

Spiritus

Revue d'expériences et recherches missionnaires

ISSN 0038-7665

SPIRITUS 221

" Rendez à César... "

Actualité missionnaire

- *Laudato si'* aux Philippines
- Des évêques prennent position

Dossier

" *Rendez à César...* "

Chroniques

- Europe, terre de Mission ?
- Mission spiritaine en France

N° 221

Décembre 2015

Banlieue de Houston, Texas – USA. Photo : M. Robert

Spiritus : 12 €



2015

Édito : Renvoyés à la sacristie ?

Actualité missionnaire

Daniel S. Sormani

**Redécouvrir nos liens réciproques
Les Philippines et *Laudato si'***

391

Plus de vingt-cinq ans avant *Laudato si'*, les évêques philippins ont publié une lettre pastorale sur l'environnement, en partie inspirée par la perception traditionnelle locale d'une interdépendance entre tous les êtres. D'où un accueil très positif de l'encyclique du pape François. Mais pour que celle-ci porte vraiment des fruits, il faudra de courageuses décisions politiques et une révision sérieuse par chacun de certaines pratiques habituelles.

Yvon Christian Elenga

**Pratique constitutionnelle
et alternance démocratique en Afrique
Quand les évêques s'en mêlent**

401

Récemment, plusieurs chefs d'Etat africains ont tenté de faire modifier la constitution de leur pays, celle-ci ne leur permettant pas de briguer un nouveau mandat. En s'appuyant notamment sur l'enseignement social de l'Eglise, certaines conférences épiscopales ont publiquement dénoncé ces manœuvres et rappelé les exigences d'une authentique démocratie. Parmi ces interventions, il en est qui semblent avoir eu un certain impact.

Dossier : « Rendez à César... »

Hippolyte Simon

« Rendez à César... » :

un appel au discernement permanent

411

La réponse de Jésus à la question sur l'impôt dû à César a fait l'objet, dans l'histoire, d'interprétations diverses, voire opposées. Elle a conduit à des prises de position très différentes à l'égard de la réalité politique. C'est le contexte global de l'Évangile et son ressort profond qui en donnent la vraie clé de lecture. Une juste interprétation de cette parole, devenue proverbiale, engage les chrétiens à articuler, à travers un incessant discernement, la condition de disciple du Christ avec celle de citoyen.

Patrick Gnana

Théologie publique en Asie

Avec un regard particulier sur le contexte indien

424

En Asie, vis-à-vis du pouvoir de l'État, les différentes traditions religieuses se situent de manière très variable d'un pays à l'autre. La démocratie étant généralement peu développée, les tensions sont nombreuses. C'est dans de tels contextes, celui de l'Inde par exemple, que se construit une théologie chrétienne, dite théologie publique, qui s'efforce de préciser, en fonction des données locales, le rôle que les chrétiens peuvent jouer dans la société civile : un rôle de type prophétique à partir de leur situation de minorité.

Efoé Kuassi Julien Penoukou

Mission de l'Église dans le champ politique au Bénin

437

Depuis l'indépendance, la hiérarchie de l'Église catholique est présente de diverses manières dans le champ politique du pays. Elle l'est notamment aujourd'hui à travers une Aumônerie nationale des cadres et personnalités politiques. Mais, de nos jours, des interrogations sont formulées de façon de plus en plus insistante sur l'objectivité et l'impartialité de l'épiscopat ainsi que sur le témoignage des acteurs politiques chrétiens. D'où un appel à un renouvellement de la pastorale dans ce domaine.

Vincent J. Miller

**Après les « guerres culturelles »,
quelle politique aux États-Unis ?**

447

Le contexte culturel fortement individualiste des États-Unis n'y facilite pas l'accueil de l'enseignement social de l'Église. Nombre de catholiques, chez les aînés surtout, ont préféré s'engager dans de vifs débats idéologiques avec les tenants de la libéralisation des mœurs, plutôt que dans un dialogue constructif ouvert à une action sociale et politique. La récente visite du pape François a permis d'esquisser une nouvelle approche plus en phase avec les préoccupations des jeunes générations.

Sylvie Goulard

Eloge de la discrétion efficace

Les chrétiens et l'Union européenne

463

Parmi les motivations ayant présidé à la naissance de l'entité supranationale devenue aujourd'hui l'Union européenne, une inspiration chrétienne est facilement repérable. Pour plusieurs raisons, cela n'implique pas qu'il faille inscrire les « racines chrétiennes » de l'Europe dans sa constitution, ni non plus introduire dans l'action politique le « message évangélique » comme tel. L'important est que cette référence chrétienne continue efficacement à inspirer les grands choix politiques de l'Union.

Luis Martinez

L'Église des pauvres au Chili

476

Manifestement, l'expérience pastorale latino-américaine du pape François nourrit pour une part ses positions et orientations actuelles. Elle renvoie à tout un courant ecclésial, sur l'ensemble de son continent d'origine, qui a été amené, au fil des événements, à vivre sa foi de manière inédite au sein d'un contexte sociopolitique particulier. Le cas du Chili est ici présenté : la façon dont cette Église, tant à travers l'attitude du peuple chrétien que par le témoignage et les initiatives de ses pasteurs, s'est située face au politique au cours des dernières décennies et jusqu'à aujourd'hui.

Chroniques

Christian Tauchner

Europe, terre de mission ?

489

Que l'appel à la mission se fasse entendre partout et que la démarche missionnaire ne se limite pas à un mouvement à sens unique, les instituts en sont maintenant assez largement convaincus. Mais ils sont toujours à la recherche d'une manière satisfaisante de traduire cette conviction dans leurs engagements concrets. L'expérience des Missionnaires du Verbe Divin, qui ont tenté depuis vingt-cinq ans d'établir des projets missionnaires en Europe, peut fournir un éclairage profitable à d'autres instituts.

René Tabard

Perspectives missionnaires des spiritains en France

496

Depuis quelques années, on a une conscience plus vive que la mission est partout. Un institut missionnaire dont l'engagement a longtemps été orienté en dehors des frontières européennes se doit aujourd'hui de chercher à préciser les grandes orientations de sa mission *ad intra*. C'est à cette tâche qu'en juillet dernier le chapitre des spiritains de France s'est attelé en vue de baliser la route pour les six années à venir, mais aussi au-delà.

Livres

Recensions

499

Annie Lenoble-Bart (dir.), *Missionnaires et Églises en Afrique et à Madagascar (XIX^e-XX^e siècles). Anthologie de textes missionnaires.*
Geneviève Comeau, *S'asseoir ensemble. Les religions source de guerre ou de paix ?*

Isabelle Pommel, *Yves Raguin 1912-1998. L'expérience spirituelle d'un jésuite en Asie.*

Luigino Bruni, *La blessure de la rencontre. L'économie au risque de la relation.*

M^{gr} Pierre d'Ornellas (dir.), *Réflexions sur le catéchuménat. De la nécessité du discernement d'un chemin chrétien pour les personnes qui ne peuvent pas, actuellement, être baptisées.*

Frédérique de Watrigant, *Passionnés de Jésus Christ. Étienne Pernet et Antoinette Sage, fondateurs des Petites Sœurs de l'Assomption.*

René Charrier, *En chemin avec le peuple Hmong. Du Laos en Guyane et en France.*

Pierre de Charentenay, *Les Philippines, archipel asiatique et catholique.*

Justice et Paix France, *La banlieue, lieu de solidarité internationale.*

L'expérience des communautés religieuses.

Table du tome LVI – 2015

511

La politique, tant dénigrée, est une vocation très noble...

Je demande à Dieu que s'accroisse le nombre d'hommes politiques capables d'entrer dans un authentique dialogue qui s'oriente efficacement pour soigner les racines profondes et non l'apparence des maux de notre monde ! La politique, tant dénigrée, est une vocation très noble ; elle est une des formes les plus précieuses de la charité parce qu'elle cherche le bien commun. Nous devons nous convaincre que la charité « est le principe non seulement des micro-relations : rapports amicaux, familiaux, en petits groupes ; mais également des macro-relations : rapports sociaux, économiques, politiques » (Benoît XVI, *Caritas in veritate*, 2009, n° 2).

Je prie le Seigneur qu'il nous offre davantage d'hommes politiques qui aient vraiment à cœur la société, le peuple, la vie des pauvres ! Il est indispensable que les gouvernants et le pouvoir financier lèvent les yeux et élargissent leurs perspectives, qu'ils fassent en sorte que tous les citoyens aient un travail digne, une instruction et une assistance sanitaire. Et pourquoi ne pas recourir à Dieu afin qu'il inspire leurs plans ? Je suis convaincu qu'à partir d'une ouverture à la transcendance pourrait naître une nouvelle mentalité politique et économique, qui aiderait à dépasser la dichotomie absolue entre économie et bien commun social.

En chaque nation, les habitants développent la dimension sociale de leur vie, en se constituant citoyens responsables au sein d'un peuple, et non comme une masse asservie par les forces dominantes. [...] Mais devenir un peuple [...] demande un processus constant dans lequel chaque nouvelle génération se trouve engagée. C'est un travail lent et ardu qui exige de se laisser intégrer, et d'apprendre à le faire au point de développer une culture de la rencontre dans une harmonie multiforme.

Pape François
Evangelii gaudium (2013) n° 205, 220

Renvoyés à la sacristie ?

Sous la rubrique *Actualité*, le tout premier article de ce cahier se fait l'écho de la façon dont est aujourd'hui reçue aux Philippines la récente lettre encyclique *Laudato si'*. Ce document de mai dernier « sur la sauvegarde de la maison commune » mérite bien sûr qu'on s'y arrête plus longuement ; nous y reviendrons dans quelques mois. Notons cependant dès à présent que les diverses questions qu'y soulève le pape François revêtent une dimension politique ; les brefs extraits présentés en page 462 de ce cahier l'indiquent clairement. *Evangelii gaudium*, en fin 2013, soulignait déjà fortement la dimension sociale de l'évangélisation, la noblesse de l'engagement politique et la responsabilité citoyenne de chacun ; l'encadré qui précède cet édito (p. 388) reprend une partie de ces propos. La mission a indéniablement quelque chose à voir avec la dimension politique de la vie des personnes et des sociétés.

Chez un grand nombre de chrétiens à travers le monde, il faut bien le reconnaître, ce lien entre foi et politique n'est pas clairement perçu. Il est vrai que, bien souvent, le contexte n'est pas porteur : la fonction politique ne donne pas d'elle-même un visage positif. On ne peut le nier, certains hauts fonctionnaires ont tendance à s'installer confortablement dans leur fauteuil et à s'y accrocher comme à une source de privilèges et de revenus, négligeant leurs responsabilités à l'égard de ceux qu'ils sont censés servir. En Afrique, par exemple, certains chefs d'État tendent à s'éterniser au pouvoir, essayant ici et là de faire modifier la constitution pour qu'elle les autorise à briguer un nouveau mandat. Bien des chrétiens se sentent démunis devant de telles situations et sont tentés par la résignation. Des pasteurs s'efforcent de les éclairer, de les encourager à s'engager positivement sur ce terrain à un niveau qui leur est accessible ; d'autres prennent le risque de dénoncer publiquement certains abus intolérables. Dans ce cahier, deux contributions évoquent ces réalités.

Dans le contexte de l'Europe occidentale, français par exemple, l'action politique est assez largement dévaluée aux yeux de la population. Dans sa déclaration de 1999 « Réhabiliter la politique », la Commission sociale de l'Épiscopat français le soulignait déjà ; les choses n'ont pas sensiblement changé depuis. Bien des gens ont l'impression que les gouvernements qui se succèdent sont impuissants à résoudre les grands problèmes tels que les pauvretés, les inégalités sociales, le chômage... Le politique semble ne pas faire le poids face à la grande finance et aux sociétés multinationales. Les décisions prises par les personnes au pouvoir semblent guidées davantage par une perspective électorale que par des objectifs à long terme visant des réformes en profondeur. À beaucoup, la classe dirigeante apparaît coupée des préoccupations quotidiennes de la population. Des « affaires » ou tricheries impliquant des personnalités et partis politiques de tous bords viennent elles aussi saper la confiance des citoyens. Il n'est guère étonnant alors que tant de personnes, notamment chez les jeunes générations, en arrivent à se désintéresser du jeu politique, à s'absenter totalement des consultations électorales.

Même si, partout, on trouve aussi des responsables sincèrement dévoués au bien commun, le peu de crédit du politique reste préoccupant. Devant un tel constat, la réponse de Jésus à la question sur l'impôt dû à l'Empereur prend une résonance particulière : « Rendez à César ce qui est à César... » Pour un chrétien, l'engagement sociopolitique n'est pas facultatif. Pas simple pour autant : il s'agit aussi de rendre « à Dieu ce qui est à Dieu ». Quand les ouvriers pastoraux risquent une parole, une initiative dans ce domaine, il s'en trouve toujours pour leur reprocher de « se mêler de politique » et, selon l'expression reprise dans ce dossier, les renvoyer « à la sacristie ». Comme le suggère notre photo de couverture, l'organisation du lien social est déjà, en soi, chose fort complexe ; ceux qui se veulent témoins de l'Évangile ont, en plus, à discerner et à opérer des choix en fonction du contexte local et des circonstances qui se présentent. Aucune situation n'est identique à une autre. Mais telle expérience ou analyse menée en Inde ou au Bénin, au Chili, aux États-Unis ou en Europe, peut stimuler ailleurs la réflexion, suggérer une piste d'action. Le présent dossier, dans sa diversité, voudrait apporter un éclairage sur les enjeux de pareils choix auxquels nous engage inévitablement un authentique témoignage évangélique.

Jean-Michel Jolibois

Redécouvrir nos liens réciproques Les Philippines et Laudato si'

Daniel S. SORMANI

Originaire des États-Unis, le P. Daniel S. Sormani a été, dès le début, membre du groupe spiritain arrivé aux Philippines il y a environ quinze ans. Il travaille aujourd'hui à la formation de jeunes spiritains originaires de l'archipel, à Quezon City, tout en enseignant la théologie à l'Université Ateneo de Manila. Cet article est traduit de l'anglais.

*Lupa, laot, langit ay magkagnay
Hayop, halaman, tao ay magkagnay
Ang lahat ng bagay ay makaugnay
Magkagnay ang lahat*

*Terre, mer, ciel sont reliés
Animaux, plantes, humains sont reliés
Tous les êtres sont reliés
En dépendance réciproque, tous*

Rien d'étonnant à ce que le chanteur-compositeur philippin Joey Ayala ait repris une telle symbolique traditionnelle locale dans sa chanson populaire écrite en 1991 : *Magkagnay (Mutuellement reliés)*¹. En 2002, le père franciscain Prisco A. Cajés donne à l'interdépendance entre tous les éléments de la

¹ Le cardinal Luis Antonio TAGLE a évoqué cette chanson lors du forum sur *Laudato si'* qui s'est tenu le 13 août 2015 au Théâtre *Henry Lee Irwin sj* de l'Université *Ateneo de Manila*.

création – telle qu'elle est perçue dans la foi traditionnelle philippine et dans la théologie catholique – le statut d'une question théologique clé et la propose comme base pour une éco-théologie philippine et chrétienne de la nature. Pour Cajés et tant d'autres, la crise écologique, où qu'elle se produise, naît de la perte du lien réciproque entre les humains et le reste du monde naturel².

Selon le système indigène philippin de croyances, le monde naturel est la demeure à la fois des humains et des esprits. Bathala, le dieu suprême des Tagalogs, est traditionnellement symbolisé par le soleil. Parmi les autres dieux et déesses : la lune, les étoiles, les arbres, les rochers, les montagnes, les arbustes, ainsi que des phénomènes tels que le vent, le tonnerre et le feu. Dans certaines régions, divers animaux sont considérés comme sacrés, tels serpents et crocodiles. En zone rurale, des coutumes anciennes restent vivaces : demander pardon aux arbres avant de se soulager ou d'avoir à les couper, implorer les excuses des esprits de la forêt lorsque l'on passe par là³.

Appelés à dominer la création... ?

Comment s'est passée la confrontation des Philippines avec la modernité, impliquant de passer d'une croyance traditionnelle fondée sur l'interdépendance globale dans la nature – où les humains sont inclus et non situés à côté ou au-delà d'elle – à une conception erronée selon laquelle l'humanité est « aux commandes » de la nature et autorisée à s'en servir à sa guise ? Bien des difficultés viennent d'un malentendu à propos de Gn 1, 28 « Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre ! »

Sean McDonah, prêtre irlandais de la Société missionnaire de Saint-Colomban, qui a travaillé plus de vingt ans sur l'île méridio-

² Prisco A. CAJÉS, *Anitism and Perichoresis. Towards a Filipino Christian Eco-Theology of Nature*, Ph.D. diss., Graduate Theological Union, 2002.

³ *Folk Traditions and Beliefs*. Philippine Country Guide, consulté le 15.09.2015, http://www.philippinecountry.com/philippine_culture/philippine_society.html.

nale de Mindanao, a été témoin des ravages vengeurs de la déforestation sur les gens et leur environnement. Publié en 1986, son livre *To Care for the Earth (Prendre soin de la Terre)* met en cause les pratiques écologiquement perverses et dangereuses, montrant que le premier chapitre de la Genèse invite non pas à « dominer » la création mais à en « prendre soin⁴ ».

Ce qui est clair c'est que, bien avant l'encyclique historique du pape François *Laudato si'*, il existait déjà aux Philippines une grave préoccupation et un débat était né autour d'une perte d'harmonie entre l'humanité et le reste de la nature. Rien de surprenant à cela quand on songe que l'archipel se trouve le long de ce qu'on appelle la Ceinture de feu du Pacifique et que, dans les dix dernières années, il a subi une nette diminution du nombre d'espèces vivantes, des changements dans la biodiversité, une montée du niveau de l'océan ainsi qu'un accroissement des typhons, en intensité et en nombre, jusqu'à atteindre presque vingt par an. Cela rend le pays extrêmement vulnérable aux désastres naturels. Dans les dernières années, le pays a essuyé presque la moitié des plus puissants typhons de son histoire. Selon le Ministère des sciences et de la technologie, ils ne feront que croître avec le temps, à la fois en intensité et en fréquence. La Commission des Philippines sur le changement climatique affirme que c'est là l'un des effets les plus visibles du changement climatique dans le pays⁵.

Une initiative novatrice

Le 29 janvier 1988, la Conférence épiscopale catholique des Philippines publiait une lettre pastorale novatrice intitulée *Qu'est-ce qui arrive à notre beau pays ?*, la première lettre pastorale d'évêques catholiques jamais écrite sur l'environnement. Dans son exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, le pape François en cite des passages. Il écrit notamment : « Je fais mienne la belle et prophétique plainte, exprimée il y a plusieurs années par les évêques des

⁴ Sean MCDONAGH, *To Care for the Earth. A Call to a New Theology*, Santa Fe, Bear & Co., 1987.

⁵ D'après Jed Salgado LLANES, Directeur du Développement durable à SM Prime Holdings, Inc., interviewé par l'auteur à Quezon City, le 16.09.2015.

Philippines, "Une incroyable variété d'insectes vivaient dans la forêt et ceux-ci étaient engagés dans toutes sortes de tâches propres [...]. Les oiseaux volaient dans l'air, leurs brillantes plumes et leurs différents chants ajoutaient leurs couleurs et leurs mélodies à la verdure des bois [...]. Dieu a voulu cette terre pour nous, ses créatures particulières, mais non pour que nous puissions la détruire et la transformer en sol désertique" » (EG 215).

Presque trente ans après, *Laudato si'* est la première encyclique pontificale sur l'environnement ; et, une fois encore, le pape cite la même lettre pastorale de la Conférence épiscopale des Philippines. À propos de la destruction des océans, François relaie l'appel des évêques philippins : « Qui a transformé le merveilleux monde marin en cimetières sous-marins dépourvus de vie et de couleurs ? » (LS 41). Ainsi, lorsqu'on me demande : « Comment, aux Philippines, réagit-on à *Laudato si'* ? », la réponse ne se fait pas attendre. Dans l'ensemble, la communauté catholique est envahie d'un regain d'enthousiasme, mais elle attend que cela porte des fruits.

« Gérants, pas propriétaires »

Laudato si' a été publié le 24 mai 2015 et c'est le 20 juillet que les évêques philippins ont rendu publique une déclaration sur le changement climatique intitulée *Stewards, not Owners (Gérants, pas propriétaires)*. Il y est dit notamment :

L'encyclique du pape François, *Laudato si'* [...] engage vivement catholiques et chrétiens à se passionner pour l'environnement ; [...] pour les chrétiens, c'est une obligation de se préoccuper de l'écologie et du changement climatique, comme une conséquence directe de la notion morale de GÉRANCE, d'intendance (*STEWARDSHIP*) et une implication de la charité chrétienne. [...] *Laudato si'* nous enseigne que le fond du problème du changement climatique est la justice. [...] Nous ne pouvons plus parler de développement durable indépendamment de la solidarité entre générations. [...] Le monde est un cadeau que nous avons reçu et nous devons le partager avec les autres. [...] Nous ne sommes pas propriétaires de la terre. Nous en sommes les gérants, les intendants. [...] La Conférence épiscopale des Philippines n'a pas manqué à sa

responsabilité d'instruire les fidèles en matière d'environnement. Nous sommes honorés que le Saint-Père cite l'une de nos lettres dans *Laudato si'*.

Les évêques terminent leur déclaration par ces mots :

Nous, vos évêques, nous nous engageons à organiser colloques et conférences sur ces questions. [...] Dans ce domaine, il est de la responsabilité morale de tous de s'informer. Mais on peut et l'on doit, de façon plus directe et immédiate, passer à l'action. [...] Extraction minière, incinération et décharge par enfouissement : ce sont là des réalités préoccupantes de chez nous qui viennent immédiatement à l'esprit. En cela, un plaidoyer des communautés ecclésiales, au nom du bien commun, doit tâcher d'exercer une influence sur les décideurs politiques et se traduire également en agir collectif. [...] Quand se fait entendre un cri de détresse, y répondre n'est pas une option facultative. C'est une obligation⁶.

Modifier nos pratiques

De fait, en divers points de l'archipel, colloques et conférences ont déjà eu lieu et continuent à être organisés sur *Laudato si'*. Dans les jours qui ont suivi la publication de l'encyclique pontificale, l'archevêque de Manille, le cardinal Luis Antonio Tagle, a invité avec instance à une « révision courageuse » des politiques et des modes de vie. Il a appelé les gens à « étudier, enrichir, discuter et méditer les divers points de l'encyclique », tout en lançant l'invitation « aux non-chrétiens, aux familles, aux éducateurs, aux politiciens, aux gens d'affaires, aux experts des sciences et des technologies digitales, aux médias, aux groupes de consommateurs, aux ONG et associations civiles d'étudier l'encyclique et ses diverses propositions ». Le cardinal Tagle et toute la Conférence épiscopale ont insisté sur le fait que l'enseignement de *Laudato si'* n'est pas d'ordre scientifique mais moral⁷.

