachons voir le positif dans ce qui se fait, y compris dans le domaine politique.

Pourquoi penser que Dieu nous a maudits? *Dieu est amour, c'est le fondement de notre foi et de notre espérance.* Chaque fois que son peuple a crié vers lui dans le désert, Il est venu à son secours... Notre histoire est une réédition de l'histoire du peuple de Dieu... Nous sommes le peuple de Dieu en marche aujourd'hui. Nous devons nous souvenir des merveilles que le Seigneur accomplit dans notre histoire et compter sur Lui: «Non, Dieu ne nous laissera pas dans la misère de façon définitive et irrévocable. Cela n'est pas possible, ou alors, Il ne serait plus Amour!»

Notre espérance s'appuie sur l'amour de Dieu et sur sa miséricorde quand nous avons dévié de nos responsabilités, car il veut notre bonheur... Il ne veut pas d'esclaves, mais des hommes libres et il est prêt à nous appuyer de sa force. Soyons en communion avec lui et nous aurons confiance en l'homme. Espérer en l'Afrique aujourd'hui, c'est montrer que **nous espérons en l'homme** quel qu'il soit, même le pire. Il nous faut croire, et c'est notre foi chrétienne, que si Dieu s'est fait homme en Jésus Christ, c'est pour nous sauver de la mort et pour que nous puissions vivre.

nous avons quelque chose à faire

...Il ne suffit pas de dire: «Dieu est bon, Dieu est Amour, Dieu est miséricordieux», et de se tourner les pouces. **Dieu nous veut responsables**, nous sommes corresponsables avec Dieu. Dans l'Évangile, le Seigneur dit toujours: «si tu veux...». Il attend notre collaboration pour que, conscients des merveilles accomplies hier, nous marchions vers l'avenir. Notre avenir est entre nos mains, pas dans celles des autres. Si Dieu met à notre disposition son amour, sa miséricorde, sa paternité, son sacrifice, il attend de nous que nous les mettions nous aussi au service de l'humanité.

Finalement, il s'agit pour nous, afin que notre espérance soit réelle, d'être convaincus que ce que les exégètes appellent l'inspiration (à savoir que l'histoire a été écrite par des hommes, ceux-ci étant inspirés par Dieu), cela est toujours vrai pour nous aujourd'hui. Dieu attend de nous que nous fassions tout et que nous reconnaissons que c'est Lui qui fait tout. **Dieu fait tout et nous faisons tout!** Cette collaboration ne peut déboucher que sur l'espérance jusqu'au jour eschatologique où dans le face à face avec lui nous pourrons chanter: Alléluia! Gloire à Dieu!

Isidore de Souza

LES SOCIÉTÉS MISSIONNAIRES D'ASIE

par James Kroeger

Prêtre de la société missionnaire américaine de Maryknoll, ancien missionnaire aux Philippines et au Bangladesh, James Kroeger enseigne aujourd'hui l'ecclésiologie, la missiologie et l'islam à la faculté de théologie Loyola de Manille. Il nous présente des Sociétés missionnaires nées de la vitalité de certaines Églises locales d'Asie dans la foulée de Vatican II.

Authentiques, beaux et inspirants ! C'est une description exacte des termes employés par le pape Paul VI décrivant la mission d'évangélisation de l'Église dans *Evangelii Nuntiandi* (14). Il notait : « *Nous souhaitons confirmer une fois de plus que le devoir d'évangélisation de tous les peuples constitue la mission essentielle de l'Église. L'évangélisation est en fait la grâce et la vocation propres à l'Église, son identité la plus profonde. Elle n'existe que pour évangéliser.* »

Au cours des dernières années, les Églises locales d'Asie ont progressé dans leur compréhension et leur engagement dans cette mission d'évangélisation. Bien que ces Églises soient minoritaires (2 à 3% de la population de l'Asie) et même si elles font face à des défis nombreux et complexes dans l'immensité du continent, elles contribuent de manière significative à rendre manifeste la nature missionnaire de l'Église d'Asie. Dans le continent asiatique (habité par 85% des non-chrétiens de la planète), les Églises locales continuent d'affirmer : « *Notre défi est de proclamer la Bonne Nouvelle* » (FABC v : 1,7). Pour ces communautés

de foi asiatiques, l'évangélisation implique concrètement qu'elles deviennent des Églises « *en dialogue continu, humble et aimant avec les traditions vivantes, les cultures et les religions d'Asie* » (FABC I: 12).

Parmi les nombreuses initiatives missionnaires qui ont été lancées en Asie au cours des dernières décennies, l'émergence de plusieurs sociétés missionnaires de vie apostolique est particulièrement remarquable. Alors que la plupart des sociétés internationales masculines et féminines sont implantées en Asie, le développement de communautés missionnaires nées en Asie augure plutôt bien de l'avenir de l'évangélisation et de la croissance des Églises locales d'Asie. Ces sociétés mettent en pratique les mots de Jean-Paul II dans *Redemptoris Missio* (66): « *La vocation spéciale des missionnaires à vie conserve sa validité: elle reste le modèle de l'engagement missionnaire de l'Église, qui a toujours besoin d'un don radical et total de soi, d'entreprises nouvelles et audacieuses* ».

À l'heure actuelle, il y a six sociétés de cette nature en Asie: deux sont originaires des Philippines; deux proviennent d'initiatives indiennes; la Corée et la Thaïlande possèdent un institut chacune. Cinq sociétés sont de droit diocésain et appartiennent à l'Église catholique romaine. Une est de droit archiépiscopal-majeur et appartient à l'Église catholique syro-malabar. Il est à noter que les six sociétés ont été fondées au lendemain de Vatican II, c'est-à-dire après 1965. En tant que sociétés missionnaires de vie apostolique, elles mettent un accent particulier sur la mission. Elles sont orientées « *ad gentes* », vers ceux qui n'ont pas encore entendu la Bonne Nouvelle de salut libératrice de Jésus-Christ, « *ad exteros* » en direction de ceux qui n'appartiennent pas à leur nation ou leur groupe culturel et linguistique, et « *ad vitam* », pour un engagement à vie.

SOCIÉTÉ MISSIONNAIRE DES PHILIPPINES

À l'occasion du quatrième centenaire de l'évangélisation des Îles Philippines (1565-1965), la hiérarchie catholique déclara que « *afin d'exprimer notre gratitude concrète à Dieu pour le don de la Foi, nous organiserons une Société des missions étrangères des Philippines* ». Le nom officiel de la société est: Société missionnaire des Philippines. C'est une société cléricale missionnaire de vie apostolique. Elle définit son charisme comme suit: « *Dans l'amour et la gratitude au Père, nous*

faisons nôtre un esprit missionnaire joyeux provenant d'une union profonde avec le Christ par Marie, et dans la soumission au pouvoir de l'Esprit, nous voulons nous dépenser dans le partage de son Évangile à tous ». Dès ses débuts, la Société aurait voulu un statut pontifical mais Rome lui a demandé de commencer au niveau local. Ses statuts ont été approuvés le 29 janvier 1989 par l'archevêque de Manille.

La Société ouverte aux Philippins de souche accueille aussi comme associés des prêtres diocésains philippins désireux de servir comme missionnaires à l'étranger. Elle considère son apostolat missionnaire dans les territoires dits «de mission», *de jure* et *de facto*, comme sa première vocation et son privilège. L'Asie a toujours été la priorité dans ses choix. À l'heure actuelle, les membres de la Société missionnaire des Philippines travaillent à Hongkong, à Taiwan, au Japon, en Thaïlande, en Corée, en Papouasie-Nouvelle Guinée, en Nouvelle Zélande et dans les îles Salomon. Selon les statistiques de 1997, elle compte actuellement 51 membres permanents et cinq prêtres associés. Le P. Ruben C. Melago en est le Père modérateur.