⁶ CATHOLIC BISHOPS' CONF. OF THE PHILIPPINES, « Stewards, not Owners », *CBCP News*, consulté 12.09.15, www.cbcnews.com/cbcnews/?p=60193.

⁷ Paterno ESMAQUEL, *Tagle on Pope's encyclical. Review policies, lifestyles* ; consulté le 12 septembre 2015 ; <http://www.rappler.com/specials/pope-francis-ph/96928-pope-encyclical-cardinal-tagle-statement>.

Dans un message à la Confédération *Caritas*, le cardinal Tagle explique : « Dans *Laudato si'*, le pape François nous engage à remplacer la consommation par un sens du sacrifice, la cupidité par la générosité et le gaspillage par un esprit de partage. Il nous faut savoir "donner (*give*) et pas simplement abandonner (*give up*)". Nous sommes appelés à nous affranchir de tout ce qui en nous est pesant, négatif et de l'ordre du gaspillage pour entrer en dialogue avec notre famille commune⁸ ».

Des voix venues d'ailleurs

Les catholiques philippins ne sont pas les seuls à souscrire à *Laudato si'* et à encourager sa mise en application. Mussolini Sinsuat Lidasan – Directeur général de l'Institut *Al Qalam* pour les identités et le dialogue islamique en Asie du Sud-Est, de l'Université *Ateneo de Davao* dans l'île méridionale de Mindanao – fait remarquer que *Laudato si'* « ouvre à des personnes de croyances religieuses différentes un champ commun de collaboration ». Lidasan établit un lien entre « l'écologie intégrale » proposée par le Saint-Père, au chapitre 4 de son encyclique, et le principe islamique de la responsabilité humaine à l'égard de l'environnement impliqué dans la notion de *khilafah*. Il explique que *khilafah* « est un terme intraduisible évoquant les notions d'agence, d'intendance, d'administration en vue de développer et de gérer des ressources pour le compte du propriétaire réel ». Et, comme Dieu seul est le « réel propriétaire » du monde, nous devons administrer la terre d'une manière qui « rende gloire à Allah (SWT⁹) ». Selon lui, ce principe est ancré dans la loi islamique et nous engage à une gestion appropriée de nos ressources, à prendre soin de notre planète comme étant notre maison commune. Lidasan, érudit musulman philippin, conclut son article en proclamant que *Laudato si'* « doit être accueilli positivement et adopté (*embraced*) par les gens de toutes croyances et même par les non-croyants¹⁰ ».

⁸ Luis Antonio Cardinal TAGLE, *Cardinal Tagle's message to the Caritas confederation on Laudato Si'*, consulté le 12.09.2015, <http://www.caritas.org/2015/07/cardinal-tagles-message-to-the-caritas-confederation-on-laudato-si>.

⁹ SWT : *Sobhanahou Wa Taala* (glorifié et exalté soit-il).

¹⁰ Mussolini Sinsuat LIDASAN, « Lidasan : Laudato Si reminds Muslims of the principle of Khilafa », *Sun Star Davao*, consulté le 10 septembre 2015 ;

De manière générale, la presse laïque des Philippines a chaleureusement accueilli *Laudato si'* et s'est montrée ouverte à la plupart des points soulevés. Comme le fait remarquer Yeb M. Saño, ancien commissaire pour l'étude du changement climatique : « La crise du changement climatique est l'enjeu déterminant de notre génération, et nous serons jugés par les générations futures en fonction de notre manière d'y répondre [...] et de leur léguer un monde attentionné, juste, sûr et pacifique. » Relevant une foule de dysfonctionnements, il redit ce sur quoi continuent d'insister nombre de Philippins : que le changement climatique est une question éthique plus qu'environnementale et, plus important encore, spirituelle. Saño semble faire allusion ici à ce que le *Catéchisme pour les catholiques philippins* nomme un « athéisme pratique », c'est-à-dire le fait que, toute meublée qu'elle puisse être de rituels et traditions catholiques, la vie quotidienne est en fait menée sans claire référence ni relation à Dieu¹¹. Ce n'est pas ici l'encyclique qui paraît suspecte, mais plutôt l'Église. Saño affirme : « Il est en définitive primordial que nos leaders spirituels nous guident face à la rapide détérioration de l'environnement » et « [...] si nous voulons être conséquents avec notre admiration sans bornes pour François, nous ne pouvons nous contenter de porter des T-shirts à son effigie ni d'aller nous entasser à Luneta pour l'entrevoir un bref instant (une allusion à la messe en plein air lors de sa visite aux Philippines, le 18 janvier 2015) ; il nous faut prendre en compte son appel au changement¹² ».

Être cohérents...

Maria Isabel Ongpin écrit régulièrement dans le *Manila Times*. Tout en adhérant aux principes de *Laudato si'*, elle fait preuve d'une certaine réserve à l'égard de l'Église et de sa hiérarchie

<http://www.sunstar.com.ph/davao/opinion/2015/07/14/lidasan-laudato-si-reminds-muslims-principle-khilafa-418916>.

¹¹ CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, *Catechism for Filipino Catholics*, Manila, ECCCE, 1997, n° 183-187.

¹² Yeb M. SAÑO, "Commentary. Laudato Si : what it means for the Philippines", *GMA News Online*, consulté 14. 09.2015 ; <http://www/gmanetwork.com/news/story/508970/opinion/commentary-laudato-si-what-it-means-for-the-philippines>.

locale. Dans le second volet de son article en deux parties sur l'encyclique, elle signale le problème de la surpopulation comme une entrave permanente à la lutte contre la pauvreté rampante dont souffrent les Philippines. Dans ce pays majoritairement catholique, la position de l'Église sur la limitation des naissances est souvent mise en cause quand il est question de pauvreté. Ongpin écrit : « De la même manière que, comme dit le pape, la façon dont certains parmi nous regardent ce qu'il advient de notre environnement, s'attendant à ce que cela se règle tout seul, relève d'une "joyeuse insouciance", ainsi la position de l'Église catholique sur la population, pour qui le problème va se régler de lui-même (sauf si l'expression voulait dire par une guerre, une famine, une calamité, un effondrement de l'ordre public comme dans l'antiquité) ; cette position relève elle aussi d'une "joyeuse insouciance". Ongpin poursuit en affirmant que les fidèles seront instruits par les évêques du pays en fonction de leur propre compréhension du document, lançant un appel assez mordant : « Dans ces contrées et avec le genre de hiérarchie ecclésiastique à laquelle nous avons affaire, cela va être une question d'interprétation dépendant de la mentalité des évêques. Je conseille vivement à chacun de lire *Laudato si'* et d'y réfléchir par soi-même¹³. »

Un certain scepticisme sur la manière de mettre en œuvre l'appel de l'encyclique peut venir, pour une part, du fait suivant. Alors que l'on parle avec fierté des Philippines comme étant « le seul pays chrétien d'Asie », avec plus de 86% de la population se disant catholique, il en est aussi régulièrement question comme de l'un des pays les plus corrompus d'Asie et avec plus d'un quart de sa population vivant au-dessous du seuil de pauvreté. Les vastes bidonvilles surpeuplés qui se tassent en bordure des riches lotissements privés des élites du pays, en sont une silencieuse démonstration¹⁴.

¹³ Maria Isabel ONGPIN, "My take on Pope Francis' Encyclical on the Environment, *Laudato Si'*", *Manila Times*, consulté le 12 sept 2015 ; <http://www.manilatimes.net/my-take-on-pope-francis-encyclical-on-the-environment-laudato-si/197080>.

¹⁴ "Pilippines continues to remain one of the most corrupt", *The Stagnant Filipino*, consulté le 12 septembre 2015 ; <http://thestagnantfilipino.com/2015/08/pilippines-continues-to-remain-the-most-corrupt>.

Questions aux décideurs politiques

Ernesto M. Pernia, professeur émérite d'économie à l'Université des Philippines et ancien économiste en chef de l'*Asian Development Bank*, commente les propos du pape François sur les maladies de la vie urbaine et son idée que « nous ne pouvons pas avoir de nature sans humanité ni d'humanité sans nature ». Réfléchissant sur son expérience urbaine dans les villes des pays voisins non chrétiens, il pose la question dérangement : « Pourquoi les autorités des secteurs tant publics que privés des Philippines – un pays catholique – ne pourraient-elles pas au moins être presque aussi rationnelles et se préoccuper des gens et de la nature ? L'étonnant est que ces officiels visitent souvent, et en sont sûrement impressionnés, des villes d'Asie qui sont bien mieux gérées, sans parler de celles de l'Occident. Derrière la nonchalance et l'insouciance de nos officiels à l'égard du peuple et de l'environnement, faut-il voir un intérêt personnel égoïste et une insatiable cupidité ? Ce qui amène à poser la question : les non-catholiques feraient-ils preuve de plus de considération, d'humanité et d'attention reconnaissante à l'égard de la nature¹⁵ ? »

Ce ne sont pas les idéaux de *Laudato si'* qui sont mis en cause, mais le mode de vie de ceux qui se réclament de l'Église dont émane l'encyclique. Le questionnement et l'appel ne sont pas minces. Pour cette raison peut-être, certains Philippins ont noté que la publication de *Laudato si'* tombe à un moment tout à fait opportun, juste avant les élections de 2016¹⁶. Cela constitue un défi et un guide pour tous les candidats désireux de conduire le pays dans le sens d'une amélioration de l'harmonie et de la qualité de la vie.

Prière et action

Entre temps, ateliers, colloques et séminaires sur *Laudato si'* se poursuivent ici et là dans l'archipel. Certains se tiennent dans des

¹⁵ Ernesto M. PERNIA, Ph.D., *Laudato Si', urban land abuse and ills*, University of the Philippines, School of Economics, consulté le 15.09.2015 ; <http://www.econ.upd.edu.ph/perse/?=4744>.

¹⁶ Baby LLAVAN, cité dans "Press statement on *Laudato si'*", *The Philippine-Misereor Partnership Inc.*, (PMPI), consulté le 13.09.2015 ; <http://www.pmpi.org.ph/projects/climate-change-drr/204-press-statement-on-laudato-si>.

lieux d'enseignement supérieur tels que l'*Ateneo de Manila* ou le *Manila Observatory*, où des intervenants transmettent leur compétence en diverses disciplines académiques. D'autres sont le fait de groupes ecclésiaux locaux dont les membres partagent leurs expériences et attentes personnelles. D'autres encore permettent la rencontre entre gens de différentes traditions religieuses et couches sociales. On perçoit un renouveau, à la lumière de *Laudato si'*, du sentiment qu'il y a urgence à se préoccuper les uns des autres et de toute la création, à redécouvrir nos liens réciproques.

L'esprit de *Laudato si'* se manifeste clairement en bien des aspects de la vie actuelle de l'Église des Philippines. L'observatoire météorologique local PAGASA a annoncé qu'un « puissant » *El Niño* pourrait, en février 2016, affecter 65 des 81 provinces du pays et durer jusqu'en juillet. Le cardinal Tagle a fait paraître une prière impérée pour demander la pluie, à réciter à genoux après avoir communié. La prière reflète une compréhension et un esprit nouveaux. On y trouve, entre autres, ces paroles : « Ô Dieu miséricordieux, pardon pour nos péchés écologiques ayant contribué à ce phénomène néfaste ; pardon pour notre indifférence aux plaintes et souffrances de notre mère Terre ; pardon pour notre gaspillage, pour notre mépris des dons précieux de la création que tu nous as donnés. Nous promettons, en suivant l'Évangile de la création, de nous repentir de nos péchés et, en tout ce que nous faisons, d'être attentifs à ta création et d'en prendre soin. Donne nous la force et la sagesse d'être de bons intendants de ta création et de protéger l'environnement contre les abus et l'exploitation. En ce temps où la crise est à notre porte, Seigneur aide nous à aller plus loin dans le partage, le service et l'amour...¹⁷ »

L'impact véritable de *Laudato si'* ne se mesurera toutefois pas au degré de ferveur avec lequel nous allons réciter à genoux l'*oratio imperata* pour la pluie, mais plutôt à notre comportement lorsque, nous étant relevés, nous allons vaquer à nos occupations du jour.

Daniel S. SORMANI

¹⁷ "Cardinal TAGLE issues 'oratio imperata' for rain", *BCBP News*, consulté le 12.09.2015 ; <http://www.cbcnews.com/cbcnews/?p=63577>.

Pratique constitutionnelle et alternance démocratique en Afrique Quand les évêques s'en mêlent

Yvon Christian ELENGA

Jésuite, originaire de la République du Congo (Brazzaville), le P. Yvon Christian Elenga est docteur en théologie systématique de Weston Jesuit School of Theology (Cambridge, Massachusetts). Ancien vice-président de la Conférence des Institutions catholiques de théologie et membre de l'Association des théologiens africains, il enseigne à l'Institut de théologie de la Compagnie de Jésus, à Abidjan (Côte d'Ivoire), dont il est aussi le Recteur depuis septembre 2012.

L'éviction des régimes autoritaires en Afrique, au début des années quatre-vingt-dix, a entraîné une vague démocratique saluée partout dans le monde. L'effervescence suscitée par ce mouvement a été de courte durée. Très vite, on a observé une « restauration autoritaire » qui a pris la forme d'une accentuation rigide de la gouvernance électorale, avec les soubresauts que l'on sait. Cette fixation, véritable hantise de la classe politique, reste le moment redouté des jeunes démocraties africaines.

Les analystes de la politique africaine ont souvent mis l'accent sur les élections comme indicateur principal de la gouvernance démocratique. Ce faisant, ils ont déplacé le centre de gravité de l'exigence démocratique, le ramenant à la pratique consultative, au bon déroulement des élections. D'où les questions suivantes : l'instauration de régimes démocratiques garantit-elle effectivement une gouvernance démocratique ? Les constitutions, balises fondamentales de la vie politique, permettent-elles au peuple de

s'assurer du bon fonctionnement de la pratique démocratique ? Ces questions mettent côte à côte les problématiques des pratiques constitutionnelles, de la bonne gouvernance politique, et de l'alternance démocratique¹.

L'actualité africaine de ces derniers mois fait débat autour des projets de révision ou de changement de constitutions. Le problème qui se pose est clairement celui d'une alternance démocratique envisagée dans le cadre d'une garantie constitutionnelle : la durée et le nombre de mandats étant la vraie pomme de discorde. Le « toilettage » des constitutions, sous prétexte de stabilité incarnée par un président ou de modernisation des institutions, est encore loin de dissiper les inquiétudes sur ces changements *intuitu personae*. Tout porte à croire que le principe de la durée des mandats et de la limitation de leur nombre subit une inflexion mettant à mal la force de légitimation qu'offrent les constitutions. Dans ce cas, l'alternance démocratique, qui organise la succession des dirigeants, n'est plus au cœur des prescriptions constitutionnelles de transmission du pouvoir politique.

De multiples prises de position

C'est dans ce contexte qu'il faut placer les initiatives prises par certaines conférences d'évêques africains d'intervenir dans le débat sur les pratiques constitutionnelles et l'alternance démocratique. Parfois sous forme de mise en garde, ces initiatives s'appuient essentiellement sur le respect de ce qui régit le fonctionnement de la vie politique et attirent l'attention sur les dérives sociales des changements ou révisions de constitutions. Les évêques du Bénin², du Burkina Faso³, du Burundi⁴, du Congo⁵,

¹ Voir Pierre ROSANVALLON, *Le bon gouvernement*, Paris, Seuil, 2015.

² *Message de la Conférence épiscopale du Bénin sur le malaise politique actuel et la révision de la Constitution*, 15 août 2013.

³ *À l'écoute de Dieu et du monde : Message des Évêques du Burkina*, 20.02.2010 (www.catholique.bf/index.php/documents-des-vevques-du-burkina-niger/792, cons. le 5.10.2015) ; *Lettre pastorale des évêques aux fils et filles de l'Église Famille de Dieu qui est au Burkina Faso et aux hommes et femmes de bonne volonté*, 15.07.2013 (www.catholique.bf/index.php/documents-des-vevques-du-burkina-niger/765, cons. le 5.10.2015) ; « *Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu* » (Mt 5, 9), 4.11.2014 (www.catholique.bf/index.php/documents-des-vevques-du-burkina-niger/914, cons. le 5.10.2015).

de la République Démocratique du Congo⁶ ont saisi l'occasion de ce débat pour s'adresser à la classe politique.

Ces prises de position, fondées sur le strict respect de la loi fondamentale et sur l'enracinement des valeurs démocratiques, en particulier la possibilité de l'alternance démocratique, ont nourri le débat et suscité des réactions variées. Pourtant, à bien expliciter la problématique des pratiques constitutionnelles et de l'alternance démocratique, on comprend mieux les appels des évêques.

Pratique constitutionnelle et alternance démocratique

Dans la perspective de l'instauration démocratique, le recours à de nouvelles constitutions a été l'expression de la volonté générale de doter les pays africains de textes fondamentaux garantissant le bon fonctionnement des institutions. Deux mécanismes entrent ainsi en action : les « techniques de liberté », qui garantissent la liberté des gouvernés, et les « techniques d'autorité », qui régulent et limitent le pouvoir des gouvernants. En régime démocratique, la prééminence des « techniques de liberté » a contribué à concevoir la limitation du pouvoir par la constitutionnalisation des droits et libertés. Cette articulation des « techniques de liberté » et des « techniques d'autorité » permet de vérifier l'usage démocratique ou la pratique constitutionnelle, c'est-à-dire les modalités et l'effectivité de l'application de la constitution.

Dura lex, sed lex

Des événements internes à des États ont conduit certains présidents à créer des commissions chargées de réfléchir aux réformes

⁴ Communiqué de presse de la Conférence des évêques catholiques du Burundi sur quelques questions d'actualité au Burundi, 06 décembre 2013.

⁵ Message de Noël des évêques du Congo « *Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes qu'il aime* » (Lc 2, 14), 8 décembre 2014 (www.lasemaineafricaine.net/index.php/vie-de-leglise/10927, cons. le 28 09 2015).

⁶ *Protégeons notre nation. Pour un processus électoral apaisé et porteur d'un avenir meilleur*, 27 juin 2014 ; Lettre des évêques de la Conférence épiscopale nationale du Congo aux fidèles et aux hommes et femmes de bonne volonté de la R. D. Congo, 14 septembre 2014 (www.cenco.cd/?id_art=106, cons. le 3 octobre 2015).

à apporter à la constitution de leur pays. C'est ainsi qu'au Bénin le Président Yayi Boni a créé une commission constitutionnelle, par décret n° 2008/052 du 18 février 2008. Au Burkina Faso, le débat sur la révision de l'article 37 de la Constitution du 22 janvier 2002, qui limite le nombre et la durée des mandats, a été porté au Parlement. Cela a été à l'origine de l'insurrection populaire d'octobre 2014 ayant conduit à la chute du Président Blaise Compaoré.

Dans leur appel de juin 2014 à « protéger la nation », les évêques de la R. D. Congo ont dit leur désapprobation à toute modification de l'article 220 de la Constitution du 18 février 2006 modifiée le 20 janvier 2011. Cet article mentionne explicitement les points qui « ne peuvent faire l'objet d'aucune révision constitutionnelle » ; parmi ces points sont mentionnés le nombre et la durée des mandats du Président de la République. Au Congo Brazzaville, réagissant en décembre 2014 au débat social et politique, les évêques ont appelé eux aussi à préserver les acquis de la disposition de l'article 185, en ses alinéas 2 et 3, sur le nombre de mandats du Président de la République. Leur message, qui a fait grand bruit, attirait l'attention sur ce qui pourrait constituer un recul devant l'histoire.

Difficile alternance

Le vrai enjeu des cas cités plus haut nous ramène à la considération accordée à l'élection présidentielle dans les garanties de légitimité, de justice et de vérité. En tant que dynamique de continuité dans le processus de démocratisation, l'alternance n'est pas vue comme un changement de régime mais comme un changement au sein même du régime démocratique qui définit clairement les règles d'accession au pouvoir. Elle suppose aussi l'adhésion et le respect des valeurs autour desquelles les acteurs politiques se rassemblent.

Or, l'échec des régimes politiques autoritaires a conduit à une remise en valeur de l'ordre constitutionnel. Mais c'est précisément cet ordre qui promeut et organise le changement de gouvernant par le procédé électoral. Concrètement, il vise à écarter la possibilité de prise de pouvoir par la force et à bannir l'intangibilité de celui qui détient le pouvoir suprême au risque de le voir être élu indéfiniment.

Contrecarrée par la pratique constitutionnelle et le principe d'une alternance devenue valeur référentielle, la tentation de la conservation du pouvoir a trouvé dans le processus de révision ou de changement de constitution un moyen de perpétuer l'exercice du pouvoir par un seul individu. Telle est, pour l'essentiel, la raison des interventions des évêques.

Sagesse chrétienne et discernement politique

Lors de sa visite apostolique au Bénin en novembre 2011, le pape Benoît XVI a eu ces paroles mémorables à l'adresse des responsables politiques et économiques des pays africains et du reste du monde :

Ne privez pas vos peuples de l'espérance ! Ne les amputez pas de leur avenir en mutilant leur présent ! Ayez une approche éthique courageuse de vos responsabilités et, si vous êtes croyants, priez Dieu de vous accorder la sagesse. [...] Le pouvoir, quel qu'il soit, aveugle avec facilité, surtout lorsque sont en jeu des intérêts privés, familiaux, ethniques ou religieux. Dieu seul purifie les cœurs et les intentions⁷.

L'écho de ces mots de Benoît XVI résonne encore comme un encouragement à accompagner dans la vérité et la justice les États africains dans leurs choix politiques. La participation à la vie de la communauté politique est un devoir que les conférences épiscopales assument avec responsabilité. Et, lorsqu'il s'agit de participer à la démocratie, l'exigence de solidarité avec tous les hommes doit être saisie comme un appel. En analysant les prises de position des évêques dans le débat sur le constitutionnalisme et l'alternance démocratique, on retrouve les thèmes majeurs de l'organisation de la communauté politique selon l'enseignement social de l'Église.

Le bien commun : le bien à rechercher

Une remarque essentielle : « Le bien commun ne consiste pas dans la simple somme des biens particuliers de chaque sujet du corps

⁷ BENOÎT XVI, « L'Afrique est le continent de l'espérance », Discours au Palais présidentiel, *Documentation catholique*, 18 décembre 2011, p. 1090.

social. Etant à tous et à chacun, il est et demeure commun, car indivisible et parce qu'il n'est possible qu'ensemble de l'atteindre, de l'accroître et de le conserver, notamment en vue de l'avenir⁸. » Sans se substituer à l'autorité politique, les évêques lui reconnaissent le rôle de coordination de la communauté. Pour cela, toute autorité doit viser le respect des valeurs humaines et morales, dans la dignité, l'unité et l'égalité des personnes.

Dans leur message de février 2010, les évêques du Burkina Faso insistent sur le fait que tout changement « doit viser le bien commun et non les avantages de groupes particuliers ; la justice sociale est à ce prix ». Le message de la Conférence épiscopale du Bénin sur le malaise politique actuel et la révision de la Constitution met le bien commun au niveau de l'ultime fin de l'action politique. Pour eux, « restaurer la confiance aujourd'hui passe par le respect du jeu démocratique, la conformité, par tous, à la lettre et à l'esprit de la Constitution du 11 décembre 1990, par la défense du bien commun comme unique motivation de l'action politique ».

Dans le même souci de défendre les dispositions des constitutions relatives à la limite et à la durée des mandats, et de permettre l'alternance politique, la Conférence nationale des évêques du Congo (RDC) « désapprouve [...] toute sorte d'initiative qui, sans modifier directement l'article 220, viserait à le vider de son contenu⁹ ». Pour leur part, et sur le même sujet, les évêques du Congo Brazzaville « invitent [...] les décideurs politiques à privilégier l'intérêt général et la gestion du patrimoine national pour le bien de tous, à promouvoir dans la société une culture soucieuse de la primauté du droit et du dialogue ». Ils réagissent ainsi au débat ambiant et craignent que la réponse à donner ne soit un passage en force des dirigeants politiques en place.

⁸ CONSEIL PONTIFICAL « JUSTICE ET PAIX », *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2005, p. 92.

⁹ Cet article de la Constitution stipule : « La forme républicaine de l'État, le principe du suffrage universel, la forme représentative du Gouvernement, le nombre et la durée des mandats du Président de la République, l'indépendance du pouvoir judiciaire, le pluralisme politique et syndical ne peuvent faire l'objet d'aucune révision constitutionnelle. »

Ce rapide tour d'horizon de quelques interventions des évêques montre l'ampleur du débat. Alors que l'on croyait que les transitions démocratiques seraient suivies d'une période de consolidation assurée, les turbulences partisans refont surface. En Afrique, comme ailleurs, la parole de Jean-Paul II mérite d'être rappelée : dans « l'"État de droit", [...] la souveraineté appartient à la loi et non pas aux volontés arbitraires des hommes¹⁰ ». Il est possible qu'une loi soit changée par une autre loi. Elle doit être sujette à des procédures prévues par elle-même.

Option pour la démocratie

On peut s'interroger sur la radicalité de l'option des évêques pour un régime politique, en l'occurrence la démocratie. Dans la tradition chrétienne, l'idée de droit souverain du peuple a été pendant longtemps aux antipodes de celle de « droits de Dieu ». C'étaient les idées émises par la contre-révolution dans la France du XIX^e siècle. Léon XIII, pape de l'engagement social, a aidé à dépasser cette opposition en faisant une distinction entre le problème de l'élection des gouvernants et celui de la source ultime du pouvoir politique¹¹.

Dans le magistère récent de l'Église, Jean-Paul II s'est prononcé sur ce sujet à maintes reprises. Dès sa première encyclique, *Redemptor hominis*, le pape polonais pointe les régimes ayant « réduit les droits des citoyens, en refusant de leur reconnaître les droits inviolables de l'homme qui, au milieu de notre siècle, ont obtenu leur formulation au plan international¹² ». Plus tard, en 1987, une autre encyclique revient sur la problématique des droits de l'homme en la mettant en lien avec le développement. *Sollicitudo rei socialis* est assez éclairante en ce qu'elle souligne l'urgence d'établir des « régimes démocratiques qui favorisent la participation¹³ ».

¹⁰ JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, 1991, n° 44.

¹¹ Jean-Yves CALVEZ et Henri TINCQ, *L'Église pour la démocratie*, Paris, Centurion, 1992, p. 19.

¹² JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, 1979, n° 17.

¹³ JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n° 44.

L'Église ne considère pas seulement la démocratie comme le pouvoir du peuple, contrôle du gouvernement par le peuple ; elle en fait une exigence de la vie politique. Parmi ses caractéristiques, on comptera désormais le primat des libertés, le respect des droits de l'homme et le refus des totalitarismes. Reprenant en cela les enseignements du concile Vatican II, Jean-Paul II souligne lui aussi la nécessité d'établir des régimes ouverts à la participation des citoyens¹⁴.

Une prise de parole bienvenue

Le dynamisme des Églises africaines dans le contexte de démocratisation a porté leurs pasteurs sur le devant de la scène politique. Lorsqu'il écrivait que « le christianisme africain apparaît si marginal, si fragile qu'on n'imagine pas un instant qu'il puisse jouer un rôle de tout premier plan avant deux ou trois générations¹⁵ », René Luneau n'avait peut-être pas tenu compte de la rapidité de la croissance démographique et, par conséquent, des évolutions sociales inhérentes à cette mutation.

La vague démocratique du début des années quatre-vingt-dix a montré jusqu'à quel point les évêques étaient impliqués dans la construction des sociétés démocratiques. Au Bénin, au Congo, au Gabon, au Togo et au Zaïre – aujourd'hui R. D. du Congo – pour ne citer que ces cas, le rôle de bons offices joué par les évêques a montré combien les jeunes démocraties africaines avaient besoin de la participation de tous. C'est cet esprit de participation qu'il faut retrouver dans les interventions récentes des évêques africains. Rappelant à ce propos la lettre pastorale du SCEAM¹⁶, les évêques du Congo Brazzaville déclarent : « Le véritable amour de notre patrie et de notre continent doit nous obliger à préférer une gestion transparente et responsable du pouvoir, et à remettre ce pouvoir en toute douceur. Ce qui suppose un strict respect des constitutions démocratiques nationales. »

¹⁴ *Gaudium et spes*, n° 73 ; JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 44.

¹⁵ René LUNEAU, *Laisse aller mon peuple. Églises africaines au-delà des modèles ?*, Paris, Karthala, 1985 ; cité par J.-Yves CALVEZ et Henri TINCQ, *op. cit.*, p. 165.

¹⁶ SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR, *Gouvernance, bien commun et transitions démocratiques en Afrique*, Accra, Février 2013, n° 40.

L'Église est dans son rôle quand elle participe à la promotion de la démocratie. Les expériences dans lesquelles elle s'est impliquée ont eu des fortunes diverses. Cela est dû à l'histoire spécifique de chaque pays, à ses turbulences et la détermination de ses formations sociales. Dans l'un ou l'autre des cas évoqués plus haut, la contestation a permis que la tentative de révision des constitutions soit abandonnée — comme au Bénin — ou entraîné une insurrection populaire et la chute du gouvernement en place : au Burkina Faso. D'autres préoccupations demeurent au Congo Brazzaville et en République Démocratique du Congo. Les échéances électorales qui s'annoncent suscitent passion et angoisse. Elles nous convainquent que la parole des évêques reste d'actualité. La promotion de la démocratie est en effet un combat permanent.

Une pastorale qui déborde la paroisse

Si, en Afrique, l'Église catholique se positionne désormais comme partenaire de la démocratie et des droits de l'homme, elle demeure néanmoins hésitante dans certains pays. Les enjeux politiques ou sociaux qui la placent, malgré elle, sur le devant de la scène publique n'ont pas toujours entraîné un consensus sur l'attitude à adopter et le défi à relever. L'usage de la parole forte est parfois mal compris. Un silence total est souvent perçu comme complicité.

Que faire entre « l'ambiguïté du silence et la maladresse du propos » ? Faut-il renforcer la distinction entre César et Dieu ? Comme on le voit, en traversant les siècles, la question du rapport entre la politique et la religion se monnaie selon les péripéties de l'histoire et des dynamiques des sociétés, en Afrique comme ailleurs. L'une des situations où elle se retrouve souvent convoquée est celle des élections. Là encore, que l'on croie au ciel ou non, que l'on appartienne à une communauté d'obédience religieuse ou non, on ne peut s'affranchir de toute réflexion faisant appel à la conscience des électeurs. Pour le chrétien, pris entre le devoir du citoyen et le respect de sa conscience, il y a toujours nécessité de souligner la ligne d'engagement. Tel est l'enjeu de sa vie de chrétien dans un monde pluraliste. L'État n'est pas en concurrence avec l'Église en Afrique. Ils sont partenaires.

Sans renoncer à sa mission publique, l'Église se sait d'un autre ordre, celui du religieux, qui n'exclut cependant pas sa collaboration avec l'ordre politique ou temporel. Il y va de son élan prophétique. Sa pastorale sociale l'a déjà aidée à se sortir de l'étroitesse d'une action limitée aux paroisses. Depuis Vatican II, elle sait désormais qu'elle « a le droit et le devoir de participer pleinement à l'édification d'une société juste et pacifique avec tous les moyens qui sont à sa disposition¹⁷ ».

Yvon Christian ELENGA

¹⁷ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, 1995, n° 107.

Abonnements 2016

Nous invitons tous nos lecteurs à renouveler leur abonnement pour 2016. Le prix reste inchangé par rapport à l'année 2015 : 40 € pour la zone 1 et 30 € pour la zone 2. Les moyens électroniques de communication permettant une réaction plus rapide que par le passé, tout abonnement qui ne sera pas renouvelé fin juillet de l'année en cours (donc fin juillet 2016 pour l'abonnement 2016) sera automatiquement suspendu.

Il est nécessaire que tout moyen de liaison et toute correspondance d'un abonné ou d'un intermédiaire payeur indique le **numéro d'abonné** Cf. « référence » sur les factures.

Ne pas envoyer de chèque bancaire de l'étranger, sauf si c'est un chèque payable directement (c'est-à-dire sans frais) auprès d'une banque française en vertu d'un accord particulier. Un virement international occasionne moins de frais et permet de vous assurer que le montant exact arrive à *Spiritus*. Voici les codes nécessaires :

IBAN : FR 18 2004 1000 0116 5071 0F02 053

BIC : PSSTFRPPPAR

Au nom de : Association de la revue *Spiritus*

« Rendez à César... » : Un appel au discernement permanent

Hippolyte SIMON

Après avoir consacré son ministère presbytéral surtout à la formation de séminaristes, diacres, prêtres et laïcs, c'est en 1996 que M^{sr} Hippolyte Simon a été placé à la tête du diocèse de Clermont. Parmi ses ouvrages : Chrétiens dans l'État moderne (Cerf, 1984), Église et politique (Centurion, 1990). Il a aussi travaillé au livret Les catholiques et l'Europe (Bayard, 2006) de la Commission des Évêchés de la Communauté Européenne (COMECE) dont il était alors vice-président.

Depuis les premiers temps de la prédication évangélique, les disciples de Jésus de Nazareth sont tous confrontés à la même question : comment traduire dans leur réalité quotidienne les exigences qui viennent de l'enseignement de leur Maître ? Ces exigences sont permanentes, mais les situations vécues ne sont jamais les mêmes. Ils doivent donc, de façon sans cesse renouvelée, discerner comment la lumière de l'Évangile vient éclairer leur situation concrète.

Le verbe discerner est ici déterminant. En effet, comme le savent tous les familiers de l'Évangile, le centre de la prédication apostolique concerne la personne de Jésus de Nazareth, mort et ressuscité. Fondamentalement, il s'agit de décider de le suivre ou non, en un mot de lui donner sa foi. Ensuite, chacun est invité à mettre ses actes et ses engagements en accord avec ce Maître de vie.

Pour les disciples de Jésus, la question du discernement se pose donc dans tous les domaines de l'existence. Mais elle se pose de façon particulièrement aiguë si l'on considère le problème spécifique du rapport au politique, c'est-à-dire la manière dont ils doivent se comporter comme citoyens dans la société dont ils sont membres. En effet, Jésus a souvent parlé d'un « Royaume » qu'il venait inaugurer. Et cette proclamation venait à la rencontre d'une attente très forte de la part de ses auditeurs. Ainsi, selon saint Marc, Jésus, dès sa première prédication, annonce la proximité du « Royaume de Dieu » : « Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée. Il proclamait l'Évangile de Dieu et disait : "Le temps est accompli, et le Royaume de Dieu est proche : convertissez-vous et croyez à l'Évangile." » (Mc 1, 14-15).

Mais il convient de dissiper d'emblée une équivoque. Que l'on prenne l'attitude personnelle de Jésus de Nazareth ou son enseignement, il apparaît clairement que le Royaume dont il parle et qu'il vient annoncer à ceux qui veulent bien l'accueillir n'est pas d'ordre politique. Il n'est pas d'ordre temporel et ne fait pas nombre avec les royaumes existants. Dès lors, comment penser l'articulation entre ce Royaume annoncé et les autres royaumes ?

Jésus a explicitement refusé d'être fait roi

Tout lecteur de l'Évangile le sait : Jésus de Nazareth se méfie de l'enthousiasme de ses auditeurs ou des bénéficiaires de ses guérisons. Il leur enjoint même parfois de ne rien dire à personne, pour éviter notamment d'être confondu avec un libérateur au sens politique du terme. Surtout, il a explicitement refusé d'être proclamé roi. Cet épisode nous est rapporté par saint Jean, après le grand signe de la multiplication des pains : « Ces gens, ayant vu le miracle que Jésus avait fait, disaient : Celui-ci est vraiment le prophète qui doit venir dans le monde. Et Jésus, sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, se retira de nouveau sur la montagne, lui seul » (Jn 6, 14-15).

Cette attitude n'est pas contradictoire avec son acceptation d'être acclamé le jour de son entrée triomphale à Jérusalem (cf. Jean 12,

12-19). En effet, ce jour-là, il sait déjà que sa condamnation est imminente et qu'il sera bientôt rejeté par cette même foule qui l'acclame. Et s'il accepte que Pilate le qualifie de « roi des Juifs », c'est au moment de son plus grand isolement. Et le tragique de la situation empêche toute méprise : son Royaume n'est pas de ce monde (cf. Jn 18,27).

Pour autant, devons-nous en conclure que l'Évangile n'a rien à nous dire concernant nos responsabilités de citoyens ? Cette conclusion serait abusive et, surtout, elle oublierait que les disciples de Jésus ne sont pas « hors sol », si l'on peut dire. Il faut ici se souvenir de ce que disait Paul lui-même, lorsqu'il revendiquait d'être citoyen « de naissance » (Ac 22, 28). Nous sommes tous citoyens d'un État, « avant » de devenir disciples de Jésus. Cette antériorité n'est pas à comprendre comme une antériorité chronologique ; beaucoup de chrétiens ont été baptisés enfants avant d'avoir acquis une conscience politique. C'est une antériorité logique. Nous sommes des citoyens par notre naissance ou par naturalisation avant de devenir chrétiens par notre baptême. Et nous ne cessons pas de l'être lorsque nous devenons disciples de Jésus. Comment tenir ensemble ces deux appartenances ?

Pour les articuler l'une avec l'autre nous devons maintenant analyser comment les précautions pédagogiques de Jésus aussi bien que son attitude personnelle nous invitent à préciser la singularité de la prédication chrétienne. Et ensuite chercher à comprendre comment la nouveauté de l'Évangile vient, par une sorte de « choc en retour », éclairer les responsabilités qui sont les nôtres, au titre de notre citoyenneté.

La singularité de l'expérience chrétienne

Le premier discours de Pierre, le jour de Pentecôte, tel qu'il nous est rapporté par saint Luc dans les Actes des Apôtres, nous donne en quelque sorte le noyau fondamental qui se déploie dans tout l'Évangile : « C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité : nous en sommes tous témoins » (Ac 2, 32).

Parce que nous sommes habitués à l'entendre, cet énoncé peut nous paraître simple. Mais nous devons dépasser cette simplicité

apparente pour retrouver toute la force d'étonnement, d'émerveillement et surtout la puissance de transformation qu'il contient. Il nous faut retrouver ce que l'apôtre Paul écrit de son côté : « S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est point ressuscité. Et si le Christ n'est point ressuscité, notre prédication est donc vaine, et vaine aussi est votre foi » (1 Co 15, 13-14).

Il peut paraître étonnant de commencer une réflexion sur les rapports entre la foi et la politique par ce qui constitue la fin des quatre évangiles : l'annonce de la résurrection. Mais il faut bien comprendre que c'est cette nature même de la prédication évangélique qui permet, seule, de rendre compte de deux aspects fondamentaux de l'expérience chrétienne : son universalisme et sa capacité à interpeller toutes les situations historiques possibles.

Son universalisme

Comme on le voit dès les premiers commencements de l'Église, il y a toujours eu, et il y aura toujours des contradictions entre les formes d'expression de l'expérience chrétienne et les cultures dans lesquelles celle-ci est annoncée. Les tensions entre les croyants d'origine juive et ceux d'origine païenne en sont le premier témoignage. Le premier refus essuyé par l'apôtre Paul, lorsqu'il annonce la résurrection aux Athéniens, l'illustre également. Et tous les missionnaires de tous les temps ont rencontré cette contradiction : comment annoncer l'Évangile à des peuples qui relèvent d'une autre culture que celle d'où l'on vient ? Et pourtant l'Évangile concerne tous les peuples, de tous les pays et de tous les temps !

Cette contradiction ne peut être surmontée que si l'on comprend que l'Évangile concerne d'abord une personne singulière, Jésus de Nazareth, et la manière dont il a traversé la mort pour entrer dans sa résurrection. L'annonce de ce « passage » concerne dès lors toute personne humaine qui vient au monde, puisque toute personne humaine est affrontée à la question de la mort. Et c'est dans ce moment singulier pour chacun d'entre nous que le Christ nous rejoint. C'est parce que chaque être humain est affronté à la question du sens de sa mort qu'il se trouve concerné par la manière

dont Jésus a vécu et traversé la sienne. C'est donc parce qu'elle concerne chaque être humain dans sa singularité que la Bonne Nouvelle de la résurrection du Christ est un message universel.

Nous avons ici une référence assez récente qui nous permet d'approcher ce grand mystère : lorsque Neil Armstrong débarque sur la lune, le 20 juillet 1969, il peut dire : « un petit pas pour un homme, un grand pas pour l'humanité ». Cela s'inscrit au cœur de notre condition humaine : ce qu'il advient d'une seule personne engage l'humanité tout entière.

Sa capacité à interpeller toutes les situations historiques possibles

Jésus de Nazareth n'est pas venu simplement prêcher un programme moral de conversion ni seulement proposer une vision du monde. Celui que nous reconnaissons Fils de Dieu est venu partager la condition humaine pour ouvrir notre humanité au monde de son Père. Il se révèle à nous comme le Médiateur qui rétablit l'Alliance entre Dieu, le Père de tous, et chacun des êtres humains qui accueillent son Amour. En annonçant que cette Alliance est désormais ouverte à toutes celles et ceux qui veulent bien la recevoir et en ouvrant l'horizon de la résurrection, Jésus de Nazareth manifeste que l'histoire des hommes ne s'arrête pas à l'horizon du visible. Elle s'accomplit dans un Royaume « déjà là et encore à venir ». À ce titre, la révélation de Jésus répercute à toutes les sociétés possibles un appel à ne pas se prendre pour la « patrie définitive » dont parle la Lettre aux Hébreux : « Car nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir » (He 13, 14).

Si nous ne prêtons plus attention à cette « pierre d'angle », c'est tout le développement du christianisme à travers les siècles qui demeure incompréhensible. En effet, sans ce renvoi permanent à la présence, mystérieuse mais pourtant bien réelle, du Ressuscité dans son Corps qui est l'Église, nous ramenons celle-ci à ce que l'on peut en percevoir de l'extérieur, c'est-à-dire à un ensemble d'organisations religieuses et socioculturelles, ou à une entreprise

d'éducation morale. L'Église est évidemment organisée de façon visible et elle propose un corps de doctrine qui s'est codifié au cours des siècles. Mais ce que nous en percevons de l'extérieur n'épuise pas sa réalité profonde. Il est possible de dire de l'Église ce que Paul lui-même dit des apôtres : « Mais ce trésor, nous le portons comme dans des vases d'argile ; ainsi, on voit bien que cette puissance extraordinaire appartient à Dieu et ne vient pas de nous. » (2 Co 4, 7)

Tension entre ce que l'on peut percevoir et ce que l'on espère

Sans aller jusqu'à reprendre la fameuse expression prêtée à Staline : « Le Pape, combien de divisions ? », beaucoup d'observateurs et de commentateurs ont cherché et continueront de chercher à expliquer l'Église à partir du visible. Mais au-delà de ses formes d'organisation perceptibles et cependant à travers elles, c'est l'action de l'Esprit du Christ ressuscité dans le cœur de celles et ceux qui l'accueillent qui peut rendre compte, ultimement, du déploiement et du devenir de l'Église. Cette œuvre de sanctification, comme le montre la parabole du « jugement dernier » (Mt 25), déborde les structures visibles de l'Église et ne se limite pas non plus à l'ensemble des baptisés, mais elle a besoin de ces formes visibles pour continuer d'être proclamée à tous ceux et celles qui veulent bien l'accueillir aujourd'hui. Cette tension entre ce qui est perceptible aujourd'hui et ce qui sera manifesté à la fin des temps est constitutive de toute la vie de l'Église. Mais il est impossible de supprimer l'un des pôles de cette tension.

Ainsi, par exemple, il arrive souvent que des personnes cherchent à opposer l'Évangile aux institutions ecclésiales. Mais elles oublient que sans ces institutions, aussi lourdes puissent-elles paraître, l'Évangile ne nous serait jamais parvenu ! Il ne s'agit pas de nier ni même de simplement méconnaître ce qu'il y a de critiquable, et parfois de tragique, dans notre histoire. Il s'agit de reconnaître que c'est bien l'immense chaîne des générations de croyants, avec leurs limites, leurs faiblesses et leurs péchés, qui nous a transmis l'Évangile à partir duquel nous pourrions être

tentés de les juger. Il nous faut donc tenir ensemble la nécessité d'annoncer de façon socialement repérable l'Évangile du Seigneur et, en même temps, l'impossibilité de ramener à ce que nous en percevons la présence de celui-ci agissant au cœur de notre humanité dont il est venu partager la condition.

Pour penser cette articulation, nous pouvons revenir à l'enseignement de Jésus lui-même dans cette phrase célèbre, mais singulièrement difficile à interpréter : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Lc 20, 25). Comme nous allons le voir, il ne suffit pas de dire, ainsi qu'on l'entend trop souvent, que cette phrase institue la séparation du spirituel et du temporel. Il convient en effet d'observer que le spirituel ne s'oppose pas au temporel, car il se joue dans le temps, dans ce temps qui est le nôtre.

Deux "ordres" de réalités qui ne s'opposent pas mais qui sont toutes deux nécessaires

A priori, cette invitation peut sembler limpide : il y aurait d'un côté César, et de l'autre Dieu. A chacun son dû, et tout sera dit. Selon ce point de vue, André Frossard peut écrire : « Le fondateur du christianisme ne donne pas une pensée aux grandes affaires de son siècle. « Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu », cette parole, qui institue, dix-neuf siècles avant le petit père Combes, le principe de la séparation de l'Église et de l'État, résume tout l'enseignement de Jésus sur la politique¹. »

Mais, peut-on s'en tenir à ce simple énoncé ? Dès lors, en effet, que l'on se met à se demander ce qui, au juste, est à César et ce qui est à Dieu, le principe de séparation devient beaucoup moins clair. Car ce sont les mêmes personnes qui ont affaire, et en même temps, avec César et avec Dieu. Comment se situer soi-même vis-à-vis de l'un et de l'autre ? Et comment expliquer, si cette phrase était si limpide, qu'il ait fallu dix-neuf siècles pour en tirer les conclusions ?