SOCIÉTÉ MISSIONNAIRE DE SAINT THOMAS L'APÔTRE

Fondée en Inde, cette œuvre est une société missionnaire indigène de l'Église syro-malabar. En 1960, Mgr Sebastian Vayalil demanda l'autorisation du Saint-Siège pour fonder une société missionnaire. Rome lui demanda en 1963 de soumettre un essai de constitution pour cette nouvelle société. Ceci fut fait en 1964. La société naissante commença comme une Association pieuse du clergé diocésain en 1965. Par la suite, des étapes furent franchies et la Société missionnaire de saint Thomas fut fondée à Deepti Nagar, Melampara, Bharananganam, le 22 février 1968. Les membres fondateurs étaient 18 prêtres diocésains qui firent leur promesse solennelle d'appartenance à la Société missionnaire de saint Thomas, le 16 juillet 1968. Le 3 juillet 1997, celle-ci a été déclarée «Société de Vie Apostolique de droit archiépiscopal-majeur» correspondant au «droit pontifical» dans l'Église latine.

L'ambition de la Société est «la mission *ad gentes*» dans les régions moins chrétiennes de l'Inde et au-delà, «*en restant fidèles à l'héritage et à l'identité de l'Église syro-malabar*». La Société missionnaire de saint

Thomas est aujourd'hui engagée dans trois territoires de mission: Ujjain, Mandya et Sangli. En 1995, elle a accepté de s'implanter à Leh-Ladakh et y a envoyé trois prêtres pour travailler dans ce qui est connu comme le «toit du monde». Quelques membres de la Société sont aussi engagés dans divers diocèses en Inde, en Tanzanie, en Allemagne et en Amérique.

La croissance de la Société missionnaire de saint Thomas a été spectaculaire. En 1997, elle comptait 217 membres prêtres, 35 étudiants en théologie, 37 étudiants en philosophie, et 106 étudiants à d'autres niveaux de formation. En 1993, au moment de son jubilé d'argent, les évêques syro-malabars publièrent une lettre pastorale pour reconnaître à nouveau la Société et encourager les fidèles à soutenir ses activités missionnaires. Le présent directeur général est le P. Thomas Parady.

SOCIÉTÉ DES MISSIONS ÉTRANGÈRES DE CORÉE

À la fin de l'année 1974, un comité de préparation a été formé pour explorer la possibilité de créer une société missionnaire. Par décision de la Conférence épiscopale coréenne, la Société des Missions étrangères de Corée a été fondée le 26 février 1975, une maison de formation ouverte en 1976 et le premier prêtre de la société ordonné en 1981. La même année, le premier missionnaire a été envoyé en Papouasie-Nouvelle Guinée.

La Société missionnaire de Corée cherche à proclamer l'Évangile et à imiter Jésus, modèle de tous les missionnaires. «*Nous nous conformons à l'esprit évangélique des 103 martyrs coréens qui ont rendu témoignage à Jésus jusque dans leur mort*». Ils ont aussi choisi de «*faire l'option préférentielle pour les pauvres et d'être en solidarité avec leurs souffrances matérielles et spirituelles*».

En 1997, la Société compte 72 membres dont dix-sept prêtres et six diacres. Il y a quinze séminaristes agrégés temporaires, vingt grands séminaristes et quatorze dans l'année de formation spirituelle. Les membres de la Société travaillent en Corée, dans les diocèses de Séoul et de Suwon, et aussi à Hongkong, à Taiwan, en Papouasie-Nouvelle Guinée, aux Philippines et en Italie.

La Société des Missions étrangères de Corée se propose aujourd'hui de fonder des missions en Chine, au Cambodge, en Mongolie, ainsi que dans les républiques d'Asie centrale. Elle envisage aussi de mettre en œuvre des entreprises de coopération avec d'autres instituts missionnaires. Enfin, elle espère pouvoir créer un Institut asiatique de recherche missionnaire. L'actuel supérieur en est le père Bonaventure Jung.

*SOCIÉTÉ MISSIONNAIRE DES HÉRAUTS
DE LA BONNE NOUVELLE*

En 1971, le père Jose Kaimlett, prêtre du diocèse de Vijayawada, dans l'État indien de l'Andhra Pradesh, projetait de former une société missionnaire au service de l'Église universelle. Cependant, comme il l'admet lui-même, «*dans le plan de Dieu, les temps n'étaient pas accomplis*».

En décembre 1976, le nouveau diocèse d'Eluru fut créé par division du territoire du diocèse de Vijayawada. Le père Kaimlett en a été l'administrateur jusqu'à la nomination de Mgr John Mulagada. Il fut alors envoyé à Rome pour des études de droit canon. Ses études terminées, il revint dans le diocèse d'Eluru. Son rêve d'un institut missionnaire n'était pas oublié. En 1984, avec trois prêtres et deux frères du diocèse, il fonde la Société des Hérauts de la Bonne Nouvelle.

L'approbation épiscopale de la fondation fut officialisée le 14 octobre 1984. Au début de 1985, les premiers membres firent leurs vœux perpétuels. Le 5 mai 1991, Mgr John Mulagada, après avoir obtenu le *Nihil Obstat* de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, institua la Société missionnaire des Hérauts de la Bonne Nouvelle, comme institut de droit diocésain.

L'accent principal de la Société est mis sur la formation et l'envoi de «*missionnaires saints, zélés et travailleurs*». Notre-Dame, reine des apôtres, et saint Joseph sont ses patrons. Aujourd'hui, la Société compte 62 prêtres qui travaillent en Inde, en Afrique du Sud, en Papouasie-Nouvelle Guinée et aux États-Unis. Il y a un total de 429 scolastiques à différents niveaux de formation. Au cours de ses treize années d'existence, la Société a ouvert quatre petits séminaires et deux grands séminaires. Le père Kaimlett a aussi fondé une branche fémi-

nine, les Sœurs de la Bonne Nouvelle, qui compte aujourd'hui 66 religieuses. Le père Jose Kaimlett est le supérieur général.

SOCIÉTÉ MISSIONNAIRE DE THAÏLANDE

En mars 1987, le supérieur des Missions Étrangères de Paris, en Thaïlande adresse une lettre à la Conférence épiscopale, suggérant la formation d'un groupe missionnaire de prêtres thaïlandais. Ils travailleraient parmi les populations aborigènes du nord du pays. L'idée fut favorablement reçue par les évêques. Des contacts furent pris avec des séminaristes diocésains, des congrégations religieuses et des laïcs. La responsabilité du projet fut confiée à l'évêque de Nakhon Sawan, Mgr Banchong Aribarg. En 1989, deux séminaristes se portèrent volontaires pour devenir membres de la Société. En juin 1990 et en janvier 1991, les deux premiers prêtres furent ordonnés pour la Société missionnaire de Thaïlande. Ce fut l'événement fondateur.

Cette Société de prêtres séculiers, avec des associés religieux et laïcs, exprime l'ambition de « *faire du travail apostolique parmi ceux qui ne connaissent pas Jésus-Christ en Thaïlande et en dehors de Thaïlande* ». À l'heure actuelle, ils sont présents dans le nord de la Thaïlande et au Cambodge. En tant que société de vie apostolique, la Société missionnaire de Thaïlande est sous la responsabilité de la Conférence épiscopale de Thaïlande. Les évêques nomment le supérieur de la Société. Les membres sont des prêtres séculiers diocésains qui entrent dans la Société avec l'approbation de leurs évêques respectifs. Ils conservent une relation spéciale avec leurs diocèses d'origine où ils sont incardinés. Les religieux et les laïcs sont acceptés comme associés pour des périodes de trois ans. À l'heure actuelle, on envisage l'établissement d'une branche autonome pour les laïcs.

Aujourd'hui, la Société missionnaire de Thaïlande compte trois prêtres, six religieuses et quatre laïcs. Mgr Banchong Aribarg, démissionnaire, a été remplacé à la tête du diocèse de Nakhon Sawan par Mgr Chamnien Santisukniran, responsable actuel de la Société au nom de la Conférence épiscopale qui a approuvé une constitution provisoire. Le père Jean Dantonel, des Missions Étrangères de Paris, est le premier supérieur. Un prêtre thaïlandais est son assistant.

SOCIÉTÉ MISSIONNAIRE LORENZO RUIZ

En 1949, au cours des troubles civils en Chine, le séminaire régional saint Joseph qui était sous administration jésuite, fut transféré à Manille. Au cours des années suivantes, 60 prêtres chinois furent ordonnés aux Philippines. Ils fondèrent 14 paroisses et 18 écoles sino-philippines. Afin de faciliter la continuité de cet apostolat, de recruter et de former un clergé plus jeune, le cardinal Jaime Sin, de Manille, créa en 1987 l'Institut missionnaire Lorenzo Ruiz. Le pape Jean-Paul II a aussi demandé au cardinal Sin d'aider à préparer des missionnaires pour la Chine. Au cours du séjour du pape aux Philippines en janvier 1995, il visita ce séminaire, demandant au cardinal de « *maintenir et préserver ce séminaire à tout prix* ».

La Société missionnaire Lorenzo Ruiz a été approuvée par le cardinal Sin le 14 janvier 1997. Société cléricale de vie apostolique de droit diocésain, elle dépend de l'évêché de Manille. La Société s'inspire de saint Lorenzo, premier saint des Philippines. D'origine sino-philippine, il fut martyrisé au Japon au XVII^e siècle, alors qu'il suivait des frères dominicains espagnols en qualité de catéchiste laïc. « *Intrinsèquement et éminemment missionnaire dans son esprit et sa finalité* », ses membres sont dévoués à l'Église de Chine, à l'apostolat des Sino-philippins et aux autres communautés chinoises d'outremer. Elle compte en 1997 7 prêtres ordonnés, 15 séminaristes en théologie et 19 en philosophie. Quelques-uns des membres ont étudié la langue et la culture dans le nord de la Chine. L'archevêque de Manille gouverne la Société par l'intermédiaire d'un délégué. Un chapitre général sera convoqué quand le nombre des membres atteindra le chiffre de dix prêtres membres engagés à vie.

James Kroeger

*Maryknoll Box 285
Greenhills Post office
1502 Metro Manila, Philippines*

COLLOQUE DE L'I.A.C.M.

Du 15 au 20 février 1999 s'est tenu à Rome le premier colloque de l'IACM (International Association of Catholic Missiologists), un nouveau-né dans l'univers de la missiologie. Le thème en était « Le rôle de l'IACM et les Instituts de missiologie ». Les 15 et 16 février furent consacrés au travail du noyau organisateur. L'IACM en effet en est toujours à ses débuts et se cherche encore un peu au niveau de ses structures et de ses objectifs. On peut résumer ces derniers comme suit :

- Promouvoir la rencontre entre les missiologues catholiques dans le but de développer l'étude scientifique des questions qui touchent à l'activité missionnaire de l'Église.
- Contribuer à la qualité de la formation missiologique au niveau universitaire mais aussi dans les grands séminaires des Églises locales.
- Être au service de ces mêmes Églises dans leur mission d'évangélisation en repérant et en analysant les défis missionnaires qui se posent dans les différentes situations.
- Développer les aspects bibliques, théologiques, historiques, pastoraux et sociaux de la mission évangélisatrice de l'Église.
- Promouvoir des relations enrichissantes avec les missiologues chrétiens.
- Organiser des congrès, colloques, etc... sur les questions importantes de missiologie.
- Publier son propre Bulletin et coopérer avec ce qui existe déjà en ce domaine.

Le colloque lui-même démarra le 16 après-midi avec une trentaine de participants. Une douzaine de représentants des différents instituts de missiologie des cinq continents prit la parole et esquissa pour le groupe les principales initiatives et les objectifs majeurs de leur institution en matière de missiologie. Beaucoup de temps fut aussi consacré au travail en petits groupes et les échanges y furent particulièrement bénéfiques. Le groupe s'attacha finalement à définir les relations à promouvoir entre l'IACM et les instituts de missiologie, ce qui était l'objectif du colloque, son importance aussi pour l'animation missionnaire dans le monde d'aujourd'hui. Le projet d'un congrès plus large pour l'an 2000 a été annoncé et officialisé.

Adresse de l'organisation

Secretary, IAMC core-group,
Pontifical Urbaniana University,
Via Urbano VIII, 16
00165 – ROMA (Italie)

Tel: 00 39 06 69 88 23 51
Fax: 00 39 06 69 88 18 71
E-mail: pggioni @ pcn.net

COURRIER DES LECTEURS

Le n° 153 était superbe! Je ne regrette que le 3^e paragraphe de la page 394: c'est quoi «primitif»? C'est quoi «évolué»? Je vous encourage également à garder les notes bibliographiques: elles nous mettent au jour et nous ouvrent l'appétit.

José Cantal Rivas, Missionnaire d'Afrique

J'ai le regret de vous avertir que je ne renouvelle pas mon abonnement à Spiritus. Je l'ai beaucoup apprécié pendant plus de vingt ans. Maintenant que j'ai dépassé les 80 ans, je me fatigue de plus en plus à lire. Tant d'années passées en Centrafrique laissent des traces. Avec tous mes regrets, bon travail et bon courage à toute l'équipe

Père Martin MOREL, Chambéry

Lecture merveilleusement facile du dernier numéro de Spiritus, délicieuse promenade dans le jardin fleuri des témoignages. J'attends toujours un n° spécial jeunes filles. Ici, elles feront bouger les hommes...

Père Étienne Desmarescaux, Algérie

Grand merci pour les 3 n° de Spiritus 1997 qui viennent de nous arriver en bon état. Très intéressants, surtout «30 ans après Populorum Progressio». Je l'utilise beaucoup dans mes sessions et dans mes cours.

Sœur Paula TECK, République démocratique du Congo

Votre n° 152 «Dans un monde pluriel» contient de très intéressants témoignages qui posent des questions de fond sur le mystère de l'Église. Elles deviennent de plus en plus inéluctables pour la conscience missionnaire officielle de l'Église comme pour tous ceux qui sont affrontés quotidiennement au pluralisme de l'appel de Dieu aux hommes par Jésus et dans l'Esprit et au mystérieux, troublant pluralisme des réponses données par les consciences humaines individuelles ou par les institutions qu'elles se donnent. Un Vatican III devient-il urgent?

Père Daniel BOUJU-FAY, Tanzanie

Je renouvelle mon abonnement en vous remerciant et en vous félicitant une fois de plus de la qualité permanente de la revue: une revue différente des autres avec un souffle qui correspond à son nom... Dans ce n° de mars, je trouve un souffle original dans l'article de M. Trimaille sur la famille dans l'A.T.

Père Philippe ROUILLARD, Rome

Lecteur fidèle de votre revue, je me permets de vous adresser les fruits de notre réflexion qui, pour une part, rejoint le thème de votre dernier n° «La fraternité évangélique». Bien sûr, les textes sont colorés par notre spécificité: prêtres diocésains regroupés dans un institut séculier.