¹ André FROSSARD, à propos du nouveau Catéchisme universel, dans *Le Figaro* du 17 novembre 1992.

Si l'on considère cette péricope « Rendez à César... » telle qu'elle est présentée au chapitre 20 (v. 20-26) de l'évangile de Luc, on peut observer des choses fort intéressantes pour notre question². Ce chapitre offre une séquence de cinq péricopes qui semblent, à première vue, n'avoir aucun lien entre elles : la question des membres du Sanhédrin sur l'autorité de Jésus (v. 1-8), la parabole des vigneronniers meurtriers (v. 9-19), la question sur l'impôt dû à César (v. 20-26), celle des Sadducéens sur la résurrection (v. 27-40) et la déclaration de Jésus sur le Messie comme fils et Seigneur de David (v. 41-44).

Mais si l'on dispose ces péricopes en cinq colonnes verticales juxtaposées, on voit que la première et la cinquième se répondent : à la mise en question de l'autorité de Jésus répond l'affirmation de son identité de Messie, Fils de David. S'il en est ainsi, on peut considérer que la deuxième et la quatrième colonne sont aussi réparties autour de la troisième comme autour d'un axe. On obtient deux cercles concentriques organisés autour de la péricope sur l'impôt. Le grand cercle nous fait donc passer d'une contestation de l'autorité de Jésus (1) à un dévoilement de son autorité messianique (5). Le cercle intérieur nous fait passer d'une dénonciation de gérants qui ont usurpé la terre (2) à l'affirmation d'une nouvelle manière d'être dans le monde de la résurrection (4). Et ces deux transferts sont organisés de part et d'autre du changement de problématique énoncé dans le double impératif : « Rendez à César... rendez à Dieu... » (3).

On le voit, il y a comme une substitution : à la place de la terre (1 et 2), Luc fait entrevoir la perspective de la résurrection (4 et 5) selon laquelle l'être humain acquiert, dès maintenant, une valeur infinie. La femme n'est plus seulement considérée du point de vue de sa fécondité ; elle n'est plus destinée seulement à donner une postérité à son mari. Elle obtient un statut de personne à part entière, en quelque sorte par anticipation de ce qu'elle sera dans la gloire du Royaume. C'est ce qui permettra à l'apôtre Paul d'écrire cette phrase dont la portée émancipatrice est encore loin d'avoir donné tous ses fruits : « Car tous, dans le Christ Jésus, vous êtes fils de

² Je me permets, pour une analyse plus développée, de renvoyer à mon ouvrage *Vous qui cherchez Dieu, voici un GPS*, DDB, Paris, 2010.

Dieu par la foi. En effet, vous tous que le baptême a unis au Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 26-28).

À la fois disciples et citoyens

Ainsi replacée dans son contexte, la phrase : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » permet de comprendre qu'il y a en effet une « séparation » opérée par Jésus entre ce qui relève de César et ce qui relève de Dieu. Mais cette séparation n'est pas à comprendre comme une opposition ou une indifférence. Il n'y a pas deux réalités opposables sur un même plan ; ce qui signifierait que César et Dieu seraient en quelque sorte en concurrence. Il faut la comprendre comme l'établissement de deux ordres qui ne sont pas de même nature. Pour prendre une comparaison, il ne s'agit pas d'opposer le spirituel au temporel comme si le spirituel était plus léger que le temporel, à la manière dont l'huile se sépare de l'eau dans un même vase. Il s'agit de comprendre que nous avons deux ordres de réalités qui ne sont pas sur le même plan, tout comme l'air et la lumière ne s'opposent pas dans une pièce et peuvent être également nécessaires à chaque personne. Et surtout, ces deux ordres de réalités concernent les mêmes personnes : lorsque nous devenons disciples de Jésus et que nous accueillons en Lui la promesse de la résurrection, nous ne cessons pas d'être citoyens.

Le premier à en avoir tiré la conclusion semble bien être l'apôtre Paul lui-même. Dans un passage souvent cité mais généralement mal interprété, Paul établit bien la distinction des deux ordres :

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. Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu, et les rebelles attireront la condamnation sur eux-mêmes. En effet, les magistrats ne sont pas à craindre quand on fait le bien, mais quand on fait le mal. Veux-tu ne pas avoir à craindre l'autorité ? Fais le bien et tu recevras ses éloges, car elle est au service de Dieu pour t'inciter au bien. [...] C'est pourquoi il est nécessaire de se soumettre, non seulement par

crainte de la colère, mais encore par motif de conscience. [...] Rendez à chacun ce qui lui est dû : l'impôt, les taxes, la crainte, le respect, à chacun ce que vous lui devez. (Rm 13, 1-7)

Ce passage, souvent commenté, peut prêter à contresens si l'on ne veille pas à le resituer dans son contexte. Il a souvent été compris comme une sacralisation de « l'ordre établi », que les chrétiens seraient tenus de respecter en toute circonstance, fût-il totalement injuste, dès lors qu'il est dit « établi par Dieu ». Selon cette interprétation, on a beau jeu d'opposer l'attitude « révolutionnaire » de Jésus, qui n'a pas craint de s'opposer aux autorités établies de son temps, et l'attitude « réactionnaire » de Paul, qui serait venu prêcher la soumission à ces mêmes autorités. Il convient de se méfier de ces simplifications. La pensée de Paul prend une tout autre signification si l'on tient compte de ce qui suit.

Une légitimité d'ordre non pas religieux mais éthique

Tout d'abord, Paul, par sa conversion au Christ, a rompu avec le système théocratique dans lequel il a grandi. En tant que pharisien zélé, il n'aurait pas pu reconnaître la légitimité de l'Empereur païen de Rome. Mais maintenant, voici qu'il recommande d'admettre son autorité. C'est donc le signe que Paul ne juge plus les autorités d'après un critère confessionnel. L'Empereur, même païen, n'est pas en dehors du projet de Dieu sur l'histoire du monde. Il n'y a pas lieu de contester son pouvoir sous le prétexte qu'il n'est pas chrétien. Par là, Paul invite les chrétiens à reconnaître toute autorité politique légitime, et pas seulement l'autorité de ceux qui appartiennent à la religion chrétienne. Les chrétiens n'ont pas à faire un État chrétien à l'intérieur des États existants. Mais ce principe ne règle évidemment pas la question de savoir ce qui fonde la légitimité de ces États.

À ce propos, Paul ajoute une justification de très grande portée. L'autorité est établie « pour inciter au bien ». Voici la vraie nouveauté. Le critère qui permet de juger l'action des magistrats, ce n'est plus leur appartenance confessionnelle, c'est leur action en faveur du bien. Par là, Paul substitue un critère moral, qui peut

être reconnu par tout homme de bonne volonté, à un critère d'appartenance religieuse. D'ailleurs, Paul lui-même en a fait l'expérience lors de ses démêlés avec ses adversaires devant le tribunal du gouverneur Félix, à Césarée (cf. Ac 24, 22-26). Le magistrat romain, païen, s'est montré, dans les faits, plus rationnel, plus respectueux du droit, que les fanatiques religieux attachés à la perte de Paul.

Ensuite, au terme de son exhortation, Paul invite les chrétiens à se soumettre à l'autorité, non pas de manière servile, par crainte, mais par « motif de conscience ». Il s'agit de se montrer consciencieux dans toutes ces questions. Le chrétien n'est donc pas extérieur, complètement étranger à l'autorité à laquelle il obéit. Il y adhère de lui-même, sans coercition, parce qu'elle est en charge du bien commun. De ce fait, payer les impôts et les taxes n'est pas une obligation dénuée de sens : c'est une participation normale à la vie de la société dans laquelle on vit. Cet appel au discernement « en conscience » était déjà contenu dans l'impératif énoncé par Jésus : rendez à César.

Paul, enfin, n'envisage pas le cas où l'autorité, oublieuse de sa mission, inciterait non plus au bien, mais au mal. Ce n'est pas faire violence au texte de sa lettre que de dire, en ce cas, que la légitimité de l'autorité ne s'impose plus. S'il est rationnel de se soumettre à l'autorité quand elle incite au bien, il est aussi rationnel de penser que cette autorité se disqualifie quand elle fait le mal ou invite à le commettre.

Sur ce point, la 1^{re} Épître de Pierre apporte un éclairage intéressant : « Que nul d'entre vous n'ait à souffrir comme meurtrier, voleur ou malfaiteur, ou comme se mêlant des affaires d'autrui, mais si c'est comme chrétien, qu'il n'en ait pas honte, qu'il glorifie plutôt Dieu de porter ce nom » (1 P 4, 15-16). Pour le dire en termes contemporains, l'apôtre Pierre invite donc ses lecteurs à éviter tous les délits de droit commun mais à ne rien céder sur le point de la liberté religieuse. Il s'agit donc de reconnaître que l'autorité politique n'a pas à imposer des convictions religieuses mais qu'elle doit, dans son ordre, promouvoir la liberté de conscience, la justice et le bien commun.

Pour une articulation positive entre appartenance politique et foi chrétienne : la liberté religieuse et l'État de droit

Au terme de cette relecture nous pourrions penser que l'Évangile nous laisse dans une grande perplexité. Il est vrai qu'il nous renvoie à notre discernement « en conscience ». Mais s'il ne nous donne pas de contenu précis pour nos engagements de citoyens, il nous donne des points d'appui d'une grande solidité.

Tout d'abord, César n'est pas Dieu. Nous n'avons pas à « idolâtrer » le pouvoir politique ni ses représentants. Les disciples du Christ revendiquent leur liberté de conscience vis-à-vis des pouvoirs qui seraient tentés de leur imposer des convictions religieuses. Réciproquement, ils ont aussi à se garder d'imposer leurs convictions aux autres citoyens. Ici nous pouvons retenir cette affirmation du futur pape Benoît XVI : « Il est conforme à la nature de l'Église qu'elle soit séparée de l'État et que sa foi ne puisse être imposée par l'État, mais repose sur des convictions librement acquises³. » Sur ce point nous pouvons relire utilement tous les débats concernant la liberté religieuse lors du concile Vatican II et la Déclaration *Dignitatis humanae* de 1965.

En second lieu, César n'a de légitimité que pour autant qu'il respecte la liberté et qu'il promeut la justice et le bien. Mais comment définir les attitudes concrètes qui correspondent à ces grandes orientations ? Nous ne pouvons pas discerner les exigences de la justice et du bien comme si nous étions une conscience solitaire ; nous ne pouvons le faire que dans le dialogue et la recherche avec les autres citoyens. L'appartenance au Christ renforce cette invitation à l'ouverture et à l'engagement, grâce à la lumière de la Doctrine sociale élaborée au cours des siècles par l'Église, et constamment actualisée. On peut renvoyer ici au grand texte de 1972 des Évêques de France : « Politique, Église et foi : pour une pratique chrétienne de la politique⁴ ».

³ Cardinal Joseph RATZINGER, « Discours de réception à l'Institut de France », dans *La Croix* du 7 novembre 1992.

⁴ M^{gr} Gabriel MATAGRIN, *Politique, Église et foi*. Paris, Centurion, 1972.

Troisièmement, l'humanité est une. L'Évangile s'adresse à tous les peuples et à chaque personne qui veut bien l'accueillir. Cette unité de la famille humaine est une affirmation constante de l'Évangile ; chaque jour, elle devient plus évidente pour nos contemporains. Nous sommes donc en même temps citoyens d'un État particulier et membres de la commune humanité. L'appartenance au Christ, en nous libérant des limites de l'État dont nous sommes membres par notre naissance, nous invite à nous engager sans compromission pour le service et la sauvegarde de notre « maison commune », selon l'expression forte du pape François dans son encyclique *Laudato si'* du 24 mai 2015.

Enfin, aucune société ne peut se présenter comme la cité définitive. L'État, dans son ordre, n'est qu'une médiation pour permettre à chaque personne d'accomplir sa vocation, et celle-ci va plus loin que l'histoire visible. Car nous avançons au milieu des aléas de l'histoire humaine, mais sous l'horizon du jugement dernier.

Un espace ouvert à nos libertés et responsabilités

Ces quatre points d'appui ne donnent pas de réponse immédiate aux questions que se posent les disciples de Jésus. Mais ils ouvrent l'espace de ce que l'on désigne aujourd'hui sous le nom d'État de droit. Nous ne pouvons pas en reprendre ici la longue et difficile genèse. Mais l'expérience présente montre qu'il est aussi fragile qu'indispensable pour la paix et le développement des peuples. Ces points d'appui nous sont donc donnés comme un horizon, pour un discernement qui ne va pas sans la prière, la méditation et la confiance en l'Esprit de Celui dont nous attendons le retour.

Hippolyte SIMON

Théologie publique en Asie

Avec un regard particulier sur le contexte indien

Patrick GNANA

Dans le cadre de l'Université de Madras, à Chennai dans le Tamilnadu, le P. Patrick Gnanapragasam est professeur et doyen du Département des Études chrétiennes. Il a pour domaine particulier de recherche la religion dans le contexte de modernité et de postmodernité et les relations entre religion et société civile. Cet article est traduit de l'anglais.

Développer une théologie publique, au sens nouveau de l'expression¹, est une chose relativement inédite au sein du christianisme asiatique. Mais, aujourd'hui, on en ressent de plus en plus la nécessité : la religion chrétienne est l'une de celles qui, à l'heure actuelle, se développe le plus rapidement en Asie, ce qui suscite bien des questions qui demeurent insolubles sans l'implication d'autres partenaires, y compris de l'État séculier. Bien qu'en croissance numérique rapide, les chrétiens restent minoritaires dans la presque totalité des pays asiatiques, les Philippines et le Timor Oriental exceptés. Vivre en situation minoritaire n'est pas une expérience uniquement culturelle ou religieuse, mais aussi très clairement politique. C'est un appel à

¹ Je l'appelle « nouveau » parce que la théologie publique contemporaine est radicalement différente des « anciennes » théologies publiques émanant du contexte de la chrétienté d'hier. Celle de Carl Schmitt en était un bon exemple : sa théologie publique, bien que défendant énergiquement la place de la religion dans la sphère publique, tendait à placer la religion au même niveau que l'État. En revanche, les « nouvelles » théologies publiques, développées dans les écrits de Jürgen Moltmann, David Tracy, Duncan Forrester, William Storrar, Felix Wilfred, Sebastian Kim et autres, se construisent à partir de la démocratie et de la pluralité religieuse prises comme des réalités.

élaborer de saines théologies publiques de façon à ce que la communauté chrétienne puisse, de façon dynamique, être fidèle à son identité et s'engager dans sa mission de manière créative.

À partir de ces préoccupations, cette brève étude s'efforce de mettre en lumière quelques unes des principales questions auxquelles les chrétiens d'Asie en général, et d'Inde en particulier, vont avoir affaire dans le cadre des théologies publiques.

Théologie publique chrétienne et démocratie en Asie

Là où se développe une théologie publique saine et créative, peut émerger aussi une saine démocratie. Le continent asiatique n'est pas encore parvenu à un stade de démocratie vraiment digne de ce nom. Un audit classant les pays de la planète selon leur degré de démocratie² place le Japon à la seizième place ; Taiwan se voit attribuer la 30^e, l'Inde la 51^e, les Philippines la 56^e, l'Indonésie la 64^e, Singapour la 73^e, le Bhoutan la 74^e, la Malaisie la 78^e, la Thaïlande la 94^e, le Népal la 95^e, le Bangladesh la 100^e, le Pakistan la 109^e, le Sri Lanka la 114^e, la Chine la 121^e, etc. Cela montre qu'aucun pays asiatique n'est près d'intégrer les dix premiers ; l'expérience de la démocratie est plutôt mince dans le continent.

S'agissant des relations entre religion et État, l'Asie, avec sa « démocratie balbutiante », présente un tableau aux nuances ambiguës. Il y a ces pays où la religion se positionne à l'intérieur d'un cadre étatique monarchique, comme dans plusieurs pays d'Asie occidentale. On trouve aussi des gouvernements militaires ou dictatoriaux avec religion officielle, comme la Birmanie ; des États démocratiques ayant eux aussi une religion officielle, comme le Pakistan, le Népal ou l'Indonésie ; des démocraties ayant une religion majoritaire, comme les Philippines, le Timor Oriental, le Sri Lanka, la Corée du Sud ; on trouve des démocraties officiellement laïques mais cédant de plus en plus aux pressions de forces religieuses, en particulier de celles de majorités : l'Inde, le Japon ; et il y a des États qui bannissent la religion de la sphère étatique et

² Voir : <http://www.worldaudit.org/democracy.htm>.

publique : la Chine, la Corée du Nord, le Vietnam. Ainsi, le continent asiatique présente une grande variété de types de relations entre État et religion.

Que ce soit sous forme de religion officielle, d'influence exercée sur la société civile ou de prise de distance par rapport à l'État, voire d'exclusion de la sphère étatique, l'actuel regain de religiosité a un impact dans la quasi-totalité des pays d'Asie. Chaque pays gère à sa manière cette question de la place de la religion dans la sphère publique ; selon le contexte, les chrétiens y sont donc confrontés à des défis spécifiques. Si les chrétiens d'Inde ont affaire à un nationalisme religieux-culturel et à une politique majoritaire, ceux du Pakistan sont confrontés aux lois sur le blasphème, ceux de Chine n'ont d'autre option que de rentrer dans le rang des Églises patriotiques ou de se cacher « sous terre », ceux d'Indonésie sont isolés et ciblés, ceux de Birmanie voient leur profession de foi sévèrement restreinte, et ainsi de suite.

Une réelle efficacité

Même en situation minoritaire, les chrétiens d'Asie sont appelés à participer, à travers leurs théologies publiques, à la mise en place et au soutien de régimes et de politiques démocratiques. La formule apodictique des évangiles « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », le fait que Jésus s'acquitte de l'impôt, l'exhortation paulinienne à « se soumettre à ceux qui gouvernent », tout cela nous dit quelque chose d'important pour notre relation avec l'État, nous appelle à reconnaître comme valide l'autonomie du pouvoir étatique vis-à-vis de l'autorité religieuse. Mais Jésus adresse aussi une critique prophétique aux pouvoirs politiques et religieux de l'époque ; et le mouvement de Jésus, issu de personnes en marge de la communauté juive, vient poser un défi de taille au pouvoir romain. Prenant place dans une histoire biblique du salut où se manifeste l'action de Dieu en faveur des marginalisés et des opprimés, le Règne de Dieu inauguré par Jésus et le mouvement qui s'en inspire n'acquièrent vitalité qu'en relation avec le pouvoir de l'État pour une transformation libératrice.

Cette relation transformatrice avec l'État, à partir de la situation des personnes marginalisées, constitue donc le cœur de la

théologie publique chrétienne, le phare qui, en Asie, doit la guider. Inutile de rabâcher que les chrétiens y sont minoritaires ! Comme le dit Sebastian Kim, « dans les sociétés pluralistes, les chrétiens n'ont pas le monopole de l'espace public – ils peuvent même n'être qu'une faible minorité – mais cela ne vient pas nécessairement amoindrir l'enjeu public du message chrétien³ ». L'intervention transformatrice des chrétiens peut avoir une efficacité prophétique même lorsqu'ils sont minoritaires. Les prophètes ont toujours été une minorité, peu nombreux ! Comme agents catalytiques, nous pouvons jouer un rôle efficace dans la sphère publique et avoir un impact positif sur l'État et ses démembrements.

David Lumsdaine propose deux manières d'évaluer l'impact politique de la foi chrétienne : l'un indirect, implicite et « micro-structurel », et l'autre direct, explicite et « macro-structurel⁴ ». L'impact micro-structurel se produit à travers la sphère civile, l'impact macro-structurel à travers l'État et le monde politique. En Asie, les chrétiens se sont montrés efficaces dans la sphère civile : l'éducation a toujours été leur domaine d'engagement et elle contribue grandement à façonner la société civile, touchant aussi la sphère politique. À l'interface des sphères civile et politique, des engagements similaires, de l'ordre du plaidoyer, peuvent avoir un effet transformateur non négligeable par rapport à l'État, venir renforcer efficacement les démocraties asiatiques naissantes.

Le christianisme évangélique et la démocratie en Asie

Le christianisme est l'une des religions dont la croissance est la plus rapide en Asie. En Chine, l'un des deux pays les plus peuplés du continent, cette croissance est impressionnante. Les chrétiens y étaient moins d'un million en 1949 ; ils ont atteint le nombre de trois millions en 1982 et d'environ trente millions en l'an 2000⁵. Le *Pew Research Center* en dénombre soixante-sept millions en 2010, ce qui représente 5 % de la population chinoise. Dans d'autres pays

³ Sebastian KIM, *Theology in the Public Sphere – Public Theology as a Catalyst for Open Debate*, London, SCM Press, 2011, p. vii-ix.

⁴ David Halloran LUMSDAINE (ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Asia*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 8.

⁵ Voir Kim-Kwong CHAN, « The Christian Community in China. The Leaven Effect », dans David Halloran LUMSDAINE (ed.), *op. cit.*, p. 44-45.

d'Asie également, la croissance du christianisme est importante, ne concernant pas tant les confessions traditionnelles que les Églises évangéliques pentecôtistes.

La tournure que prendront les relations entre ces Églises évangéliques et la démocratie est une question importante pour l'actuelle théologie publique dans le continent. Certains spécialistes penchent pour une adaptabilité du christianisme évangélique aux processus démocratiques asiatiques⁶. David Lumsdaine est par exemple d'avis que « l'adhésion au christianisme évangélique a souvent permis une progression des personnes pauvres et marginalisées en termes de prospérité, de confiance en soi, de compétences civiques et de vitalité dans la vie associative ; elle a donc stimulé les sociétés à adopter des processus plus ouverts et plus démocratiques⁷ ». Ce type de christianisme, forme accentuée du protestantisme, s'appuie sur la seule révélation biblique ; il vient ainsi démocratiser la sphère de la foi chrétienne en disposant chaque individu, indépendamment des liens dont il hérite, à pratiquer sa religion à sa façon. Cette possibilité de recevoir chacun pour soi la révélation biblique, légitimée par des dons particuliers de l'Esprit, contribue à l'émergence d'un agir individuel dans les relations sociales ; et cela motive la personne à participer à la sphère publique, renforçant par là la démocratie.

Il nous faut toutefois avoir bien conscience que le christianisme évangélique peut aussi favoriser un individualisme qui n'est pas forcément compatible avec les sociétés asiatiques centrées sur la communauté. Un aspect important de ce christianisme-là est la pratique du prosélytisme missionnaire, ce qui peut occasionner, dans l'espace public, des conflits avec d'autres traditions religieuses. D'autre part, il s'accommode bien aux gens des classes moyennes émergentes dont il peut servir les aspirations ; ceux-ci lorgnent les disparités créées par le monde du marché comme autant d'occasions à saisir dans le domaine de l'économie, de l'éducation et de l'emploi. La démocratie ne peut avoir de sens si elle génère de nouvelles formes d'inégalités et d'exclusions. Ainsi, ce que le christianisme évangélique donne à la démocratie d'une

⁶ Voir David Halloran LUMSDAINE (ed.), *Evangelical Christianity... op. cit.*

⁷ *Ibidem*, p. 3.

main, il semble le reprendre de l'autre. Toutes ces préoccupations concernant les relations entre le christianisme évangélique et la démocratie doivent être prises en considération au sein d'une réflexion théologique publique authentique capable d'y apporter des réponses.