Père Robert DAVIAUD, Lyon

Merci pour la qualité de la revue que vous maintenez haute. Le dernier n° a été bien lu chez nous, et pas seulement pour Bibiane et Angèle. En compagnie des autres témoins, elles étaient bien avec eux comme vous l'avez dit si justement dans l'éditorial: «les branches d'une même étoile qui nous conduit à la crèche».

Sœur Claude Marie ECHALLIER, Lyon

Je vous félicite pour le contenu de votre revue dont j'attends régulièrement la parution. À part certains articles très difficiles parce que très intellectuels, il y a toujours quelques thèmes qui sont pour moi source de réflexion. J'ai particulièrement apprécié le n° 153 «Témoignages missionnaires»: aussi riches que variés, ils sont des bouffées d'oxygène pour notre Église. Ils nous permettent de percevoir la vie des hommes, chrétiens ou non, dans le concret de leurs difficultés et de leur espérance. Sur le plan personnel, ces articles sont des éléments forts pour l'approfondissement de ma foi.

Yvette FRECHET, Gonesse (95)

En nous présentant les tâches de l'Église face à la mondialisation, ce très éclairant numéro de Spiritus (146) nous invite à méditer sur la Mission à laquelle les communautés chrétiennes sont conviées à prendre part pour relever les défis du troisième millénaire.

Jean-Luc TOULOUSE

(Bulletin du Comité Catholique des Amitiés Françaises dans le Monde juin 1998)

Le Professeur Jean Paul Messina a le grand mérite d'être un excellent supporter de Baba Simon, mais il ne l'a pas connu personnellement (...) Je vous adresse ce petit correctif qui peut aider à comprendre la vie de ce prêtre avec lequel j'ai vécu pendant trois ans et que j'ai assisté à ses derniers moments.

Au paragraphe intitulé «Baba Simon, le prêtre», je lis que Baba Simon commence son ministère «dans un environnement peu favorable». Je trouve cette affirmation peu conforme à la réalité. Le curé du moment, le Père Joseph SOHLER m'a toujours parlé admirablement de son vicaire et aimait le citer en exemple aux jeunes confrères qui débarquaient d'Europe. Il savait apprécier l'abbé Simon à sa très juste valeur (...).

J'ai été agréablement surpris que l'auteur parle des événements douloureux survenus en 1970. Je me trouvais précisément à Tokombéré au moment où Baba Simon s'est trouvé aux prises avec les autorités du président Ahidjo. Je n'oublierai jamais le retour triomphal dont il fut l'objet à Maroua et surtout à Tokombéré (...).

Père Vincent QUARTENOUD, Fribourg (CH)

UN LIVRE À LIRE

LA DYNAMIQUE DES DROITS DE L'HOMME

*Desclée de Brouwer, 1998, 241 p.
de Guy Aurenche*

Le titre de l'ouvrage en donne la visée. Il ne s'agit pas de disserter sur les droits de l'homme, mais d'en dégager la «dynamique», de montrer comment ils peuvent être la source d'un élan, une raison d'agir et un outil à utiliser pour construire un monde plus digne de l'homme.

Dans les six premiers chapitres de son ouvrage, l'auteur s'attache aux fondements et aux contenus. La déclaration de 1848 viendra mettre en forme et proposera au monde entier une «Déclaration des Droits de l'homme». Mais où donc cette aspiration des hommes prend-elle sa source? L'auteur la trouve dans cette intuition que la dignité de l'homme est un «trésor à défendre», d'autant plus que les cris de souffrance des hommes bafoués dans leur dignité sont intolérables. Il faut les entendre pour être capable de comprendre que cette dignité est le seul fondement incontestable des Droits de l'homme. Leur mise en forme devient alors un outil juridique, éthique, politique à mettre en œuvre pour leur défense. Et notre fin de millénaire marquée par la «tourmente de la mondialisation», «la crise de la toute-puissance» et la «recherche du sens» continue d'en avoir besoin comme d'un référence transcendante, de la transcendance reconnue à l'homme.

On s'interroge aujourd'hui sur l'universalité de ces droits et de leurs fondements. L'auteur répond à cette interrogation de manière pratique. Presque toutes les nations ont signé les différents textes qui les codifient et elles se doivent de les respecter. Des millions d'hommes, de cultures différentes, s'unissent pour les faire respecter. La réaction de la conscience humaine face à la barbarie est universelle. Il reste que le dialogue entre les cultures et les sociétés doit s'approfondir pour que chacune puisse dire à l'autre où elle situe le fondement de la dignité humaine qu'elles défendent ensemble. S'il semble illusoire de n'en énoncer qu'un seul qui s'accorderait avec toutes les convictions philosophiques et religieuses, personne ne peut agir sans s'en donner un.

Vient une autre série de chapitres faits de considérations orientées vers l'action: la question d'un contrôle mondial et de ses modalités; les enjeux respectifs des droits politiques et économiques; les diverses intuitions au service des Droits de l'homme, leur fonctionnement et leur avenir; les exigences et les voies d'un engagement personnel.

Le souffle ardent, le ton direct, les interpellations courageuses alliant la rigueur de la pensée et les exemples concrets de cet ouvrage vous donnent envie de vous engager au service de la cause qu'il défend.

Daniel Mellier

DEUX PUBLICATIONS RÉCENTES

L'Esprit Saint

Numéro spécial de « Prêtres diocésains » Mars-Avril 1999

La revue de l'Union Apostolique du Clergé, sous la direction de Jean-Pierre Lémonon, rassemble dans ce volumineux dossier de plus de 420 pages, un ensemble d'études issues d'une rencontre de prêtres et de séminaristes (23-27 novembre 1998) auxquelles sont venues se joindre les contributions de quelques auteurs bien connus. Le numéro s'organise autour de quatre axes fondamentaux : un regard sur le monde contemporain, l'Esprit et l'Église, les modes de présence de l'Esprit et le ministère ordonné.

« Le grand mérite des collaborateurs de ce numéro spécial, écrit Marc Stenger, directeur national de l'Union Apostolique, dans sa présentation, est d'avoir su montrer que l'Esprit Saint est lumière pour la vie de l'Église concrète, pour les cheminements de la foi et les engagements du ministère et qu'il en est le protagoniste avec chacun d'entre nous. Notre ambition était de présenter l'Esprit Saint comme acteur de la vie pastorale. Il appartiendra aux lecteurs de dire si nous y avons réussi. »

Le christianisme a-t-il fait son temps ?

de Jean-Marie Ploux

Éditions de l'Atelier, 1999, 284 p.

Prêtre de la Mission de France, Jean-Marie Ploux est théologien, professeur à l'Institut de Science et Théologie des Religions (ISTR) de Marseille. Il a déjà publié chez Desclée : *Le Christ aventuré*. Dans la collection « Questions ouvertes » créée par Spiritus et les ISTR de Paris, Marseille et Toulouse aux Éditions de l'Atelier, il nous donne un livre qui tente de répondre à une interrogation majeure : « Le christianisme a-t-il fait son temps ? ». L'ouvrage veut nous donner les clés de compréhension indispensables pour tenter de dire le Dieu de Jésus à l'heure de la société numérique, des neurosciences et de la pluralité religieuse.

(Nous reviendrons sur cette étude dans un prochain numéro.)