La théologie publique chrétienne en Inde

En Inde, les chrétiens sont aujourd'hui appelés à jouer un rôle inventif, actif et pertinent dans l'espace public, non seulement pour leur propre bien mais aussi pour celui de la démocratie qu'ils contribuent grandement à valoriser. La communauté chrétienne a été un acteur majeur de l'instauration de la démocratie dans le pays et a largement aidé à forger ses idéaux. Cela de plusieurs manières.

Elle l'a fait en contribuant à la renaissance indienne, valorisant le patrimoine religieux-culturel et philosophique classique ; en participant à la « révolution silencieuse » des classes moins favorisées par l'éducation et la sensibilisation aux droits humains et civiques et à la construction nationale d'après l'indépendance ; en se solidarisant avec des personnes pauvres et marginalisées en vue de leur émancipation économique et sociale. Il va sans dire que les chrétiens ont aussi contribué à l'émergence d'un espace public par l'introduction des médias imprimés et par leur présence active dans ce monde-là. Tout cela ne fait qu'accroître leur responsabilité dans le développement de la démocratie en Inde, même s'ils ne constituent qu'une minorité religieuse.

Le pouvoir d'une minorité prophétique

Fondamentalement, l'énergie et l'inspiration nécessaires pour développer une théologie publique viennent de la présence stimulante de l'Esprit Saint. La Bible montre l'Esprit de Dieu actif dans une minorité prophétique, jouant un rôle décisif dans l'orientation de l'histoire du peuple. L'Ancien Testament s'attarde sur de nombreuses personnalités prophétiques, une minorité en Israël, qui ont exercé un contre-pouvoir, guidant, jugeant et même corrigeant publiquement les gouvernants de l'époque. Ils ont

efficacement aidé les gens à rejeter l'asservissement de pouvoirs humains oppressifs ou de forces surnaturelles idolâtrées.

Jésus, le prophète par excellence, a rendu manifeste la puissance prophétique en suscitant l'espérance d'une minorité marginalisée de Palestine. Le « petit troupeau », groupe minuscule mais compact des apôtres et disciples qui l'ont rejoint, suivi et accompagné dans sa mission jusqu'à sa mort et résurrection, constituait une toute petite minorité ; mais celle-ci est devenue une force publiquement importante, en particulier les jours qui ont suivi la résurrection. Les premiers chrétiens, petit groupe ayant adopté une autre manière de vivre, bien que traqués par les autorités, ont pourtant fini par remplir de leur présence et de celle de l'Évangile l'Empire romain. Ils étaient une minorité ouverte, ouverts à l'Esprit de Dieu qui les accompagnait dans leur parcours historique et leur ouvrait un avenir plein d'espérance.

Devenir ainsi une minorité prophétique, ouverte et dynamique, ce devrait être l'objectif des chrétiens d'Asie. En Inde, ils devraient se tenir à l'écart à la fois du complexe d'infériorité et du triomphalisme. C'est comme minorité dynamique qu'il leur faut affronter les difficiles questions qui se présentent à eux aujourd'hui.

Prendre à bras le corps la question de la conversion

En Inde, la conversion religieuse est pour les chrétiens une question récurrente. Dès l'époque des missionnaires, conflits et controverses se sont multipliés, prolongés par la suite et jusqu'à ce jour en de nouveaux développements. Le phénomène du nationalisme, descendant politique de la modernité, s'est imposé dans le débat, tendant à le paralyser. Des leaders et organisations nationalistes de divers bords ont trouvé à redire à la conversion, la traitant de force de « dénationalisation » parmi la population indienne. Gandhi, pionnier du nationalisme politique, disait : « Si j'avais le pouvoir de légiférer, je mettrais le prosélytisme hors-la-loi⁸. » Dès l'aube de la République Indienne, certains États sont allés jusqu'à

⁸ Cité par Bhagwan JOSH, « Conversion, Complicity and the State in Post-independent India », dans Julius BAUTISTA and Francis KHEK GEE LIM (eds.), *Christianity and the State in Asia – Complicity and Conflict*, New-York, Routledge, 2009, p. 97.

faire passer des lois anti-conversion, de peur que les gens des « castes répertoriées⁹ » et des groupes tribaux ne se convertissent au christianisme. Pour les en dissuader, les amendements apportés au droit personnel hindou (*Hindu personal laws*) par la Loi sur le mariage entre Hindous (*Hindu Marriage Act*) de 1955 ont écarté toute possibilité, pour des convertis, d'hériter d'une propriété ; d'autre part, l'Ordre présidentiel de 1950 a interdit aux chrétiens issus des « castes répertoriées » l'accès aux places normalement réservées à ces castes dans les institutions d'enseignement public.

L'évolution actuelle favorise le nationalisme religieux-culturel comme cadre du jeu démocratique, avec pour résultat l'émergence de la Droite hindoue avec sa politique majoritaire. Alors que pour la plupart des Hindous la conversion n'est pas en soi un problème, La Droite hindoue, soi-disant représentative de l'hindouisme, multiplie controverses et conflits. Même si en son sein s'élève une timide voix pour demander un débat sur la conversion, le gros de la troupe s'y montre opposé, n'hésitant pas à infliger des violences aux chrétiens, à leurs lieux de culte et à leurs symboles religieux. Chaque année, cette violence ne fait que croître en intensité.

Les chrétiens répondent de diverses manières à de tels incidents relatifs à la conversion. Ils manifestent aux victimes de la violence leur solidarité en leur rendant visite et en mobilisant l'aide économique nécessaire à la reconstruction de leur vie. Ils font des démarches auprès des autorités civiles et politiques pour améliorer la situation des victimes et manifestent publiquement contre les violences qui leur sont faites. Ils prennent différentes initiatives visant à restaurer de bonnes relations interreligieuses là où ces violences ont eu lieu. Ils prennent des mesures légales pour faire appliquer la clause de la « liberté religieuse » inscrite dans la Constitution. Ces différentes voies, et d'autres encore, sont devenues leur façon habituelle de répondre aux violences dans ce domaine. Dans l'immédiat elles sont nécessaires et efficaces. Mais, au-delà de ces réactions spécifiques au cas par cas, les chrétiens ont aussi à réfléchir à d'autres initiatives portant sur le long terme. Ainsi, s'impliquer plus activement encore dans la sphère civile pour faire

⁹ *Scheduled Castes* : expression euphémique par laquelle l'administration désigne les *Dalits*, « intouchables » ou « hors castes ». (N.D.L.R.)

échec à la montée des fondamentalismes de divers bords serait une manière plus significative de faire de la théologie publique.

Défendre la clause sur la « liberté religieuse »

Dans le contexte indien, une des préoccupations majeures de la théologie publique est l'interprétation de l'article de la Constitution indienne sur la liberté religieuse, étroitement lié à la question de la conversion. Cette disposition, tirée des droits figurant dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, est ainsi libellée : « Dans les limites dictées par l'ordre, la moralité et la santé publics, [...] toute personne a un droit égal à la liberté de conscience et le droit de professer, pratiquer et diffuser librement sa religion » (Art. 25. 1). La pomme de discorde réside dans le terme « diffuser » (*propagate*) qui a été introduit dans la Constitution après de longs débats au sein de l'Assemblée constituante¹⁰. Alors que le fait de « professer » et de « pratiquer » sa religion en privé ne pose aucun problème, la difficulté devient réelle avec le droit de la « diffuser » ou « propager », ce qui est une activité publique. Comme indiqué plus haut, certains gouvernements provinciaux ont cherché à se protéger des implications de la disposition en légiférant sur la question de la conversion, lui attribuant des motivations péjoratives telles que « fraude », « coercition », etc.

Le besoin se fait sentir de cerner le sens de cette clause de la liberté religieuse dans le contexte actuel. Il faut tout d'abord poser la question plus large de sa pertinence et de sa signification dans le cadre d'un système politique démocratique. Le point crucial est de savoir si la démocratie y gagne ou y perd lorsque les citoyens indiens exercent leur droit de diffuser ou propager, au bon sens du terme, leur religion. Toute démocratie adulte se doit de respecter la liberté de conscience de chacun dans le choix, la pratique et même la diffusion de sa religion, dans la mesure où cela n'offense ni la loi ni la moralité et l'ordre publics. Les chrétiens, en Inde, ont à travailler à la protection de cette liberté et à la maturation de la démocratie. La théologie publique continuera à mettre en lumière la pertinence de cette disposition en divers contextes.

¹⁰ Voir Sebastian KIM, *In Search of Identity – Debates on Religious Conversion in India*, New Delhi, Oxford University Press, 2003.

Lutter pour que les chrétiens d'origine dalit bénéficient de la discrimination positive

Que les chrétiens d'origine *dalit* (intouchable) puissent obtenir les bénéfices de la « discrimination positive » (*affirmative action*), c'est là un autre souci actuel important de la théologie publique. La question est que l'État refuse à ces chrétiens-là les avantages, prévus par la Constitution, accordés aux classes socialement défavorisées ayant été historiquement lésées par le système des castes. Les bénéfices consistent en ce que ces personnes ont priorité, en cas de concurrence avec d'autres, pour l'éducation et l'emploi. Alors qu'ils sont accordés aux *Dalits* en général, ces avantages sont refusés à ceux d'entre eux qui professent le christianisme. Le motif avancé est que les chrétiens n'acceptant pas le système des castes, cette disposition de discrimination positive ne peut s'appliquer à eux.

Mais l'Église indienne a demandé que les chrétiens d'origine *dalit* ne soient pas discriminés sur la base de leur religion et qu'on ne leur refuse pas ces privilèges accordés aux personnes défavorisées. Tout d'abord, un tel refus est une pure et simple discrimination religieuse ; ensuite, leur condition de *Dalits* ne s'est pas substantiellement améliorée, même après leur adhésion au christianisme. Ils subissent une discrimination à l'intérieur même de l'Église. Leur combat se poursuit. Faire une théologie publique en Inde implique donc qu'on les y accompagne.

Se solidariser avec les groupes sociaux défavorisés

La société civile est un espace relativement à l'abri du contrôle de l'État, des mouvements contradictoires du marché et même des liens familiaux. C'est le domaine « public » par excellence où il est possible, dans une quête du bien commun, de passer de multiples frontières et de cultiver les grands idéaux humanistes. C'est là que les gens peuvent, d'une part, se rencontrer par-delà leurs identités particulières relatives à l'ethnie, la race, la caste, la religion, la langue ou la culture et, d'autre part, s'organiser aisément avec d'autres en divers réseaux. C'est encore là que, à l'occasion et au moyen de débats publics, peuvent prendre place réflexions, conversations, discussions qui vont contribuer à former l'opinion et,

par là, dynamiser la vie publique. C'est donc cet espace qui offre le milieu le plus approprié à l'élaboration d'une théologie publique.

La communauté chrétienne est l'un des acteurs majeurs de la société civile indienne. Elle a apporté une contribution historique à la formation de l'espace public et de la démocratie naissante. Plus récemment, sa présence s'y est traduite par de nouvelles initiatives significatives : elle s'est constituée comme organisme bénévole pour mener des projets d'assistance sociale, des programmes communautaires de santé, de gestion de catastrophes ou de conscientisation. Elle continue de s'impliquer dans les questions relatives aux droits de l'homme et dans des actions de plaidoyer visant à renforcer l'autonomie des personnes défavorisées, traductions pertinentes d'une théologie publique. Cette théologie est ainsi appelée à se solidariser avec ce monde-là, à entrer en conversation avec de nombreux autres acteurs religieux en vue de théologies contextuelles interreligieuses s'appliquant à réduire la dépendance de ces personnes.

Se faire catalyseurs de réseaux interreligieux

En Inde, les relations entre le christianisme et les autres confessions religieuses constituent un enjeu permanent. Depuis longtemps, la question est traitée par diverses théologies des religions. Outre l'exclusivisme classique, la communauté chrétienne s'est essayée à des approches inclusives et même pluralistes à divers moments de son histoire. L'élément marquant de cette phase a été une ébauche de déclaration sur la vérité des autres religions que l'on a ensuite tenté de prolonger de façon signifiante. Les chrétiens étaient moins préoccupés de recueillir le regard des autres sur les diverses religions que de faire valoir leur propre point de vue.

La dynamique de la théologie publique requiert des chrétiens qu'ils établissent une relation interactive et intersubjective avec les autres croyants, mettant la vérité du christianisme à l'épreuve de l'espace public à travers de multiples échanges. Le type d'échange le plus pertinent consiste à établir des relations concrètes effectives avec les personnes d'autres confessions. C'est à travers ce genre de relations qu'ils feront montre de respect et de compréhension à

leur égard. Une manière féconde de s'y engager, c'est de jouer un rôle de catalyseur pour amener plusieurs autres confessions à se retrouver en divers réseaux orientés vers le bien commun.

Rendre effectifs les droits des minorités

C'est un fait bien connu que, juste après l'indépendance, les chrétiens ont préféré la reconnaissance des droits des minorités à une représentation commune au parlement. Ces droits, pensaient-ils, leur permettraient d'être respectés dans leur attachement fidèle à ces traditions religieuses-culturelles.

De nos jours, l'exercice de ces droits a affaire à de fortes tensions. Le nationalisme religieux-culturel, appliqué de façon implacable par les forces politiques majoritaires, en vient à étouffer, ignorer et même s'opposer aux traditions religieuses-culturelles des minorités. En plusieurs de ses points cruciaux, l'histoire est réécrite pour en imposer une version favorable à la politique de la majorité. Les programmes éducatifs n'accordent pas aux traditions religieuses-culturelles des minorités la place qu'elles méritent. Certains de leurs monuments historiques sont rasés ou remplacés par d'autres. Ces expériences intolérables remettent au premier plan la nécessité de faire entendre la voix de ces minorités au niveau des instances de décision politique. C'est une des grandes questions dont la théologie publique indienne va avoir à se préoccuper.

Responsabiliser la communauté chrétienne

La communauté chrétienne doit se montrer à la hauteur de l'institution qu'elle représente, digne du nom qu'elle porte, et donc cultiver en elle-même toutes les valeurs propres à une institution publique. Tout d'abord, il lui faut aménager des espaces publics au sein de ses propres institutions, des espaces dialogiques en elle-même. Il s'agit aussi de mettre en place une solide structure égalitaire permettant à chacun de ses membres de participer pleinement à la vie de l'Église. Il lui faut s'appliquer résolument à s'affranchir des héritages hiérarchiques et hégémoniques. En Inde, depuis longtemps, la caste est le grand fléau non seulement de la société en général, mais aussi de la communauté chrétienne. Ce système socialement oppressif est à éradiquer du corps ecclésial.

Pour conclure

En Asie, l'entrée de la religion dans l'espace public est une réalité émergente qui se manifeste clairement dans le regain de vitalité des grandes traditions religieuses et des formes de religiosité plus locales et populaires, ainsi que dans leur implication politique croissante. C'est dans ce contexte que doit se faire la théologie publique¹¹. Toute théologie publique pertinente, non seulement en Asie mais partout ailleurs, doit s'efforcer de promouvoir la démocratie comme système politique à privilégier et, dans ce cadre démocratique, engager des échanges ouverts à tous sur les questions relatives au bien commun et à la vie publique. Que leur religion soit minoritaire ne doit inciter les chrétiens d'Asie à rien d'autre qu'à explorer et exercer leur rôle prophétique irremplaçable. Les chrétiens indiens, eux-aussi minoritaires, sont confrontés à plusieurs défis émanant de l'État indien et de la société : conversion, liberté religieuse, discrimination positive, droits des minorités, émancipation des personnes défavorisées, relations avec les autres croyants, place dans la société civile... C'est en travaillant de manière inventive à l'élaboration de solides théologies publiques qu'ils seront en mesure de les relever.

Patrick GNANA

¹¹ Sur l'ensemble de ces questions, on peut consulter aussi : Ankur BARUA, « Ideas of Tolerance - Religious Exclusivism and Violence in Hindu-Christian Encounters », *International Journal of Public Theology* 7 (2013), p. 65-90, Brill ; Sebastian KIM (ed.), *Christian Theology in Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; Peter C. PHAN (ed.), *Christianities in Asia*, Blackwell Publishing Ltd., 2011 ; Felix WILFRED, « Asian Christianity and Public Life - The Interplay », dans Felix WILFRED (ed.), *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, p. 558-574, New York, Oxford University Press, 2014 ; F. WILFRED, *Asian Public Theology - Critical Concerns in Challenging Times*, New Delhi, ISPCK, 2010 ; F. WILFRED (ed.), *Theology to go Public*, New Delhi, ISPCK, 2013.

Mission de l'Église dans le champ politique au Bénin

Efoé Kuassi Julien PENOUKOU

Théologien et sociologue béninois, le P. Efoé Kuassi Julien Penoukou a enseigné à l'ICAO d'Abidjan, dont il est devenu Recteur en 1991. Il a travaillé notamment sur les rapports entre Églises et réalités sociopolitiques en Afrique et a publié Églises d'Afrique : propositions pour l'avenir (Karthala 1984). Depuis 2003, il est en charge de l'Aumônerie nationale des cadres et personnalités politiques au Bénin. De 1990 à 1998, il a été membre du Conseil de rédaction de Spiritus.

La hiérarchie de l'Église catholique est visiblement présente dans le champ politique au Bénin et joue constamment les médiateurs entre les différents acteurs : opposition et majorité présidentielle, gouvernants et syndicats en conflits, etc. En face, les autres institutions et confessions religieuses se font discrètes, même si les Églises évangéliques se montrent plus actives dans les arènes du pouvoir en place. Mais, pour le clergé catholique, les interpellations, sensibilisations et recommandations de l'Église relèvent du devoir de sa vocation et de sa mission.

Donner le sens de Dieu au monde politique

La foi en Dieu oblige à donner au monde, même politique, le sens de Dieu, créateur et rédempteur de toutes choses. En effet, c'est pour révéler et réaliser l'éternel dessein de Dieu de sauver tous les hommes et tout l'homme en toute situation (cf. 1 Tm 2, 4) que le Verbe de Dieu s'est fait chair dans l'histoire de l'humanité. L'Église est par conséquent pleinement dans la ligne de sa voca-

tion lorsqu'elle répand dans le monde les « valeurs évangéliques qui aident tous les hommes à accueillir le plan du salut de Dieu ». Elle assume cette mission spécifique en proclamant à la face du monde les exigences spirituelles de toute vie personnelle et sociale. Cette autonomie de l'Église implique celle de la communauté politique dont la tâche est de servir le bien commun temporel à travers des institutions et des programmes qui lui sont propres.

Mais les tâches respectives de l'Église et de la communauté politique n'excluent pas toute collaboration, bien au contraire, puisque toutes deux sont au service du bien-être des mêmes hommes et sociétés. Ce service sera d'autant plus efficace qu'il s'exercera dans une saine coopération, en tenant compte non seulement des circonstances mais encore et d'abord de l'identité et de l'autonomie de chacune.

L'Église vise l'accomplissement total de l'homme

Aucune option politique, vouée par nature à la gestion du bien temporel, ne peut dévoiler, encore moins assumer, la dignité intégrale et inviolable de la personne humaine. Pour la cause de l'homme, Jésus a vécu, souffert, versé son propre sang, mourant et ressuscitant. Tout cela indique combien le véritable salut de l'homme relève du Créateur et Rédempteur de l'homme, une œuvre qu'il a confiée à ses apôtres, œuvre à poursuivre dans la force de son Esprit (cf. Mt 28, 18-20 ; Ac 1, 8).

L'anthropologie chrétienne impliquée par la doctrine sociale de l'Église s'inscrit dans cette perspective. Elle « propose des principes de réflexion ; elle dégage des critères de jugement ; elle donne des orientations pour l'action¹ ». Bref, elle vise à créer les conditions favorables qui permettent à l'homme de réaliser sa vocation : découvrir la vérité sur les réalités et d'abord sur lui-même, discerner les voies et moyens de parvenir à sa vraie destinée. Ce faisant, l'Église accomplit sa mission d'évangéliser les réalités sociales, économiques, culturelles et politiques du monde.

¹ Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, 1992, n° 2423.

Jean-Paul II a raison d'écrire : « Pour l'Église, le message social de l'Évangile ne doit pas être considéré comme une théorie mais avant tout comme un fondement et une motivation de l'action². »

Attitudes et actions de l'Église en politique au Bénin

De la lutte pour l'indépendance à nos jours, en passant par la période des coups d'État répétés dans les années soixante et les deux décennies de régime marxiste, la hiérarchie de l'Église catholique a toujours marqué de sa présence, sous diverses formes, le champ politique. Ainsi, à la fin des années quatre-vingt, alors que les autorités au pouvoir, débordées par la situation de crise généralisée, décident d'organiser une Conférence des forces vives de la Nation, les évêques publient, en février 1989, une lettre pastorale : *Convertissez-vous et le Bénin vivra*. Cette lettre fait sensation, au point que ce sera un prélat catholique, M^{gr} Isidore de Souza, qui présidera cette Conférence nationale historique.

Lettres pastorales et Messages

De février 1989 à nos jours, sur près d'une trentaine de lettres pastorales et de messages de la Conférence épiscopale du Bénin (CEB), les quatre cinquièmes sont consacrés aux questions d'ordre politique et social. Les évêques s'adressent directement aux Béninois pour donner, à chaque fois, une appréciation sur la situation politique et sociale dans le pays ou bien, de manière plus précise, pour inviter au devoir civique lors d'échéances électorales décisives.

Autres formes d'interventions

La mission pastorale des évêques dans le domaine politique se confirme à travers des rencontres et contacts informels, des tentatives de médiation, des mobilisations pour la prière, etc. Des leaders politiques rencontrent souvent les évêques pour les

² JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Centesimus annus* à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum novarum*. « L'enseignement social de l'Église », 1^{er} mai 1991, n° 57.

informer d'une situation et éventuellement solliciter leur intervention. De même, des organisations de syndicats ou de la société civile aiment à échanger avec les responsables du clergé catholique à propos de leurs inquiétudes, en vue de recueillir leurs appréciations, de formuler une demande de médiation.

Création d'une Aumônerie des cadres et personnalités politiques

C'est sous l'impulsion du Renouveau démocratique, instauré par la Conférence nationale des forces vives de février 1990, que les évêques du Bénin ont pris l'initiative d'inviter à leur session ordinaire de janvier 1998 des leaders politiques chrétiens. Selon les prélats, la présence constante des chrétiens dans les arènes du pouvoir depuis l'accession du pays à l'indépendance n'avait jamais abouti à un témoignage crédible et déterminant de leur foi. En réponse, les leaders invités ont exprimé avec regret leur sentiment d'avoir toujours été laissés à eux-mêmes dans le rude combat politique, sans soutien réel ni accompagnement spirituel de la part de l'Église. Ils ont demandé aux évêques de mettre un aumônier à leur service. Un évêque et un prêtre ont alors été nommés pour les aider à approfondir leur foi en lien avec leur engagement politique.

Ainsi est née au Bénin l'Aumônerie nationale des cadres et personnalités politiques, répartie en dix aumôneries diocésaines et constituée de deux organes : le Mouvement catholique des cadres et personnalités politiques (MCCPP) et l'Observatoire chrétien catholique de la gouvernance (OCCG).

Le Mouvement catholique des cadres et personnalités politiques

Le MCCPP regroupe plusieurs centaines d'adhérents. Il a pour but de promouvoir un apostolat actif des cadres et personnalités politiques en mettant l'accent sur leur responsabilité dans la gestion des affaires de la cité et sur la nécessité d'un témoignage de vie chrétienne exemplaire et crédible dans l'exercice quotidien de leurs fonctions professionnelles.

Dans cette perspective, les adhérents bénéficient d'une formation spirituelle et d'un approfondissement de la foi. Il s'agit de les aider à faire face aux situations politiques et économiques, aux défis des traditions et de l'interculturalité, de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux, le tout dans un esprit de fraternité et de solidarité réciproque.

L'Observatoire chrétien catholique de la gouvernance

L'OCCG a été institué par la Conférence épiscopale du Bénin en deux actes fondateurs adoptés et signés par l'ensemble des évêques le 31 mai 2013 à Porto-Novo. Il s'agit, d'une part, de la « Charte du chrétien catholique engagé dans la cité » et, d'autre part, des « Statuts et règlement intérieurs de l'Observatoire chrétien catholique de la gouvernance ». L'OCCG a pour but d'entretenir une veille citoyenne, dynamique et chrétienne sur le respect des Droits de l'homme fondamentaux en vue de garantir et de promouvoir la dignité de la personne humaine. De manière plus précise, ses objectifs sont les suivants :

- Observer les pratiques positives et négatives de gouvernance, aux plans politique, économique, administratif, social, culturel et entrepreneurial.
- Proposer des réponses chrétiennes catholiques appropriées à des maux qui minent la gouvernance du pays tels que la corruption, l'impunité, l'injustice, l'inégalité, l'incompétence, l'ignorance, le manque de conscience professionnelle, la politisation à outrance de l'administration, la médiocrité, le régionalisme, etc.
- Encourager et valoriser les bonnes pratiques en matière de gouvernance : le respect du bien commun, l'exigence de vérité, l'esprit de solidarité et le sens du travail bien fait.
- Donner aux chrétiens catholiques déjà engagés au service du bien commun sur la base des valeurs et idéaux de la foi chrétienne catholique, ou désireux de s'y engager, des repères sûrs pour les éclairer, les motiver et les soutenir.

- Suivre, analyser et apprécier le comportement des chrétiens catholiques, notamment lorsqu'ils sont à des postes de responsabilité dans les institutions publiques et l'appareil d'État, dans les entreprises publiques et privées ou toutes autres structures, en vue de les accompagner efficacement.
- Soutenir, en cas de nécessité et de manière appropriée, les chrétiens catholiques qui, du fait de leur attachement aux principes directeurs de la Charte du chrétien catholique engagé dans la cité, seraient confrontés à des difficultés et à des menaces d'origines diverses.
- Analyser et apprécier les faits et événements importants de la vie nationale pour éclairer les prises de position de la Conférence épiscopale du Bénin.

Dans le cadre de l'exécution de sa mission de veille citoyenne et chrétienne, la compétence de l'OCCG s'étend à tous les domaines de gouvernance : politique, économique, administrative, sociale, culturelle, entrepreneuriale, médiatique, technologique, environnementale, etc.

Des conférences, tables rondes, séminaires, colloques, forums de discussion sur le web peuvent être organisés pour échanger sur des sujets de grande préoccupation nationale, régionale et internationale. Les moyens d'action de l'Observatoire sont multiples : invitation à l'écoute et aux échanges avec des cadres, sensibilisation, interpellation de la conscience citoyenne du chrétien ou même de toute autre personne, prises de position marquées en cas d'événements majeurs. L'OCCG est doté d'un périodique. Il peut aussi utiliser les médias d'obédience catholique et, au besoin, les supports d'autres publications.

Appréciations et perspectives de la mission de l'Église dans le champ politique

L'Église n'est plus au-dessus de tout soupçon

De manière générale, des acteurs politiques tout comme une certaine majorité de l'opinion publique tiennent toujours en

considération les déclarations, positions et médiations des évêques. Leur capacité à dénouer les crises s'est en effet avérée souvent efficace, à cause de leur autorité morale et du poids social que représente l'Église catholique.

Mais une certaine frange de la population commence à s'interroger sur ce qui apparaît comme une tendance légaliste prononcée de l'épiscopat. Hommes de droit et de loi, les évêques ne font-ils pas souvent la part belle à la Haute Autorité³ et à la mouvance présidentielle ? Jamais, dit-on, les évêques n'ont osé prendre ouvertement position contre certaines orientations et options pour le moins tendancieuses du pouvoir en place. Certes, les lettres pastorales et autres messages dénoncent parfois, avec beaucoup d'équilibre, les limites et défaillances des uns et des autres. Mais, demande-t-on avec insistance dans les rangs de l'opposition, à quand des prises de position courageuses de la hiérarchie catholique sur certaines pratiques manifestement répréhensibles de la part de ceux qui nous gouvernent ? Ces interrogations et remises en question de l'objectivité de l'Église indiquent d'ores et déjà l'insistance de plus en plus grande avec laquelle son impartialité en vient à être soupçonnée.

Des chrétiens méconnaissables en politique

On peut se poser la question : mais qu'est-ce que les acteurs politiques attendent au juste de l'Église, de l'Évangile, de la foi en Dieu et au Christ ? Il ne va pas de soi que l'Évangile joue un rôle déterminant dans la vie politique du fidèle laïc. Beaucoup de chrétiens engagés n'attendent rien de l'Évangile ni de l'Église dans ce domaine, sinon des prières et des messes de protection et de longévité au poste où ils ont été promus, ou encore des recours de médiation pour les sortir d'un bourbier. Pensent-ils vraiment à l'Église et à son enseignement social, aux lettres pastorales, lorsqu'il leur arrive d'être tentés par la corruption, les manœuvres politiciennes, les pactes et pratiques occultistes ?

³ La Haute autorité de l'audiovisuel et de la communication (HAAC), née en 1994, est une institution prévue par la Constitution du Bénin dont la mission est de réguler le travail des médias dans le respect des lois. (N.D.L.R.)

Très peu écoutent, ouvrent leurs oreilles, et encore moins leur cœur, à l'Évangile de la conversion, de la transparence, du renoncement aux privilèges et au favoritisme, à l'Évangile de la justice, du pardon, de l'amour fraternel dans le combat politique. Les chrétiens sont méconnaissables en politique. Pour la plupart, la Parole de Dieu ne saurait servir de guide en politique, ni inspirer un code de bonne conduite, de bonne gouvernance. Ils revendiquent plutôt l'autarcie du politique par rapport à l'Église et aux exigences de la foi.

*Pourquoi une telle indifférence ou réticence,
et parfois un tel rejet ?*

Une telle manière de se comporter est d'abord liée à une certaine conception faisant de la politique un lieu d'ambitions, d'intrigues, de pressions et de conflits. D'où une attitude de fatalité : « On n'y peut rien ; nous sommes en politique », entend-on dire. On renonce alors à toute recherche de cohérence avec sa foi et l'on s'engage en politique comme dans un secteur non chrétien et non « christianisable ». Mais cela n'empêche pas certains d'aller chercher dans la Bible de quoi conforter leurs convictions, options ou positions, citant inconsidérément Dieu et les versets bibliques.

Dans le domaine politique, réticence ou rejet vis-à-vis de l'éthique chrétienne sont aussi dus à une certaine vision privée de la vie chrétienne, tout comme au manque de formation et d'approfondissement de la foi. Chez beaucoup, la pratique religieuse relève d'une foi conçue davantage comme un appui radical sur la toute-puissance divine que comme un appel à adhérer à la personne du Sauveur qui renouvelle et transforme la vie dans toutes ses dimensions. Le lien reste à faire entre la *fides qua creditur* et la *fides quae creditur*.

Pour une nouvelle pastorale dans le champ politique

On commence à l'affirmer de plus en plus, même dans les rangs des jeunes chrétiens : les responsables de l'Église catholique se mêlent trop de politique, avec des résultats mitigés et avec le risque de perdre un jour toute crédibilité. Sans le vouloir, ils

empêchent ainsi les fidèles laïcs de prendre leurs pleines responsabilités dans la cité. Dans ces conditions, n'y aurait-il pas lieu de faire porter la réflexion sur une autre vision et une autre pratique pastorale dans ce domaine ? Dans cette ligne, on pourrait proposer les pistes ou perspectives suivantes.

Il serait opportun de s'atteler à une formation plus systématique et vraiment ecclésiale de la foi de nos fidèles laïcs, pour les enraciner davantage dans l'objet à croire et dans le souci de mettre celui-ci en lien avec le quotidien de la vie, avec l'existence concrète, en rapport avec les exigences morales d'une vie authentiquement chrétienne. Cela suppose que les agents pastoraux épousent une telle option, qu'ils adoptent, dans les homélies, la catéchèse et les autres structures de formation, une pédagogie ouvrant à chaque fois aux aspects pratiques et existentiels. À cet effet, les lettres pastorales et messages de la CEB auront à traiter davantage des thèmes en rapport avec le contenu de la foi, l'Église, les sacrements, etc. ; il leur faudra veiller à une pédagogie permettant une meilleure exploitation pastorale de ces documents. C'est à travers une formation continue que les fidèles laïcs deviendront aptes à prendre des risques en politique, pour y devenir des témoins crédibles de leur foi, des agents de transformation des mentalités, et en faire ainsi un lieu de sanctification et de salut de l'homme.

Il conviendrait d'instituer une telle formation dans tous les mouvements et groupes de prières ou d'activités de nos paroisses, écoles, collèges et universités ; une formation qui puisse toucher enfants, jeunes, hommes, femmes, couples, etc. Il importe que les baptisés intériorisent leur identité chrétienne, se libèrent des idéologies superficielles, confuses et opportunistes sur la foi qui tendent à nous envahir, sans même parler de l'ésotérisme international qui s'organise de plus en plus pour contrôler la gestion de nos pays africains : Franc-maçonnerie, Rose-Croix, New Age, etc.

Il nous paraît utile de démultiplier dans tous les diocèses, comme on est en train de l'entreprendre, l'Aumônerie des Cadres et des Personnalités politiques, avec des cellules dans les paroisses et les services. Il s'agit de veiller à élaborer, en liaison avec l'Aumônerie nationale, un programme annuel commun de formation fonda-

mentale s'affranchissant de la conception « politicide » de la politique, pour permettre à ces personnes de cultiver une différence dans leur engagement et dans leur témoignage de citoyens chrétiens.

Une indispensable vigilance...

La question du rapport entre l'Église et le pouvoir en place a toujours été d'actualité, dans n'importe quel type de régime politique. On sait que la naissance de Jésus ainsi que l'avènement de son Église ont été accueillis dans la persécution. Puis, avec l'Édit de Milan (313), l'Église a vécu un rapport d'intégration, la foi chrétienne devenant religion d'État. L'Église a ensuite connu une relative autonomie vis-à-vis du pouvoir avec l'esprit « laïque », apparu aux XII^e et XIII^e siècles et confirmé par la Bulle d'or de Charles IV en 1356, qui se radicalisera dans la Loi française de séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905.

Que ce soit avec les juifs qui attendaient un messie révolutionnaire ou avec des associations anticléricales actuelles qui veulent effacer de l'histoire contemporaine toute trace de l'Église, la question du rapport entre foi chrétienne et pouvoir politique, entre Église et État, a constamment buté sur une confusion de leurs natures et finalités respectives. Il faudra arriver à le retenir : l'origine divine de l'Église indique que sa finalité, le salut des hommes, ne se confond pas avec des visées terrestres. Cette finalité salvifique, elle la vit cependant à travers son engagement dans le temps pour ouvrir l'histoire humaine au mystère de la rédemption. Il s'ensuit que même la meilleure société politique sera toujours en inadéquation fondamentale avec le Royaume de Dieu. D'où une indispensable vigilance, de la part de l'Église, pour s'en tenir à l'option de ne jamais s'inféoder à quelque parti politique, État ou régime de gouvernance que ce soit, demeurant cohérente dans son ministère prophétique de sensibilisation et de formation permanente des consciences.

Efoé Kuassi Julien PENOUCOU

Après les « guerres culturelles », quelle politique aux États-Unis ?

Vincent J. MILLER

*À l'Université de Dayton, aux États-Unis, Vincent J. Miller est titulaire de la première chaire Gudorf de théologie et de culture catholique, dans le Département des études religieuses. Auteur de *Consuming religion - Christian faith and practice in a consumer culture* (2003), il rédige actuellement un ouvrage traitant de l'impact de la globalisation et de la technologie sur l'Église, sur la condition de disciple et l'agir moral. Cet article est traduit de l'anglais.*

Aux États-Unis, l'interaction entre religion et politique prend place sur une scène de plus en plus volatile et changeante. L'année écoulée a offert le spectacle d'une effroyable violence raciale avec le meurtre de neuf membres d'une Église afro-américaine historiquement importante. Elle a vu aussi l'étonnante ascension de la candidature aux présidentielles de Donald Trump après son discours diabolisant les immigrants, ainsi que la légalisation par la Cour suprême du mariage entre personnes de même sexe. Tout cela s'est déroulé sur un arrière-fond de conditions météorologiques de plus en plus préoccupantes laissant présager un changement climatique.

Dans ce paysage traversé de conflits, la visite apostolique du pape François a été saluée avec un enthousiasme stupéfiant de la part des catholiques, des Américains en général et, de façon peut-être encore plus frappante, de la presse non confessionnelle. La visite de François a mis en question des conceptions bien ancrées sur la

relation du catholicisme à la vie publique aux États-Unis et dessiné, pour l'Église, les contours d'un témoignage davantage centré sur l'Évangile.

Les catholiques aux prises avec une longue histoire culturelle d'individualisme

Le catholicisme a toujours eu du mal à trouver sa place aux États-Unis. Après un anticatholicisme ouvert qui ne s'est atténué que dans le dernier tiers du XX^e siècle, il se voit affronté à un contexte culturel profondément individualiste. L'ecclésiologie communautaire et l'enseignement social du catholicisme n'y trouvent pas de fertile terrain d'accueil.

Il lui est toutefois arrivé d'offrir un contre-point à cette hégémonie culturelle. Pendant toute la Grande crise, celle des années trente, le catholicisme immigrant, de type urbain, a joué le rôle d'alternative communautaire à l'économie du « *laissez faire* » et aux comportements sociaux qui avaient si clairement échoué. Il a offert des contributions intellectuelles ajustées à ces ressources culturelles. La pensée sociale catholique a exercé une certaine influence dans l'élaboration du *New Deal* à travers la personne du P. John Ryan, théologien moraliste catholique ayant joué un rôle de conseil dans l'administration Roosevelt. Le catholicisme a plus facilement trouvé sa place au sein du consensus culturel et politique de l'après-guerre, lorsque les organisations syndicales jouissaient d'une large influence, lorsque la démocratie sociale du *New Deal* orientait le gouvernement vers une gestion du bien commun et que la Guerre froide offrait une facile correspondance entre piété religieuse et citoyenneté responsable.

Toutefois, l'après-guerre portait aussi les germes de l'acculturation et de l'assimilation aux normes individualistes de la société américaine. Poussés par des facteurs à la fois économiques et culturels – dont le racisme n'était pas le moindre – les catholiques ont participé avec enthousiasme à la migration des villes vers les banlieues. Là, ils ont adopté un mode de vie tournant autour du pavillon familial individuel. Dans un tel cadre, la vulnérabilité de la famille

nucléaire restreint radicalement la perspective morale à la parenté immédiate et érode les liens sociaux et culturels favorables à une vision politique de type communautaire.

L'isolement social de la vie en banlieue est accentué par la prise de distance morale que provoque la grande consommation. La production de masse, caractéristique du capitalisme depuis le milieu du XX^e siècle, éloigne les consommateurs des ressources et des travailleurs impliqués dans la production des biens qu'ils s'approprient. Même un mode de vie modeste dépend du travail de milliers d'ouvriers géographiquement dispersés. Un tel système économique renforce l'individualisme ; il masque systématiquement l'interdépendance humaine qui nous est vitale. Dans un tel contexte, les relations sociales sont en repli derrière l'économie. Si on excepte l'occasionnel caissier – dans les supermarchés où ce poste existe encore – la démarche consistant à nous procurer des biens semble se réduire à une affaire entre nous et les objets que nous achetons. Cela amplifie l'individualisme et l'isolement propres à la vie en habitation pour foyer unique.

Les « guerres culturelles » au travers des générations

Ces facteurs d'abord historiques et économiques de l'individualisme culturel ont été largement renforcés par des événements et mouvements politiques plus récents. Les combats idéologiques appelés « guerres culturelles » (*culture wars*), associés à la Droite religieuse (*Religious Right*), ont paradoxalement affaibli l'influence de l'éthique sociale catholique, même s'ils ont amplifié le rôle de la religion en politique.

Les « guerres culturelles » plongent leurs racines dans les révolutions des années soixante. Selon Robert Putnam et David Campbell, l'essor du christianisme conservateur a été une « réplique » des amples révolutions sociales des années soixante. Tant le mouvement des Droits civiques que celui d'opposition à la guerre au Vietnam ont effectivement mis en question l'hégémonie morale dans l'Amérique de l'après-guerre. James Davidson Hunter estime que ces questions ont représenté un défi de taille pour les Églises chrétiennes du fait qu'elles constituaient souvent

une menace de scission pour les confessions et congrégations, même chez les plus conservatrices. Dans un tel contexte, la question morale de l'avortement se présentait comme potentiellement fédératrice pour les chrétiens. Effectivement, l'avortement et d'autres sujets de discordance idéologique ont fourni par la suite un terrain commun pour un accord politique historique entre conservateurs évangéliques et catholiques.

Ce tournant culturel a été favorisé par de vastes réseaux médiatiques religieux, par toute une constellation de fondations et de groupes de réflexion conservateurs et néolibéraux et par les stratégies politiques du Parti républicain. Vers la fin des années soixante-dix, la Droite religieuse a émergé comme mouvement très organisé et politiquement engagé. Richard Nixon et Ronald Reagan ont réussi à y attirer de nombreux catholiques des classes populaires venus du Parti démocrate, en s'opposant à l'avortement, au féminisme, à la révolution sexuelle dans son ensemble et en lançant des appels sournois à connotation raciale. Ces questions constituaient la cible des « guerres culturelles », alors que le racisme continuait à être un sous-entendu de poids.

*Chez les plus anciens :
que l'Église s'en tienne aux questions de « moralité »*

Dans son témoignage public, l'Église catholique des USA s'est malheureusement coulée, de bien des manières, dans ce modèle d'une chrétienté engagée dans les « guerres culturelles ». Elle a investi l'essentiel de son autorité morale dans des déclarations sur l'avortement, le mariage entre personnes de même sexe et la liberté religieuse. Elle a aussi laissé dégénérer son plaidoyer sur ces questions en une insistance sur la profondeur du fossé entre Église et culture. Des expressions papales telles que « la culture de mort » et « la dictature du relativisme » évoquent l'existence d'un abîme entre l'Église et la société. Les groupes de défense conservateurs ont parfaitement réussi à cibler les organisations catholiques et à les faire entrer dans de plus larges coalitions politiques avec des groupes s'opposant à l'enseignement de l'Église, même s'il pouvait arriver que les objectifs de ces coalitions soient tout à fait cohérents avec les impératifs moraux catholiques. La « guerre culturelle » a constitué une menace pour l'Église :

qu'elle se referme sur elle-même, en position défensive, dans un souci obsessionnel de se distinguer des autres.

Cela a eu de profonds effets, variables selon les générations. Les catholiques, comme tous les Américains, ont été fortement influencés par la façon dont ces combats idéologiques ont restreint l'engagement politique religieux aux questions de moralité sexuelle, d'avortement et aux autres aspects bioéthiques de la vie. Une bonne proportion de catholiques plus âgés a fait sienne ce genre de combat. Cet alignement vient affaiblir l'impact politique des autres dimensions de l'engagement moral catholique et aboutit à ce que beaucoup d'entre eux adoptent le militarisme et le libéralisme économique du Parti républicain, sa position en faveur de la torture et de la peine de mort, ainsi que son refus de faire face au changement climatique. L'enseignement de l'Église sur ces questions leur apparaît comme une intrusion intempestive en politique qu'ils expriment souvent par la formule révélatrice : l'Église doit s'en tenir aux questions de « moralité ».

L'émergence du mouvement du *Tea Party* est l'aboutissement de cette évolution. La démographie de la Droite religieuse et celle du *Tea Party* ne sont pas identiques, mais elles se recouvrent en grande partie. Apparu à la suite de la crise économique de 2009, le *Tea Party* se nourrit du symbolisme de la Révolution américaine du XVIII^e siècle pour exprimer son opposition aux tentatives du gouvernement de stimuler l'économie, en particulier en ce qui concerne le marché hypothécaire. Il articule une forte opposition libérale à tout effort gouvernemental pour veiller au bien commun collectif, mais il ne partage pas les engagements moraux de la Droite religieuse en matière de bioéthique et de moralité sexuelle.

*Chez les plus jeunes :
une image négative du christianisme*

Un certain nombre de jeunes Américains, y compris catholiques, se retrouvent dans la vision religieuse et politique de la « guerre culturelle ». Bien plus nombreux toutefois sont ceux de cette génération qui, acceptant cette conception du christianisme comme authentique, sont en conséquence portés à rejeter la foi

chrétienne. Dans leur ouvrage *American Grace* (2012), Putnam et Campbell estiment que la suprématie culturelle de la Droite religieuse a provoqué un déclin dans l'identification religieuse, en particulier chez les jeunes générations. Ils rapportent que jusqu'à 30 % des Américains arrivés à l'âge adulte dans les années quatre-vingt-dix, au plus fort de l'influence de la Droite religieuse, déclarent n'avoir « aucune préférence religieuse », c'est-à-dire proportionnellement deux fois plus nombreux que les jeunes adultes des années quatre-vingt, et six fois plus nombreux que ceux des années cinquante et d'avant. Une étude de 2007 réalisée par Barna Group, intitulée *UnChristian* (non-chrétien), révèle que seulement 16 % des non-chrétiens de moins de trente ans ont une image positive du christianisme. L'écrasante majorité porte sur lui des jugements négatifs du genre : « anti-homosexuel », « trop enclin à juger », « hypocrite » et « trop impliqué en politique ». Malheureusement, ceux dont l'évaluation est si négative acceptent l'idée que la Droite religieuse représente ce qu'est, de fait, le christianisme. Ainsi, leur réaction conduit à un rejet de celui-ci plutôt qu'à un intérêt pour des façons de croire plus progressistes ou plus pleinement orthodoxes.