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Toward a christian theology of religious pluralism

par Jacques Dupuis

Dans cet impressionnant volume, Jacques Dupuis réalise une tâche difficile: une présentation d'ensemble de l'histoire et de la théologie actuelle des attitudes chrétiennes face aux autres religions. Ce travail a demandé le traitement et la synthèse de toute une bibliothèque de données dans le domaine des religions, de l'Écriture, de la patristique, de la théologie, de la mission et du dialogue. Il est le fruit du travail de toute une vie d'érudition et de réflexion

Jacques Dupuis a enseigné la théologie en Inde de 1948 à 1984. Il est actuellement professeur à l'Université Grégorienne de Rome où il dirige la revue de l'université «*Gregorianum*». Ses talents considérables et son intuition apparaissent clairement dans ce travail qui a été sélectionné par «*International Bulletin of Missionary Research*» comme un des «*15 meilleurs livres traitant des sciences de la Mission*» pour 1997.

Dans le débat théologique d'aujourd'hui, deux domaines occupent le devant de la scène: «*Une théologie chrétienne des traditions religieuses de l'humanité et le débat sur la théologie de la libération*». Dans ces réflexions sur les religions, il y a eu un changement important de perspectives au point de vue théologique. «*La nouvelle perspective ne se limite plus au problème du salut pour les tenants des autres traditions religions ni même au rôle de ces traditions dans le salut de leurs membres*» (10). Le travail actuel de la théologie «*se centre sur la cause profonde du pluralisme lui-même, sur sa signification dans le plan de Dieu pour l'humanité, sur la possibilité d'une convergence de ces traditions entre elles dans un respect total de leurs différences, sur leur enrichissement et leur fécondation mutuels*» (11).

Dans les sociétés pluralistes, «*une vraie religion entraîne nécessairement avec elle une relation avec les autres religions... En bref, être religieux, c'est être interreligieux... une*

théologie des religions devient une 'théologie interreligieuse' avec un impératif d'universalité» (11). Suivant son intuition, Dupuis reconnaît ce contexte interreligieux et les défis qu'il soulève; il en propose une analyse d'ensemble avec beaucoup de lucidité.

Une longue introduction présente une littérature actuelle sur ce sujet, donne des définitions terminologiques très claires et des commentaires sur la méthode suivie et brosse une vue générale du contenu et de l'enchaînement des idées (1-23). L'organisation systématique adoptée par Dupuis est à la fois essentielle et bien appréciée; il guide le lecteur dans un entretien complexe et aux multiples facettes.

Le corps du livre est divisé en deux parties avec, pour chacune, une introduction générale (25-28; 203-210). La première partie (7 chapitres) décrit l'évolution historique; la deuxième (8 chapitres) comprend la présentation synthétique et thématique. Très réaliste, l'auteur nous dit tout de suite qu'il veut éclairer en profondeur les éléments-clefs. Il ne prétend jamais être exhaustif.

La section historique: «*Une vue générale des approches chrétiennes des religions*» (25-201), examine les textes scripturaires et patristiques, l'axiome controversé «*extra ecclesiam nulla salus*», les succédanés de l'Évangile au cours des siècles, les perspectives théologiques qui ont conduit à Vatican II, le magistère conciliaire et postconciliaire et les différents paradigmes qui marquent le débat aujourd'hui.

La section synthétique: «*Un Dieu, un Christ, pistes convergentes*» (203-390), étudie de façon thématique les Alliances, la Parole de Dieu et la révélation divine, les aspects du mystère divin, Jésus-Christ à la fois unique et universel, les chemins de salut, le Règne de Dieu et le dialogue interreligieux comme théologie et comme praxis. Un bref chapitre de conclusion résume la synthèse constructive de Jacques Dupuis. Celui-ci opte pour une *christologie trinitaire* et tisse ce thème dans sa présentation. Cette perspective respecte «*l'unicité et l'universalité de Jésus-Christ et laisse de la place à une théologie ouverte des religions et du pluralisme religieux*» (281).

Ce livre est aussi rempli de pierres précieuses de toutes sortes. En bon professeur, Dupuis pose toujours et pour chaque chapitre, très clairement la question. Il se confronte à la pensée des autres auteurs en approuvant certains, en critiquant d'autres. Il définit méticuleusement ses termes; il lutte pour la promotion d'un renouveau dans les attitudes

personnelles et dans la pratique pastorale. Il révèle un grand équilibre scientifique et une base théologique profonde.

En vérité, on ne trouve pas grand chose à critiquer dans ce livre. On trouve peu de références aux revues théologiques non indiennes publiées en Asie et pas une seule à celle de l'Afrique. Les textes intéressants du Conseil Mondial des Églises reçoivent peu d'attention; un index thématique (en plus de ceux qui donnent la liste des noms et les références bibliques) aurait encore amélioré une publication déjà très riche.

James H. Kroeger

New-York, Orbis Books 1997, 433 p.

Meeting other believers

par Francis Cardinal Arinze

Le cardinal Francis Arinze, président du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux a voulu présenter au public un manuel pratique, un compendium pastoral pour qui veut s'engager dans le dialogue interreligieux. À travers sa réflexion, il partage avec nous, de manière attrayante, sa large expérience et ses convictions.

Ce n'est pas d'abord la théologie du dialogue qui l'intéresse, il en vise plutôt la pratique. C'est sa grandeur d'âme et sa sensibilité qui transparaît tout au long de son livre. C'est la nouveauté de ce document : il s'agit d'un vade-mecum personnel et concret pour des praticiens du dialogue.

En neuf chapitres comprenant chacun une brève introduction et une conclusion, le livre situe et contextualise sa réflexion dans la réalité d'un pluralisme religieux aux dimensions du monde. Le premier chapitre s'attarde sur l'essence du dialogue comme «une rencontre de personnes de religions différentes, dans une atmosphère de liberté et d'ouverture ayant pour but de se mettre à l'écoute de l'autre, d'essayer de comprendre sa religion et espérant chercher ensemble des possibilités de collaboration» (10).

Le dialogue interreligieux n'est pas un engagement facultatif: c'est le thème du chap. 2. Un croyant sincère «fermement enraciné dans sa religion» (15) peut très bien grandir spirituellement et se rapprocher de Dieu à travers de

telles rencontres. Comme l'a dit Jean-Paul II à Assise en 1986: «Ou bien nous apprenons à marcher ensemble et dans l'harmonie, ou bien nous dérivons chacun de notre côté en nous abîmant nous-mêmes et les autres» (18).

Le chapitre 3 reconnaît que ce genre de dialogue comporte des risques: «le danger de perdre sa foi, de sombrer dans le relativisme, le syncrétisme et l'indifférence religieuse» (22). Pourtant, la réponse «n'est pas de renoncer à l'entreprise mais bien de chevaucher ou de piloter prudemment» (26).

Les partenaires du dialogue sont ouverts et sincères chacun dans leurs convictions religieuses (ch. 4): «Ce n'est pas en supprimant notre identité religieuse que nous promovons un dialogue authentique» (28). Dialoguer sur les questions de doctrine (ch. 5) est toujours possible, mais il est «psychologiquement peu sage» de commencer par là. Le chapitre 6 réfléchit sur la manière dont il faut comprendre le dialogue et la proclamation de sa propre religion.

Le chapitre 7 explore les raisons théologiques qui poussent l'Église à s'engager dans le dialogue; les exigences pour qu'il soit fécond sont étudiées au chapitre 8. Tout dialogue est exigence de vie spirituelle et de sainteté (ch. 9). A-t-il un véritable avenir devant lui? Le cardinal conclut: «La balance penche vers le dialogue interreligieux. Qu'on lui permette de continuer!» (72).