À la fois tolérance morale et souci du bien commun

Les questions relatives au mariage entre personnes de même sexe et aux droits des GLBT (gays, lesbiennes, bisexuels et transgenres) ont pris une importance croissante en politique. La politisation s'est d'abord faite lors d'initiatives de consultation de la population, au niveau des États, pour interdire la reconnaissance des unions homosexuelles. Elles ont été utilisées de façon stratégique pour attirer aux urnes les électeurs conservateurs lors des élections présidentielles. En réaction, les avocats des GLBT ont introduit devant les tribunaux des États des contestations judiciaires qui ont culminé dans une décision de la Cour suprême légalisant le mariage gay comme un droit fédéral. Au sein de la génération du Millénaire, même avec une opposition grandissante à l'avortement, un regard progressiste sur les droits des GLBT est devenu une condition *sine qua non* de crédibilité culturelle. Les gens de cette génération se retrouvent, sur ce point, fondamentalement en désaccord avec la position publique de l'Église catholique.

L'expérience politique de ces jeunes générations les incline fortement vers des changements sociaux libertaires tels que le mariage homosexuel et la légalisation de la marijuana, deux choses auxquelles, selon la même étude, elles sont nettement favorables. Toutefois, la même étude fait apparaître un appui à la notion de bien commun. Ce sont ces générations qui soutiennent le plus fortement un élargissement des services gouvernementaux. Elles sont aussi nettement plus opposées au racisme et favorables à la diversité ethnique. Dans la culture populaire, les banlieues ne sont plus perçues comme symbole de succès et d'épanouissement. Ce sont plutôt maintenant les quartiers urbains dynamiques et variés qui sont très recherchés. Les aspirations politiques de ces jeunes générations offrent un terrain fertile où la pensée sociale catholique peut prendre racine ; mais le spectacle public de la « guerre culturelle » de l'Église catholique empêche souvent que des connexions vitales puissent s'établir.

Partis politiques, médias et discours de conviction

La culture politique des États-Unis est marquée par une profonde asymétrie, dans les médias et les messageries, entre les deux principaux partis. Le Parti républicain se montre extrêmement efficace dans l'élaboration et la propagation de discours ayant un impact culturel. Ceux-ci sont diffusés à travers une grande variété de médias. Les conservateurs sont dominants dans les débats radiophoniques sur la bande radio AM. La chaîne *Fox News* a le taux d'écoute le plus élevé de toutes les chaînes câblées d'information et, souvent, de tous les canaux d'information. Un large réseau d'« experts médiatiques », d'analystes d'opinion, de laboratoires d'idées et de fondations mettent en valeur les opinions conservatrices sur la culture, l'économie et le gouvernement. Ce large courant conservateur, allié aux politiciens républicains, s'est montré très efficace dans l'élaboration et la communication de discours convaincants. Ils ont réussi à remodeler la perception populaire du gouvernement en termes d'autoritarisme inefficace. Il est très courant d'entendre les termes de « socialisme » et de « fascisme », utilisés parfois en tandem, pour dépeindre les mesures sociales, pourtant relativement maigres, engagées dans le pays.

Au Parti démocrate, une telle infrastructure médiatique fait défaut. Les quelques moyens idéologiquement apparentés qui se situent dans son secteur de l'échiquier politique, la chaîne MSNBC par exemple, ont un impact beaucoup plus limité. Mais, plus profondément, il y a le peu d'importance accordé à ce type de discours de conviction par les politiciens démocrates. Le président Obama est peut-être l'orateur politique le plus doué de sa génération ; son administration n'a pourtant eu que peu d'impact sur le discours politique américain habituel. Les leaders du Parti démocrate sont plus des législateurs pragmatiques que des politiciens charismatiques. Dans ses choix, le Parti démocrate continue à soutenir les idéaux socio-démocrates du *New Deal*, mais il ne dispose pas de discours convaincant ni de programme idéologique pour les étayer. Son adhésion au programme économique néolibéral ne fait qu'accentuer cette carence.

« Touche pas à mon assurance santé ! »

Il s'ensuit que la préoccupation pour le bien commun véhiculée par la doctrine sociale catholique ne trouve pas d'allié politique séculier de poids. La culture politique confuse des États-Unis apparaît clairement dans le défi, largement médiatisé, lancé par un senior à un législateur lors d'un débat sur la réforme des soins de santé : « Toi, le gouvernement, touche pas à mon *Medicare*¹ ! »

Ces facteurs étaient évidents dans les démarches politiques accompagnant l'adoption de l'*Affordable Care Act*². La loi a doté d'une couverture sanitaire plus de quatorze millions de personnes jusque-là sans assurance. Cela a certainement été un jalon dans l'action gouvernementale en vue du bien commun. Néanmoins, les sondages indiquent toujours qu'il y a plus d'Américains à s'y opposer qu'à l'approuver ; les mêmes sondages révèlent pourtant qu'une majorité souhaite que le gouvernement fasse plus en faveur des soins de santé. Lors du débat législatif précédant son adoption, les Républicains ont diabolisé le projet de loi par des attaques disproportionnées, alors que les Démocrates ont concen-

¹ *Medicare* : Régime public, à payeur unique, de couverture de soins de santé dont bénéficie tout citoyen de plus de soixante-cinq ans.

² *Affordable Care Act* : Loi, votée en 2010, sur les soins de santé abordables.

tré leurs énergies sur le nécessaire travail législatif pour faire voter la loi. Ni le Président ni les législateurs démocrates ne se sont efforcés, de façon vraiment perceptible, de convaincre la nation que l'adoption de ce programme relevait d'un impératif moral.

Un vétéran de l'administration Clinton, il est vrai, m'a confié que lors d'une précédente tentative de réforme des soins de santé, on leur avait interdit, dans la discussion du projet, d'utiliser le mot « justice » parce que ce terme résonne comme une menace pour ceux qui ont une bonne couverture sanitaire. Parler de justice pourrait impliquer qu'ils aient à sacrifier quelque chose pour les autres. Les arguments touchant à la solidarité et au souci de ceux qui sont en souffrance n'étaient pas totalement absents de la promotion de la loi, mais jamais centraux. Alors que les présidents Roosevelt et Johnson avaient mis la nation devant le défi moral de se préoccuper des personnes pauvres et vulnérables, les actuels Démocrates tendent à éviter un tel langage de peur d'éloigner les électeurs.

Une occasion manquée

Il n'existe donc pas, dans la culture et la société civile américaine, de solide soutien politico-idéologique à la préoccupation de la doctrine sociale catholique pour le bien commun. Les développements concernant la mise en application de l'*Affordable Care Act* illustrent cette situation. Cette loi aurait pu et dû être une occasion de promouvoir un appui public aux valeurs de la doctrine sociale catholique ; mais un certain nombre de facteurs ne l'ont pas permis.

Des tensions initiales à propos de l'avortement ont dominé la réaction de la Conférence épiscopale catholique. Quand elles se sont atténuées, elles ont malheureusement vite été remplacées par un faux-pas de l'administration Obama concernant l'exigence légale que toutes les polices d'assurances couvrent la contraception. Même si les Églises et les services strictement religieux en étaient totalement exempts, les services sociaux religieux et les écoles y étaient astreints. Cette difficulté a rapidement été désignée comme une menace pour la liberté religieuse. Pour répondre à ce

souci, l'administration a mis en place une série de larges « arrangements ». Mais le dommage politique et culturel était fait : l'avancée législative gouvernementale majeure de ces dernières décennies en faveur des soins de santé ne s'est pas accompagnée de fortes références au bien commun et à la solidarité, mais d'avertissements au gouvernement qu'il va trop loin et porte atteinte à la liberté religieuse.

L'Enseignement social de l'Église catholique dans le contexte actuel

Le catholicisme contemporain est confronté à un défi à la fois ancien et nouveau. Depuis toujours, la culture américaine est dominée par l'individualisme. Cependant, depuis la Grande crise et jusque dans l'après-guerre, il y a eu un large soutien politique pour que le gouvernement serve activement le bien commun. Les sondages continuent à révéler un support populaire à une telle responsabilité du gouvernement, mais il n'existe pas de discours politique fort pour appuyer des initiatives dans ce sens.

Dans ce contexte, divers principes de la doctrine sociale catholique – le bien commun, la solidarité, la subsidiarité, la destination universelle des biens – pourraient être mis en corrélation avec les programmes d'assistance sociale dont dépendent tous les Américains, mais cela a rarement lieu : pas de lien explicite largement admis avec les programmes politiques contemporains. Cela s'avère particulièrement gênant en ce qui concerne le bien commun. Ce principe court constamment le risque d'être relégué à un degré inférieur, aux communautés plus intimes : la famille nucléaire, le réseau d'amis personnels, la congrégation religieuse. Les préoccupations plus amples en faveur d'une justice structurelle en viennent à se limiter à une charité sentimentale qui, même si elle peut être sincère, en reste aux relations et aux services interpersonnels. Il y a un intérêt largement partagé pour le volontariat, mais cela est dominé par des expériences de service pratique aux États-Unis et à l'étranger. De ce point de vue, le volontariat n'est pas en mesure d'avoir beaucoup d'impact sur la gestion politique. Tout en invoquant fréquemment leur foi

chrétienne et catholique impliquant une attention aux pauvres, les politiciens favorisent des politiques qui entament, voire démantèlent, les programmes d'assistance sociale.

L'action politique supplantée par l'entreprise privée

Le bien commun est également érodé par la tendance à délaisser l'action politique collective pour y préférer l'entreprise privée. Pour tous les problèmes, tant dans les prises de décisions chez les deux grands partis que dans l'imagination populaire, ce qui domine c'est la promotion néolibérale de solutions axées sur le marché. Alors que les présidents, architectes et entrepreneurs de travaux publics incarnaient jadis vision et leadership, ils ont été remplacés par des PDG charismatiques tels que Steve Jobs, Elon Musk et, apparemment, Donald Trump. Certaines de ces figures, Steve Jobs par exemple, ont certainement eu un énorme impact sur la vie contemporaine. Leurs grandes innovations se sont toutefois limitées au domaine de la consommation privée. L'action collective, indispensable pour le service du bien commun, devient toujours plus difficile à imaginer. C'est une carence culturelle particulièrement préoccupante, vu le degré élevé d'action collective requis pour minimiser le changement climatique et se préparer aux crises que celui-ci va générer.

La solidarité est un autre principe particulièrement mis à mal. L'isolement de la famille nucléaire, le fait que les relations dont elle vit sont masquées par la grande distribution qui l'approvisionne, ne facilitent pas la perception de l'humaine interdépendance que saint Jean-Paul II affirmait être au fondement de la solidarité. Autrefois, la dimension nationale du bien commun offrait un espace permettant aux divers groupes culturels composant les États-Unis d'envisager un objectif commun : l'État (*commonwealth*). Il n'y a jamais eu de vraie harmonie. Si les diverses communautés d'immigration européennes, dont beaucoup ont été dénigrées, ont pu être assimilées, c'est en raison du profond fossé culturel excluant les Afro-américains. Aujourd'hui, dans le pays, l'absence de lien social n'offre qu'une maigre base à la solidarité, en un temps où l'on en aurait tellement besoin. Le résultat, c'est que les nouvelles générations d'immigrants sont facilement

diabolisées et la violence raciale contre les Afro-américains se poursuit, la protestation en dehors de la communauté noire étant beaucoup trop timide. Dans bien des milieux, il y a une réaction instantanée d'opposition à tout appel à la justice et à une reconnaissance des personnes venant d'autres cultures.

Contre cette marée de crainte xénophobe, les jeunes générations font preuve d'un net rejet de l'intolérance et d'un goût pour une société ouverte et pluraliste. L'enthousiasme pour les idéaux de solidarité, il est là ; ce dont ces jeunes générations ont besoin, ce sont les voies d'accès à la doctrine sociale de l'Église.

Le Pape François

Dès les premiers instants de son surprenant pontificat, le pape François a systématiquement pris à bras le corps les problèmes rencontrés par l'Église dans le contexte américain. Il s'est alarmé de la maladie spirituelle de l'Église « repliée sur elle-même » et a exprimé son désir d'une « Église présente dans les rues ». Son premier voyage hors du Vatican, sur l'île de Lampedusa, a mis très clairement en lumière le défi de la solidarité ; il s'est demandé devant le monde entier s'il nous est encore possible d'ouvrir nos cœurs et de pleurer sur ces victimes si facilement ignorées.

Lors de sa visite aux États-Unis, ses premiers mots ont été : « Comme fils d'une famille d'immigrants, je suis heureux d'être l'hôte de ce pays qui a été en grande partie édifié par de telles familles. » De façon significative, des rencontres avec des familles de migrants ont été mises au programme de sa visite ; geste éloquent en cette année où la diabolisation des migrants est devenue un volet habituel du discours politique.

Dans son adresse au Congrès, il a réitéré la conception catholique selon laquelle la raison d'être du gouvernement est le service du bien commun, un terme revenant chez lui plusieurs fois. Il a proposé une vision de l'Amérique à travers quatre figures : Abraham Lincoln, Martin Luther King, Dorothy Day et Thomas Merton. Ce choix n'est pas le fruit du hasard. Les deux premiers

ont été assassinés en raison de leur orientation politique. Dans une nation dont l'histoire a été marquée par une indifférence et une exclusion profondes, tous les quatre pointent vers une lutte collective en faveur de la justice, de l'intégration et de la solidarité.

Son discours au Congrès a aussi fait preuve d'un habile exercice d'équilibre politique. Soucieux d'interpeller les deux partis, il a, de façon limpide, tissé un va-et-vient entre les diverses dimensions de l'enseignement social de l'Église. En cela, il a étayé son refus de céder à la tentation de réduire à une « guerre culturelle » le combat de l'Église au sein du monde politique. Ses questionnements politiques spécifiques, sur le changement climatique et la peine capitale, n'en provenaient pas moins de la gauche.

Une « perversion de la foi »

L'interpellation de François sur la perspective de « guerre culturelle » a été encore plus explicite dans ses propos aux évêques et dans ses homélies. S'adressant aux évêques à Washington, il a évoqué l'importance du dialogue au service de l'unité :

N'ayez pas peur de vous lancer dans cet « exode » indispensable à tout dialogue authentique. Sinon, nous n'arrivons pas à comprendre la position des autres ni à réaliser pleinement que le frère ou la sœur que nous voulons rejoindre et sauver, par la puissance et la proximité de l'amour, a plus d'importance que sa position, aussi distant qu'il puisse être de ce que nous tenons pour sûr et certain. Des paroles sévères et polémiques ne conviennent pas sur les lèvres d'un pasteur ; il n'y a pas de place pour elles dans son cœur. Sur le moment, de telles paroles peuvent sembler l'emporter ; mais il n'y a que l'attirance durable de la bonté et de l'amour qui possède une réelle force de conviction.

Dans son homélie finale à Philadelphie, au Rassemblement mondial des familles, son propos a été encore plus net :

Dieu veut que tous ses enfants prennent part à la fête de l'Évangile. Jésus dit : « Ne repoussez pas ce qui est bon ; aidez-le au contraire à grandir ! » Élever des doutes sur le travail de l'Esprit, donner l'impression que cela ne peut pas avoir lieu en ceux qui ne « font pas partie de notre groupe », qui ne sont pas « comme nous », voilà une dangereuse tentation. Non seulement cela bloque la conversion à la foi ; c'est une perversion de la foi !

Après une visite où il a résolument tenté de contester la vision du christianisme propre à la « guerre culturelle » et de lui esquisser une alternative, François s'est vite retrouvé empêtré dans les pires polémiques de la politique américaine. Le juriste attaché à Kim Davis, cette fonctionnaire régionale brièvement incarcérée pour avoir refusé de délivrer des autorisations de mariage à des couples de même sexe, a révélé qu'elle avait rencontré le pape François à la Nonciature. Elle a présenté la rencontre comme un signe évident de soutien à sa position. Cette rencontre avec une figure hautement polémique a failli éclipser nombre de déclarations et gestes publics du pape.

Quelques jours plus tard, le Vatican a apporté une clarification selon laquelle beaucoup de gens avaient rencontré François ce jour-là et que la seule véritable audience papale privée avait été accordée à un « ancien étudiant ». L'étudiant en question a confirmé avoir rencontré François, avec son partenaire de dix-neuf ans, de même sexe. Il a présenté sa propre vidéo où l'on voit le pape embrassant l'un et l'autre. C'est par cet épilogue mouvementé qu'a pris fin la visite de François ; cela révèle le pouvoir durable qu'ont les « guerres culturelles » américaines de jouer sur les événements.

Faire sortir l'Église de sa bulle

L'impact le plus net de François viendra vraisemblablement de sa vision d'Église profondément centrée sur l'Évangile, de la constance avec laquelle il accueille les gens des périphéries. Cela s'est réalisé tant dans le cadre du programme officiel – lorsqu'il s'est rendu à un déjeuner avec les sans-abri et les personnes handicapées immédiatement après son discours devant les deux chambres du Congrès – que dans ses étrointes des personnes de la foule et dans ses homélies profondément pastorales.

Il offre aux jeunes générations l'exemple évangélique d'un christianisme pour lequel le témoignage ecclésial tourne le dos à la polarisation propre aux « guerres culturelles ». En cela, il est applaudi sans réserve. Il reste difficile de jauger le degré de réception de son message spirituel plus profond : compassion,

rencontre, solidarité. Celui-ci se montrera-t-il assez attirant pour encourager les jeunes générations à revenir au christianisme et à l'Église catholique ? La réponse ne viendra que sur le long terme.

Lorsqu'il communique toute l'étendue de la sollicitude morale catholique, l'impact de François est beaucoup plus facile à évaluer. Ses interpellations très précises sur l'environnement, l'immigration, sur toutes les questions liées à la vie humaine, y compris sur la peine de mort et le commerce des armes, ont été largement relevées. L'ensemble des réactions à ses questions sur les formes immorales de capitalisme et la destruction de l'environnement montrent que son message – à peu près le même que celui de ses prédécesseurs – est clairement entendu, d'une manière jusque-là inédite. François pratique une ouverture culturelle permettant à toute la palette des préoccupations morales catholiques d'être reprises dans un engagement public.

Aucun pape ne peut résoudre à lui seul les problèmes auxquels l'Église des États-Unis est confrontée. Mais si des décennies de soutien romain aux « guerres culturelles » ont contribué à enfermer l'Église dans la bulle où elle se retrouve, on peut espérer que le témoignage vital et plus ample de François pourra permettre aux jeunes générations de comprendre que l'enseignement moral de l'Église, dans toute son envergure, rejoint un grand nombre de leurs préoccupations éthiques majeures. Que ces préoccupations parviennent à influencer la politique américaine, voilà une tâche pour toute l'Église.

Vincent J. MILLER

On ne peut justifier une économie sans politique

Rappelons le principe de subsidiarité qui donne la liberté au développement des capacités présentes à tous les niveaux, mais qui exige en même temps plus de responsabilité pour le bien commun de la part de celui qui détient plus de pouvoir.

Il est vrai qu'aujourd'hui certains secteurs économiques exercent davantage de pouvoir que les États eux-mêmes. Mais on ne peut pas justifier une économie sans politique, qui serait incapable de promouvoir une autre logique qui régit les divers aspects de la crise actuelle. La logique qui ne permet pas d'envisager une préoccupation sincère pour l'environnement est la même qui empêche de nourrir le souci d'intégrer les plus fragiles [...].

Nous avons besoin d'une politique aux vues larges, qui suive une approche globale en intégrant dans un dialogue interdisciplinaire les divers aspects de la crise. Souvent, la politique est elle-même responsable de son discrédit, à cause de la corruption et du manque de bonnes politiques publiques. Si l'État ne joue pas son rôle dans une région, certains groupes économiques peuvent apparaître comme des bienfaiteurs et s'approprier le pouvoir réel, se sentant autorisés à ne pas respecter certaines normes, jusqu'à donner lieu à diverses formes de criminalité organisée, de traite de personnes, de narcotrafic et de violence, très difficiles à éradiquer. [...]

Une stratégie de changement réel exige de repenser la totalité des processus, puisqu'il ne suffit pas d'inclure des considérations écologiques superficielles pendant qu'on ne remet pas en cause la logique sous-jacente à la culture actuelle. Une saine politique devrait être capable d'assumer ces défis.

*Pape François
Laudato si' (2015) n°196,197*

Éloge de la discrétion efficace

Les chrétiens et l'Union européenne

Sylvie GOULARD

Conseillère politique, de 2001 à 2004, du Président de la Commission européenne Romano Prodi, Mme Sylvie Goulard est députée européenne depuis 2009. Elle est membre du groupe parlementaire ALDE (Alliance des libéraux et des démocrates pour l'Europe). Elle a notamment publié un ouvrage cosigné par Mario Monti, alors premier ministre italien : De la démocratie en Europe (Flammarion 2012).

*Seigneur, fais de moi un instrument de ta paix
Là où est la haine, que je mette l'amour
Là où est l'offense, que je mette le pardon
Là où est la discorde, que je mette l'union*

La prière attribuée à St François d'Assise semble avoir directement inspiré les fondateurs de l'Union européenne (UE), attachés à établir les bases d'une paix durable entre les peuples européens. Pourtant, malgré la foi ardente de certains d'entre eux – Robert Schuman, Alcide de Gasperi et Konrad Adenauer notamment – ils se sont gardés de faire une référence explicite au christianisme.

Sans doute, pour eux, les choses vont-elles de soi, comme en atteste la grandiose sobriété de la déclaration de Robert Schuman du 9 mai 1950 :

La paix mondiale ne saurait être sauvegardée sans des efforts créateurs à la mesure des dangers qui la menacent. La contribution qu'une Europe organisée et vivante peut apporter à la civilisation

est indispensable au maintien des relations pacifiques. [...] L'Europe n'a pas été faite, nous avons eu la guerre. L'Europe ne se fera pas d'un coup, ni dans une construction d'ensemble : elle se fera par des réalisations concrètes créant d'abord une solidarité de fait. Le rassemblement des nations européennes exige que l'opposition séculaire de la France et de l'Allemagne soit éliminée.

En outre, les fondateurs prennent une initiative sans précédent. Vu la difficulté de leur tâche, ils ne peuvent pas se permettre d'ouvrir d'autres fronts. Il leur faut au contraire rassembler par-delà les frontières, les appartenances politiques et les confessions. L'un des plus grands artisans de l'Europe de cette génération, Paul-Henri Spaak, élu sous l'étiquette du Parti ouvrier belge, est agnostique. La construction de l'Europe n'est pas le monopole de la démocratie chrétienne.

Une « apostasie » de l'Europe ?

Faut-il aujourd'hui revenir sur ce choix ? Le pape Jean-Paul II a longuement abordé la question dans son exhortation apostolique du 28 juin 2003 *Ecclesia in Europa*. Publiée à la suite du synode qui s'est déroulé en marge de la Convention européenne chargée de rédiger un traité constitutionnel¹, ce texte invite les Européens à se donner des repères qui dépassent l'homme. Le Saint-Père déplore « la perte de la mémoire et de l'héritage chrétien ». Les Églises protestantes, par exemple la puissante *Evangelische Kirche* allemande, ont aussi plaidé en ce sens. Le but est de permettre aux Européens de mieux saisir d'où ils viennent afin qu'ils sachent plus clairement où ils veulent aller.