Ce manuel pratique mérite d'être largement diffusé et traduit. Beaucoup plus que par des discours académiques, il énonce la vision de l'Église et sa pratique en ce domaine. Son style populaire et narratif inclut des citations et des expériences personnelles, de véritables intuitions de foi et de bon sens; il communique vraiment avec le lecteur et convainc. Le livre pourrait porter comme sous-titre: «Une introduction au dialogue interreligieux».

James H. Kroeger

Paulines Publications Africa, 1997, 72 p.

Relating to people of other religions: what every christian needs to know

par Thomas Thangaraj

Thomas Thangaraj est professeur assistant de «Mondialité du christianisme» à la Candler School of Theology à Atlanta, Géorgie. D'une

manière chaleureuse et engageante, il présente à tous les chrétiens les raisons qui poussent à entrer en relation avec les tenants des autres religions, les chemins pour y parvenir et la confiance qui en constitue les fondations. Son approche est autobiographique avec beaucoup d'anecdotes, bibliques et pratiques. Le résultat est un livre qui se lit facilement et apporte vraiment quelque chose.

Très longtemps, Thangaraj s'est engagé personnellement dans le dialogue interreligieux; de là, sa manière positive de rencontrer des croyants de traditions différentes. Souvent, ses chapitres commencent par la narration d'une rencontre personnelle: «*Ganga (mon nouveau voisin) et moi-même sommes des compagnons de route sur le chemin de la foi*» (p. 7). «*Ganga et moi avons eu de longues conversations et découvert entre nous beaucoup de ressemblances; mais nous savons que nous sommes différents...*» (p 75, 87). Ce style narratif emmène directement le lecteur au cœur de la question et cela d'une manière bien concrète.

Thangaraj reconnaît que, dans la communauté mondiale d'aujourd'hui, «*les chrétiens seront de plus en plus amenés à interférer avec d'autres communautés religieuses, à dialoguer avec elles, et que cela fait partie de notre mission au service de l'humanité*». C'est ainsi qu'il explore «*différentes manières de créer des relations entre les chrétiens et les autres*» (18). Six des neuf chapitres étudient différentes attitudes des chrétiens en ce domaine. Des titres suggestifs attirent l'attention. Chapitre 3: «*Nous savons et ils ne savent pas*» (position exclusive); chapitre 4: «*Peut-être savons-nous, peut-être savent-ils, qui sait?*» (position relativiste); chapitre 8: «*Eux et nous avons besoin d'en savoir davantage*» (position inclusive). Les mots entre parenthèses ne sont pas de l'auteur.

Certains thèmes reviennent à travers tout le livre: le Dieu de la Bible «*ne manque pas de célébrer la pluralité*» (20) et «*trouve son plaisir dans la multiplicité des peuples, des cultures et des religions*» (24). Évaluer l'entreprise missionnaire requiert un jugement nuancé car, pour beaucoup de croyants (les propres ancêtres de Thangaraj), l'Évangile «*les a libérés et les a aidés à affirmer et à poser leur dignité de personnes*» (47); le dialogue inclut «*toute action, toute parole, toute pensée produite en commun avec d'autres croyants dans un esprit d'estime mutuelle*» (92). C'est un «*exercice d'humilité et d'amour*» (95).

Ce livre ne donne pas dans le romanesque et l'auteur ne transige pas avec sa foi chrétienne. La pensée de théologiens comme Panikkar, Rahner, lui est utile pour les intuitions qu'elle apporte. Il cite souvent la Bible pour appuyer ses positions. Des suggestions pratiques pour qui veut étudier la question concluent chaque chapitre

C'est un livre utile; il peut devenir un document de base pour un cours sur le dialogue interreligieux. Il est d'accès aisé mais ne propose jamais de solutions simplistes à des problèmes complexes. En un mot, Thangaraj a suivi les conseils de Pierre: il a rendu compte de sa foi et de son espérance «*avec délicatesse et respect*». (1 P 3,15-16a)

James H. Kroeger

Nashville, TN: Abingdon Press, 1997, 112 p.

Crosscurrents in Indigenous Spirituality: Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews

Studies in Christian Mission, vol. 18
par Guillermo Cook

Pour moi, Africain et chrétien, ce livre est une découverte de l'autre tiers de l'humanité souffrante, opprimée, dépourvue d'historicité, mais pourtant fière et agissante pour sa propre survie. Il s'agit tout d'abord de l'histoire des Mayas méso-américains. Ce livre dont les contributions viennent d'abord des Mayas, puis des Américains, nous fait faire un parcours à travers l'histoire des Mayas, leurs contacts avec l'Europe des «conquistadores» et, plus récemment, avec les U.S.A. Il nous montre combien le christianisme – le catholicisme des «conquistadores» et le protestantisme des Américains – a ses saints et ses diables. Mais ce qui dans ce livre est d'un intérêt capital pour la missiologie, c'est la rencontre entre culture et histoire religieuse maya avec l'Évangile chrétien proclamé dans sa version catholique ou protestante, et la théologie locale qui se développe (l'inculturation et ses risques évidemment).

Le lecteur prend contact avec les Mayas au premier chapitre avec le récit de la réaction ingénieuse des Mayas face à la politique et la culture religieuse intolérante. Il y a, c'est vrai,

des défenseurs des Mayas, comme Bartomomé de las Casas, mais la survie de la religion et de la théologie de la religion traditionnelle maya réside dans l'ingéniosité des Mayas qui ont adopté dans les pratiques catholiques opprimantes celles qui étaient identifiables aux pratiques de l'univers maya. Cette façon de masquer ses intentions, tout en prétendant être catholique ou protestant pour échapper à la persécution, n'est pas, d'après Vitalino Similox Salazar, une chose du passé (p. 44ss). Il faut saluer les structures sociales de la société maya qui assuraient la survie de la tradition malgré les techniques de dépistage des envahisseurs, y compris l'emploi du sacrement de pénitence, pour combattre la fidélité à la tradition. Le prêtre traditionnel que les missionnaires diabolisaient finit par devenir simplement guérisseur pour éviter la sanction des missionnaires espagnols. Le système patriarcal assurait l'obéissance des enfants pour éviter la trahison. La gestion du calendrier maya et son interprétation, qui a beaucoup troublé les missionnaires, a assuré la survie des Mayas dans le temps et dans l'espace.

Eugene E. Uzukwu

E.J. Brill, 1997, 329 p. Leiden, New York, Köln

Église et Société. Le discours politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998) (Tome 1)

Le Centre des Archives Ecclésiastiques Abbé Stefano Kaoze, qui fait partie des Facultés catholiques de Kinshasa (B.P. 1534, Kinshasa-Limete) vient de publier, dans un gros volume, les textes de la Conférence Épiscopale, rassemblés et présentés par Léon de Saint-Moulin et Roger Gaise. Dans le premier texte daté du 29 juin 1956, l'épiscopat du Congo belge et du Ruanda-Urundi affirme le droit de tous les habitants du pays à «prendre part à la conduite des affaires publiques». À l'autre extrémité, le volume reproduit le «Message des évêques catholiques de la R.D. du Congo aux fidèles et aux hommes de bonne volonté» en date du 7 novembre 1998. Son titre indique bien la situation de guerre que vit le pays: «Conduis nos pas, Seigneur, sur le chemin de la paix.» Il affirme nettement que l'unité du pays «n'est pas négociable». Les auteurs du

recueil ne se contentent pas de reproduire les textes, ils en font chaque fois une présentation qui aide le lecteur à connaître le contexte et à prendre un recul critique. Le livre se termine par plusieurs index très utiles.

CIP n° 5506-Bruxelles

Interactions des systèmes éducatifs traditionnels et modernes en Afrique

par Jean-Claude Quenum

Il s'agit d'une thèse de doctorat en sociologie de l'éducation. Son objet est clairement défini par le titre, encore que le propos ne concerne que quelques sociétés ethniques du Bénin et non pas toute l'Afrique. Il s'agissait, pour l'auteur, d'analyser les influences réciproques, dans un sujet donné, de l'éducation traditionnelle et de l'éducation moderne scolaire; de vérifier l'existence ou non de constantes quelles que soient les traditions ethniques ou le maintien, dans ce phénomène d'acculturation, de la particularité de chacune d'elles. Le sujet aurait pu être passionnant. Il est développé en deux parties: traditions éducatives, bases principales; fréquentation scolaire et relativité des cultures de base, auxquelles s'ajoute une troisième partie appliquant l'étude aux conceptions et aux pratiques économiques. Malheureusement, on peut regretter que ce travail soit superficiel et approximatif, même si certaines notations sont précieuses. De plus, il est trop souvent écrit d'une manière incorrecte et confuse.

Daniel Mellier

L'Harmattan, 1998. 198 p.

Prier 15 jours avec Marie de la Passion

par Marie-Thérèse de la Maleissye

Dans le contexte du dialogue interreligieux, une des formes privilégiée de la mission aujourd'hui, le message de Marie de la Passion, fondatrice des Franciscaines Missionnaires de Marie, apparaît porteur de résonances nouvelles. Les réalités du mystère de Dieu, dont

elle répète qu'elle ne sait comment exprimer la plénitude, trouvent spontanément leur traduction dans le langage religieux de telle ou telle culture où l'Esprit est enfoui depuis les origines. L'Évangile dont elle est pétrie éveille en elle des intuitions qui rejoignent les plus récents développements de la théologie d'aujourd'hui. L'amour est au principe de tout ce qui existe et il est personnalisé en Dieu Trinité. Dans ce mystère dont elle ne se lasse pas d'admirer la beauté, elle décrypte la dialectique de l'amour en Dieu, telle qu'elle lui apparaît à travers la révélation des Écritures: une exigence de don de soi.

Avec Marie de la Passion, nous voyons Dieu dans sa beauté nous appeler à son amour (1^{er} jour). Nous contemplons la Trinité qui est l'amour dans son être même (2^{ème} jour). Nous saisissons l'«ordre profond de l'amour» qui se révèle dans le «me voici» du Verbe qui s'incarne (3^{ème} jour). L'Agneau «qui enlève le péché du monde» nous invite à le suivre (4^{ème} jour). Il se fait notre nourriture et demeure avec nous (5^{ème} jour). Une femme, Marie, a répondu parfaitement à l'appel de l'amour (6^{ème} jour). Sa mission est de donner Jésus à l'humanité (7^{ème} jour).

À partir de là, l'horizon de la mission se dévoile à nos yeux. François d'Assise l'a vécu en pauvre, refusant tout autre pouvoir que celui de l'amour (8^{ème} jour). La mission, adoration du Christ Sauveur présent au cœur du monde (9^{ème} jour). La mission, engagement total dans le mystère du salut (10^{ème} jour). Elle est Bonne Nouvelle pour les pauvres (11^{ème} jour). Au cœur de la mission, la communauté fraternelle porte témoignage de la communion trinitaire (12^{ème} jour). La mission se vit en Église (13^{ème} jour). L'Esprit Saint en est l'âme et le protagoniste (14^{ème} jour). Tout se résume en deux mots qui disent Dieu: amour et vérité (15^{ème} jour).

Nouvelle Cité, Prier 15 jours n° 36, 1999, 128 p.

L'engagement politique de l'Église au Zaïre (1960-1992)

par Louis Ngomo Okitembo

L'ouvrage est centré sur la problématique de l'engagement politique de l'Église catholique au Zaïre. L'auteur relate brièvement quelques situations vécues dans les années qui ont suivi

l'indépendance et les réactions de l'Épiscopat zaïrois. En conclusion, il souligne que la hiérarchie a vraiment suivi de près les événements et participé activement au déclin de la dictature. Au fil de ses interventions face à la dérive du régime de Mobutu, l'épiscopat est apparu comme une force d'opposition et un facteur important dans la recherche de la démocratie.

Cette histoire est mal connue et on doit féliciter l'auteur d'avoir mis à notre disposition une riche documentation sur ce sujet si souvent controversé. Et l'on peut effectivement tirer quelques leçons de cette histoire. Il s'agit en fait de la hiérarchie, mais on ne voit pas très bien comment les foules chrétiennes ont réagi. Le discours épiscopal n'a manifestement eu que peu d'impact sur la situation. Il a été largement ignoré et rien ne semble avoir été mis en place pour le faire passer dans la conscience des chrétiens, ni dans leurs comportements politiques.

Ce livre ne contredit nullement l'aveu des Évêques d'Afrique au Synode de 1994 lorsqu'ils reconnaissent n'avoir pas fait tout ce qu'ils pouvaient pour éduquer la conscience des chrétiens en matière politique. Par ailleurs, le discours épiscopal apparaît très peu prophétique. Le manque d'unanimité et l'ambiguïté de certaines de leurs déclarations réduisent la portée de leurs interventions. Il y aura lieu de revenir sur ces questions par une analyse plus fine pour en voir les faiblesses. Remercions l'auteur de nous fournir là matière à penser. Historiens et théologiens ont encore un grand travail de recherche et d'analyse critique à accomplir.

Pierre Lefebvre

L'Harmattan, 1998

Mon âme est une femme

par Annemarie Schimmel

Annemarie Schimmel est bien connue dans le monde des islamologues pour sa connaissance de la mystique musulmane. Alors que l'actualité nous rappelle sans cesse la façon dont certains courants tentent d'imposer aux femmes un retour au statut juridique que l'islam médiéval leur avait assigné, ce livre nous

replaces dans une perspective radicalement différente.

Sans nier l'existence de ce statut canonique qui relègue la femme à un rang subordonné et à une quasi réclusion, l'auteur s'attache à rappeler « l'aura » dont un islam tout aussi authentique que celui des juristes, celui des mystiques et des poètes, a entouré la femme.

Après avoir rappelé la part qu'ont prise les femmes dans la vie et le ministère du prophète, elle cite un certain nombre de femmes que les siècles passés ont admirées pour leur attachement à la prière et leur quête mystique. La très célèbre Râbi'a est connue de tous et son exemple a même été cité en Europe par les chroniqueurs des croisades. Elle n'est pas un cas isolé. On nous cite aussi quelques cas de politiciennes, mais celles-ci restent des exceptions.

Quittant le terrain de l'Histoire, A. Schimmel nous entraîne ensuite dans les textes fondateurs de l'islam: dans le Coran comme dans les traditions, quelques figures féminines ont fait l'objet de commentaires où s'exprime une idée assez ambivalente de la femme, à la fois pécheresse ou tentatrice, et repentante ou exemple de sainteté. Les écrits les plus divers viennent ensuite compléter ce tableau en témoignant de ce qu'évoque pour le monde musulman le personnage de « la vieille femme » et celui des « mères ». À côté de l'image péjorative de la femme se dressent aussi celle de la sainte et celle, vénérée, de la mère que chacun honore. Cette vénération rejaille naturellement sur l'idée que l'on se fait de la femme « en général ».

Les chapitres suivants nous entraînent dans la grande mystique islamique. Le fait que le mot « nafs » (âme) soit féminin, en arabe comme en français, et que le texte coranique balise l'ascension mystique de versets très connus faisant allusion à « l'âme » incitatrice au mal d'abord, puis en lutte contre le péché, pour finir dans la paix et la quête ardente de Dieu, nous permet de découvrir comment le « féminin » est considéré par les mystiques comme présent en chaque personne humaine et comme porteur d'une aspiration à l'amour divin faisant de chaque mystique – homme ou femme – une « fiancée de Dieu ».

Dans le contexte d'une mystique fortement teintée de monisme comme celle d'Ibn 'Arabî ou de Roumî, l'âme mystique, souvent vue comme un miroir reflétant l'amour divin, peut même être considérée comme le côté visible de l'aspiration divine à refaire l'unité fonda-

mentale brisée par la multiplicité des existences individuelles en invitant chacun à « l'évanouissement du soi ».

L'exploration des textes mystiques se prolonge alors dans celle des couples légendaires qui ont fait rêver le monde musulman, et surtout celui de la Perse et de l'Inde. Ces amoureux, que les événements séparent mais dont l'ardeur s'intensifie sans cesse, sont commentés par les mystiques et les dévotions populaires comme des paraboles de l'amour qui lie l'un à l'autre le cœur humain et son Dieu. Poèmes et chansons reprennent alors des accents fort proches de ceux du Cantique des cantiques dans la Bible.

Au terme de ce parcours, l'auteur nous rappelle que l'on ne peut réduire l'idée de la femme en islam à celle des juristes. Effectivement, les textes évoqués ci-dessus offrent d'elle une image beaucoup plus élevée et mystique que l'on ne s'imagine habituellement. C'est dire aussi que les milieux musulmans qui combattent sur ce point les courants islamistes peuvent puiser ailleurs que dans l'Occident séculier les sources qui fondent leur combat.

Jean-Marie Gaudeul

Éditions Jean-Claude Lattès, Paris 1998, 221 p.

Lettres d'Algérie

par Henri Teissier

L'Église d'Algérie a vécu ces dernières années dans la tourmente qui ravage le peuple algérien. Elle a voulu rester fidèle à l'amitié qui la liait à ce peuple dans les mauvais comme dans les bons jours. Elle a donc, comme tant d'autres Algériens, payé le prix du sang pour rester fidèle à la vie, à l'amour. C'est ce témoignage que nous monnayons le livre de l'archevêque d'Alger, Henri Teissier. Tout au long de l'année 1996-1997, le journal *La Croix* lui a ouvert ses pages pour qu'il commente les fêtes et les grands moments de l'année liturgique. Le présent ouvrage y ajoute le texte de certains sermons radio-diffusés sur la radio algérienne.

Au fil de ces pages, c'est le témoignage de cette Église qui s'exprime, c'est la mort de ceux qui, comme les Pères Blancs de Tizi-

Ouzou ou les Trappistes de Tibhirine, ont été massacrés, c'est aussi – surtout peut-être – la vie quotidienne de ceux qui refusent de se voir séparés de leurs frères et soeurs algériens, ne serait-ce que dans notre pensée et notre estime.

En filigrane, se dessine la manière dont Dieu trace l'itinéraire d'une Église et lui fait entendre son appel et sa vocation.

Un livre à lire, à méditer plutôt.

Jean-Marie Gaudeul

Bayard/Centurion, Paris 1998, 135 p.

Le cardinal Duval: un homme d'espérance en Algérie

par Marie-Christine Ray

Voici la réédition – augmentée – d'un livre paru en 1984. À travers le style d'une interview, Marie-Christine Ray, journaliste à Bayard-Presses, fait parler l'ancien archevêque d'Alger de sa vocation, de son arrivée en Algérie comme jeune évêque, de ses engagements et de ses réflexions lors de la guerre d'Algérie et pendant les premières années de l'Algérie indépendante.

Témoignage capital pour comprendre la façon dont une Église locale, fortement implantée dans une population chrétienne traditionnelle, se trouve privée en quelques mois de ses fidèles et reprend sa route, pauvrement mais dans la foi, pour devenir une présence chrétienne au service d'un peuple musulman, au service du Royaume de Dieu qui travaille les coeurs bien au-delà des frontières visibles du christianisme.

Époque charnière et témoignage d'un homme qui se trouve appelé à faire lien entre deux époques, deux cultures, deux religions. Les réponses nous font découvrir ce qu'un tel appel exige de discrétion et de tact. Au milieu des passions soulevées par ces événements,

cet homme a su garder sérénité et espérance. Ce livre nous permet d'entrevoir comment.

Jean-Marie Gaudeul

Cerf, Paris 1998, 221 p.

Christian de Chergé, prier de Tibhirine

par Marie-Christine Ray

De nombreux livres ont été écrits sur les moines de Tibhirine. Certains de leurs écrits ont été publiés, en particulier ceux de Christian de Chergé, leur prier. L'ouvrage de Marie-Christine Ray nous permet de découvrir l'homme derrière les écrits et les événements. C'est l'homme, en effet, qu'il nous est donné de comprendre un peu à travers une vie, en apparence si lisse, si «normale»: années d'enfance, de séminaire, service militaire en Algérie, fin du séminaire et début de son ministère sacerdotal... À chaque étape, la surface reste paisible, comme sur une nappe d'eau très profonde.

Petit à petit se laisse découvrir une passion: celle de devenir une présence priante en milieu musulman. Chapitre après chapitre, nous découvrons comment est née cette vocation, comment elle a dû se dire, s'imposer même à un entourage surpris, se développer ensuite au point d'entraîner, non sans soubresauts, des frères, des amis, dans un engagement dont nous ne mesurons pas encore toute la fécondité. C'est la brisure d'une vie brusquement assassinée qui va permettre à cette passion de se faire connaître au-delà du cercle immédiat des proches. Le flacon brisé laisse échapper son parfum.

Cette lecture nous permet de le recueillir dans la réflexion et la prière.

Jean-Marie Gaudeul

Bayard/Centurion, Paris 1998, 223 p.

informations..... informations..... informations.....

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DE L'ASSOCIATION

L'Assemblée générale ordinaire de l'Association de la Revue Spiritus s'est tenue le 2 mars 1999. Le P. Jean-Baptiste Etcharren, Supérieur général des MEP a été reconduit au poste de Président pour une année. Alex Gillet, qui a souhaité ne pas être reconduit comme Directeur pour un second mandat, a accepté de continuer son travail jusqu'à la nomination de son successeur.

Les événements douloureux survenus principalement en Afrique Centrale et les difficultés d'acheminement du courrier ont fait perdre à la revue un nombre assez conséquent d'abonnés. Nous espérons que cela n'est que provisoire. L'Assemblée générale lance un appel à tous les lecteurs. Nous pouvons assurer un certain nombre d'abonnements gratuits à l'essai pour une année. C'est un bon moyen de faire connaître la revue et de nous assurer de nouveaux abonnés. Donnez-nous des adresses.

SESSION ACTION CATHOLIQUE ET MISSION

Pour sa session annuelle, l'A.C.M. propose comme thème :

**Des Responsables se lèvent
pour construire le monde,
terrain du royaume.**

Elle se tiendra **les 5, 6 et 7 juillet 1999** à l'Accueil Saint Paul (Fils de la Charité) à *Issy les Moulinaux*. Elle s'adresse aux prêtres, religieux, religieuses missionnaires à l'étranger; aux prêtres, religieux, religieuses étrangers en France; aux séminaristes étrangers en troisième année.

A.C.M. s/c C.M.R.
9, rue du Général Leclerc
91230 MONTGERON – France
Tel. 01 69 03 09 09 Fax: 01 69 83 23 24

Saint-Paul France S.A., 55000 Bar le Duc – Dép. lég. mai 1999 – ISSN 0038.7665 – N° 4-99-0712
Commission Paritaire des Papiers de Presse. Certificat n° 60792