Dans les discussions autour de la Convention, et plus encore depuis lors, s'est aussi fait sentir une inquiétude croissante face à la montée de l'islam et à sa radicalisation. En filigrane perce l'angoisse que fait naître la déchristianisation des sociétés européennes. Enfin, cette revendication se nourrit du refus de choix

¹ Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Europa* de sa sainteté le pape JEAN-PAUL II aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs, sur Jésus Christ, vivant dans l'Église, source d'espérance pour l'Europe.

anthropologiques touchant à la famille ou à la vie. L'objectif est alors de définir où l'on ne veut pas aller. Le 24 mars 2007, à l'occasion du cinquantenaire du traité de Rome, Benoît XVI déclarait : « N'est-il pas surprenant que l'Europe d'aujourd'hui, tandis qu'elle vise à se présenter comme une communauté de valeurs, semble toujours contester le fait qu'il existe des valeurs universelles et absolues ? » Il répète l'accusation d'« apostasie ».

Ces interrogations méritent considération. Ce n'est pas en ignorant les angoisses liées aux bouleversements identitaires ou aux mutations anthropologiques qu'on apportera les meilleures réponses. Mais encore faut-il que les chrétiens gardent à l'esprit l'existence de cadres démocratiques sécularisés. Les choix législatifs et de politiques publiques ne peuvent pas être subordonnés à des croyances et à des dogmes religieux. La loi est faite pour des sociétés indéniablement marquées par des siècles de christianisme, mais aujourd'hui bigarrées, où la question de la cohabitation d'individus ne partageant pas la même foi est très sensible. Jean-Paul II précisait bien d'ailleurs que « l'Église veut respecter la légitime autonomie de l'ordre civil ». C'est au nom de la laïcité que le gouvernement Jospin, en 2003, tout comme le gouvernement belge de l'époque, a refusé la mention des racines chrétiennes dans le traité constitutionnel européen.

Afin d'éclairer ce débat, nous rappellerons tout d'abord que la foi des fondateurs était aussi forte que discrète, en second lieu que l'interaction entre le christianisme et la sphère politique européenne est intense et enfin que, dans le contexte actuel, il semble plus sage que l'UE continue à s'en tenir à une certaine neutralité.

L'inspiration des fondateurs : une foi aussi forte que discrète

Après 1945, des hommes de bonne volonté s'attachent à ne pas retomber dans les travers du traité de Versailles de 1919 qui, en humiliant le vaincu et en insistant sur le paiement de réparations, a pavé la voie à Hitler. En tournant le dos à l'esprit de vengeance, les pères de l'Europe font le choix éminemment chrétien du pardon, de la réconciliation et de la recherche du bien commun.

Inspirée par Jean Monnet, la déclaration Schuman du 9 mai 1950, propose une mise en commun du charbon et de l'acier, deux matériaux nécessaires à la guerre et à la reconstruction. Sans doute certains acteurs de l'époque ont-ils pensé à la prophétie d'Isaïe : « Ceux-ci mettront en pièces leurs épées pour en faire des socs de charrue, et leurs lances pour en faire des serpes. Aucune nation ne prendra plus les armes contre une autre et l'on n'apprendra plus à faire la guerre » (Es 2, 4). Paul-Henri Spaak invitait à ne pas « se laisser surprendre par la paix² ».

L'action avant la parole

Mais ils évitent toute référence directe : tous les Européens meurtris par le conflit peuvent rallier cette espérance, encouragés par les Américains qui font eux aussi preuve de clairvoyance et de générosité en lançant un plan de reconstruction (plan Marshall) destiné aussi bien aux vainqueurs qu'aux vaincus. Robert Schuman écrit :

La guerre et ses destructions, comme la victoire libératrice, ont été œuvre collective. La paix si nous voulons qu'elle devienne une victoire durable sur la guerre, devra s'édifier en commun, par tous les peuples, y compris ceux qui se sont combattus hier et qui risquent de s'affronter à nouveau en rivalités sanglantes.

La même attitude coopérative prévaut lorsque, dans les années quatre-vingt, des anciennes dictatures – l'Espagne, la Grèce, le Portugal – sont invitées à rejoindre la famille européenne ; ou lorsque, après 1989, l'Europe des douze tend la main aux anciens ennemis communistes d'Europe centrale et orientale. Ce changement majeur, sur un continent aussi belliqueux que l'Europe, est sans précédent. Rares sont les jeunes qui prennent la mesure du chemin parcouru. Pour eux, et c'est heureux, la paix va de soi. Elle n'en est pas moins le fruit d'un effort résolu et patient,

² « Les démocraties se sont laissé surprendre par la guerre en pleine impréparation. Si elles se laissent surprendre par la paix, elles paieront de leur existence cette nouvelle faute. » Cité dans : Paul-F. SMETS (dir.), *La pensée européenne et atlantique de Paul-Henri Spaak (1942-1972)*, Bruxelles, Goemaere, 1980, tome 1, p. 16.

nourri à des sources spirituelles (la Bible) aussi bien que philosophiques (Kant par exemple, et sa paix perpétuelle).

Au-delà de la recherche de la paix, la construction de l'Europe unie s'accompagne d'une vision fondée sur la dignité humaine et l'État de droit, en réaction aux exactions des nazis et à la dictature soviétique. C'est un projet visant à défendre un modèle de civilisation dont la solidarité est la pierre angulaire. Là encore, l'inspiration ne fait guère de doute. Pour Robert Schuman,

La loi de la solidarité des peuples s'impose à la conscience contemporaine. Nous nous sentons solidaires les uns les autres dans la préservation de la paix, dans la défense contre l'agression, dans la lutte contre la misère, dans le respect des traités, dans la sauvegarde de la justice et de la dignité humaine.

En relisant les fondateurs, on ne voit pas de rupture entre leurs convictions chrétiennes et les choix accomplis dans l'action. Mais s'ils insistent, dans leurs écrits et leurs discours, sur la dimension morale de l'entreprise, qui répondait d'ailleurs au beau nom de « Communauté », ils ont résolument fait passer le fond avant la forme, l'action avant la parole. C'est Mario Monti qui, à l'occasion des cinquante ans du traité de Rome, a le mieux décrit le paradoxe apparent de la construction européenne : ce traité « n'affiche pas des valeurs éthiques mais il induit à les mettre en pratique³ ».

Europe et christianisme : une intense interaction

L'une des difficultés, quand on s'interroge sur le bien fondé d'une référence au christianisme dans les textes européens, tient à ce que l'interaction entre le message évangélique et l'organisation sociale et politique de l'Europe est profonde et ancienne. Antérieure à la construction européenne, elle a d'abord irrigué le droit des États – par exemple, avec la création de la protection sociale à la fin du XIX^e siècle – avant de toucher l'UE. Le fait que celle-ci ne se soit pas

³ Mario MONTI, « Roma non dividi quello che unì », *Corriere della Sera*, 25 mars 2007.

reconnue comme dépositaire de l'héritage chrétien ne l'empêche pas de s'en nourrir.

Que l'on examine les valeurs de l'UE, les garanties données pour l'exercice des religions, l'ambition sociale ou certaines caractéristiques de son fonctionnement – communauté de droit, principe de subsidiarité, séparation du spirituel et du temporel –, l'interaction avec le christianisme ne fait pas de doutes.

Valeurs

En 2007, un rapport aux évêques de la Commission des évêchés de la Communauté européenne (COMECE), intitulé *Une Europe des valeurs*, affirmait : « les valeurs [de l'UE] ne sont pas exclusivement chrétiennes mais elles sont profondément enracinées dans la tradition chrétienne ». Ainsi, le droit à la vie trouve par exemple une application concrète dans l'abolition de la peine de mort. Le refus de la peine capitale est désormais l'une des caractéristiques de l'Europe par rapport au reste du monde, notamment la Chine, l'Arabie Saoudite ou les États-Unis.

S'agissant des libertés religieuses, la Charte européenne des droits fondamentaux prévoit plusieurs garanties individuelles : cela va de la liberté de choisir et pratiquer sa religion à celle d'en changer (art. 10), du droit de recevoir une éducation conforme aux croyances (art. 14) jusqu'au rejet de toute discrimination religieuse (art. 21). La Charte précise que le droit de se marier et de fonder une famille est réglé par les lois nationales (art. 9) et que l'Union respecte la diversité religieuse (art. 22).

Ces dispositions marquent la différence entre un État laïc (au niveau européen : une puissance publique sécularisée) et une société laïque : l'État et l'UE sont sécularisés mais les individus ont la possibilité de croire ou de ne pas croire, de pratiquer leur religion ou non, et même de l'abandonner ou d'en changer. En cela, on mesure le chemin parcouru en Europe de la part des Églises chrétiennes longtemps rétives aux conversions. Dans d'autres parties du monde, le droit pour les populations minoritaires de pratiquer leur religion est malmené, l'abandon d'une confession interdit.

Jacques Delors, Président de la Commission européenne, déclarait « impossible de mettre en pratique les potentialités [du traité] de Maastricht sans souffle, sans spiritualité ». Cette volonté de « donner une âme à l'Europe », de revigorer « cette force spirituelle qui la renforcerait et la stimulerait⁴ » s'est traduite en rassemblant « toutes les confessions autour d'une table, y compris la fédération des non-croyants, [...] pour que l'Europe ne soit pas uniquement une réalisation économique et marchande ».

Le rôle des Églises reconnu

Les Églises n'ont pas attendu ce signal pour s'organiser au niveau européen : en 1970, le pape Paul VI nomme un nonce auprès de la Communauté économique européenne. En 1980, est établi le Conseil des conférences épiscopales européennes. Le début du dialogue voulu par Delors coïncide plus ou moins avec la fin du communisme. Ces échanges ne pouvaient débiter à un meilleur moment pour le rapprochement avec l'Est, où la pratique religieuse était aussi, le plus souvent, un acte de résistance contre le régime communiste.

Lors des négociations du traité d'Amsterdam, signé en 1997, une étape importante est franchie : le rôle des Églises et des organisations non confessionnelles est reconnu explicitement dans un protocole annexé au traité : « L'Union européenne respecte et ne préjuge pas le statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les Églises et les associations ou communautés religieuses dans les États membres. L'Union européenne respecte également le statut des organisations philosophiques et non confessionnelles » (n° 11).

En 2007, ces dispositions sont devenues l'article 17 du traité sur le fonctionnement de l'Union européenne, avec même un ajout : « Reconnaissant leur identité et leur contribution spécifique, l'UE maintient un dialogue ouvert, transparent et régulier avec ces Églises et organisations. »

⁴ Jacques DELORS, « Esprit évangélique et construction européenne », conférence donnée à Strasbourg, 7 décembre 1999.

Solidarité à l'intérieur de l'UE et avec le monde

Dès 1957, « l'amélioration constante des conditions de vie et d'emploi » est assignée comme « but essentiel » à la Communauté économique européenne par le traité de Rome. La politique agricole commune crée une solidarité entre la ville et le monde rural, et des fonds dits de cohésion sont destinés à réduire l'écart de développement des régions d'Europe. Ces fonds se développent notamment dans les années quatre-vingts, sous l'impulsion de Jacques Delors qui tient à ce que le marché soit adossé à la solidarité. Selon sa formule trinitaire il faut « la concurrence qui stimule mais aussi la coopération qui renforce et la solidarité qui unit ». Le programme n'a rien d'« ultralibéral », comme on dirait aujourd'hui.

Même si les politiques sociales relèvent encore largement des États qui composent l'UE, les principes de cohésion, de solidarité, d'inclusion sociale font partie des caractéristiques de l'UE. La « stratégie 2020 », adoptée du temps du président Barroso, fait de la lutte contre la pauvreté et l'exclusion l'une des cinq priorités de l'UE. Quand on compare l'UE à d'autres régions du monde, les inégalités restent trop élevées mais elles sont objectivement moins criantes. Le président actuel de la Commission, Jean-Claude Juncker, fixe désormais comme objectif que l'UE puisse être classée comme ayant un « triple A social ». Il faudra voir concrètement ce que cette formule signifie mais il est heureux que la Commission en fasse une priorité.

Par sa politique de développement généreuse, par des initiatives en faveur des plus démunis – comme, au début du XXI^e siècle, l'initiative commerciale « Tout sauf les armes » –, par son intérêt précoce pour l'environnement (protocole de Kyoto) et la défense de la biodiversité, l'UE s'est efforcée – non sans erreurs ni limites, mais avec des efforts dignes d'être relevés – d'être solidaire du reste du monde. L'octroi du prix Sakharov à des dissidents et artisans de paix du monde entier obéit à cette même logique. Quand le Pape François invite les catholiques à cesser d'être leur « propre système de référence », il rejoint et nourrit l'ambition européenne de rayonnement universel, d'intérêt aux autres.

La méthode « communautaire »

L'Europe unie est née sous forme d'une « communauté » où coopèrent volontairement des pays de tailles diverses, dans le respect du droit, grâce à l'intervention d'institutions communes. Le recours permanent au compromis et la négociation multilatérale sont à l'opposé du rapport de forces.

Pour la répartition des pouvoirs entre les différents niveaux de décision, l'UE applique le principe de subsidiarité directement issu de la doctrine sociale de l'Église : « Ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes. » (*Quadragesimo anno*, n° 79)

La mise en œuvre de ce principe laisse parfois à désirer et ses effets ne sont pas toujours assumés : en tolérant une diversité peu jacobine, elle heurte par exemple intrinsèquement la logique française de droits identiques pour tous. C'est toutefois une orientation de référence incontestable, désormais inscrite dans les traités. Elle est nécessaire dans un ensemble aussi vaste et divers que l'UE.

Quant à la séparation des Églises et de l'État – et de la puissance publique européenne – elle trouve une source dans le message évangélique selon lequel il faut « rendre à César ce qui est à César », à côté d'autres : ce sont par exemple les travaux de Moshe Mendelssohn, au XVIII^e siècle en Allemagne, qui ont contribué à ce que les juifs acceptent aussi la séparation des sphères civique et religieuse⁵. Paradoxalement, c'est cette séparation qui explique que, sur certains sujets anthropologiques, notamment la place de la femme dans la société, l'homosexualité, la contraception, l'avortement ou la fin de vie, le droit positif de l'Union et de ses États membres ne reflète pas forcément les positions de l'Église catholique qui, elles-mêmes, ne résument pas les convictions chrétiennes.

⁵ Moshe MENDELSSOHN, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, Gallimard, coll. « tel », 2007.

Sagesse de la neutralité

Le premier danger de la demande d'inscription des « racines chrétiennes » est d'encourager une sorte de « christianisme rêvé », une nostalgie bien éloignée des réalités historiques. Depuis qu'ils sont insérés dans l'ordre juridique sécularisé, certains principes ont peut-être perdu leur label chrétien mais ils ont apparemment gagné en force ce qu'ils ont perdu en visibilité. Aussi serait-il peut-être plus juste de mesurer que, à côté d'une décrue de la pratique religieuse ou de l'adhésion explicite à une Église, le message évangélique est peut-être plus présent qu'à des époques où il était affiché... et bafoué.

La vision idéalisée des « racines chrétiennes », pour une part au moins, ne résiste pas à l'examen. L'Europe « chrétienne », c'est naturellement la foi magistrale des bâtisseurs de cathédrales, le talent d'artistes de génie inspirés et bien des actes de charité ; mais ce sont aussi les tragédies des croisades, du tribunal de l'inquisition et les massacres des guerres dites « de religion », sans compter le relâchement des mœurs de nombreux souverains et papes.

Pendant des siècles, les querelles de pouvoirs, les bénédictions données sur les champs de bataille, chacun tirant Dieu de son côté, et les massacres des temps de guerre n'avaient qu'un vague rapport avec le message évangélique. Et nos sociétés fondées sur la tradition chrétienne ont longtemps toléré trop d'injustices patentes. Elles n'ont pas toujours été un modèle de partage et de respect tolérant.

Le second danger, de la part de toute puissance spirituelle, serait de vouloir – à nouveau ? – interférer avec les choix temporels. L'exhortation apostolique précitée ou les textes des successeurs de Jean-Paul II montrent que leur message hésite entre, d'une part, un discours destiné aux croyants, les invitant à maintenir leur foi vivante et à diffuser l'Évangile, et, d'autre part, une exhortation adressée à la société entière, invitée à se reconnaître dans des préceptes dont il faut bien admettre, en 2015, qu'ils ne sont pas forcément partagés par tout le monde. Une phrase de l'exhortation

montre bien l'ambiguïté : « l'Europe ne doit pas purement et simplement en appeler aujourd'hui à son héritage antérieur. Il lui faut trouver la capacité de décider à nouveau de son avenir *dans la rencontre avec la personne et le message de Jésus Christ* » (nous soulignons).

Après avoir rappelé la diversité des apports spirituels et culturels en Europe, notamment « l'esprit de la Grèce antique et de Rome, l'apport des peuples celtes, germaniques, slaves [...] ainsi que la culture juive et du monde de l'islam », Jean-Paul II ajoute : « mais il faut reconnaître que, historiquement parlant, ces inspirations ont trouvé dans la tradition judéo-chrétienne une force capable de les harmoniser, de les consolider, de les promouvoir », reconnaître donc qu'« en prendre acte tourne à l'avantage de tous ».

Introduire le message évangélique dans l'action politique ?

Cette rédaction peut poser problème aux non croyants ou aux croyants d'autres religions. Il est en effet légitime, pour une Église, de souhaiter faire rayonner ses valeurs voire tenter de convertir ceux qui n'en sont pas membres. Mais c'est une mission pastorale. Si l'État ou la puissance publique européenne s'engageaient dans cette voie, d'autres croyants pourraient être tentés de demander à leur tour la reconnaissance de la supériorité de leur propre vérité.

La question des rapports avec les musulmans est aujourd'hui très délicate. Elle exige beaucoup de doigté. Aucun État membre de l'UE n'y échappe, pas plus que les Églises. Malgré certains discours officiels très clairs, comme celui du président fédéral allemand Wulff déclarant en 2010 que « l'islam fait partie intégrante de l'Allemagne », ou les déclarations des autorités françaises au lendemain des attentats de janvier 2015 condamnant tout amalgame, une certaine méfiance s'est installée. La cruauté théâtralisée du prétendu État islamique, la violence des attentats terroristes proférés au nom de l'islam n'arrangent rien. Plus encore qu'en 2003, on conçoit que les autorités publiques soient prudentes.

Enfin, il est permis de se demander quel serait l'impact concret d'une mention des « racines chrétiennes ». Si l'inscription n'est pas purement formelle, doit-elle conduire à introduire le message évangélique dans l'action politique ? Celui-ci possède une radicalité qui est parfois perdue de vue. Ainsi, l'organisation de nos pays en États nations est-elle compatible avec une vision de l'homme qui ne fait pas la différence entre Samaritains, Juifs et occupants romains, entre Grecs et païens ? Jusqu'où doit être poussé l'engagement de service contenu, par exemple, dans le geste du lavement de pied du jeudi saint ? Faut-il l'appliquer à l'accueil des réfugiés ? Et que dire des incitations évangéliques à abandonner les biens de ce monde ?

L'apport des chrétiens à l'Europe

A la réflexion, le principe de neutralité observé depuis des décennies semble assez sage. Est-ce à dire que les chrétiens n'ont rien à apporter à l'Europe ? Evidemment pas. Rempart contre « la mondialisation de l'indifférence », comme l'a dit le pape à Lampedusa, l'Église peut défendre avec force la voix des pauvres et des persécutés, des humbles et des sans-voix. Sur ces sujets, elle est écoutée et bien des responsables chrétiens ne mettent pas leur foi sous le boisseau. Par exemple, face à la crise des réfugiés, l'attitude de Mme Merkel, chrétienne-démocrate proche de l'Église évangélique allemande, a rejoint celle des évêchés italien ou français qui appellent à l'accueil des migrants. Ces positions tranchent avec celle de l'Église orthodoxe de Bulgarie ou catholique de Hongrie qui y voient une « invasion » (*sic*). Sur le terrain, on observe que des chrétiens, des croyants d'autres religions et des laïcs se battent ensemble, dans des conditions difficiles, pour défendre la dignité de la personne, sans opérer de discriminations sur les origines.

L'Église peut également apporter une réflexion portant sur le long terme, comme l'a fait le pape avec son encyclique *Laudato si'*. En appelant à préserver la « maison commune », le pape François participe à l'éveil des consciences en apportant à l'écologie une dimension spirituelle. Sa réflexion sur l'« écologie intégrale » ne se limite pas aux seuls enjeux économiques mais englobe les aspects

sociaux et même « la capacité d'aimer avec générosité ». C'est d'autant plus crucial que l'action contre le changement climatique appelle des gestes au quotidien : plus de partage, plus de frugalité dans la consommation, voire une meilleure isolation des maisons, des choix de transports moins émetteurs de carbone, etc. L'« écologie intégrale » a le mérite d'inviter chacun à repenser ses comportements.

Ce qui rapproche plutôt que ce qui divise

L'un des dangers de se focaliser sur une mention dans un texte, si importante soit-elle sur le plan symbolique, c'est de détourner les individus de l'action, en leur donnant en quelque sorte bonne conscience à peu de frais. Au contraire, l'appel à agir par-delà les confessions est de nature à rassembler ceux qui partagent le même objectif de politique publique sans forcément se reconnaître dans la même foi. Il y a suffisamment de préceptes communs dans les religions les plus répandues en Europe, comme dans les convictions humanistes, pour éviter de souligner ce qui divise et insister plutôt sur ce qui rapproche : la solidarité, la responsabilité, la charité, par exemple.

S'il est un message à retenir du christianisme, c'est celui de l'humilité de l'homme pécheur et perfectible, c'est celui de l'amour au service patient de la paix, de la concorde et du partage. Il est tout particulièrement utile pour faire l'Europe. Les pères fondateurs avaient bien compris l'essentiel.

Sylvie GOULARD

L'Église des pauvres au Chili

Luis MARTINEZ

Théologien laïc au service de l'archidiocèse de Luxembourg, Luis Martinez, d'origine chilienne, est professeur à l'Institut international Lumen Vitae de Bruxelles et directeur de la collection « La part-Dieu » aux éditions Lessius.

L'accession du pape François au siège pontifical, avec son désir qu'advienne « une Église pauvre pour les pauvres » (EG 198), a remis sur le devant de la scène l'histoire récente de l'Église latino-américaine. En effet, de toute évidence, le rayonnement évangélique de ce pape se nourrit de la tradition récente de l'Église des pauvres sur le continent, fruit par excellence de la réception de Vatican II et de son esprit.

Cette Église des pauvres, engagée pour la libération, a pu voir le jour et croître grâce à la praxis des femmes et des hommes chrétiens en qui elle s'est cristallisée et dont ils ont été les porteurs. C'est cet engagement des chrétiens chiliens au cours de ces cinq décennies postconciliaires que nous voulons ici présenter dans ses grandes lignes. Nous le ferons selon une démarche principalement narrative, évoquant des figures et des événements marquants de l'Église libératrice au Chili, avant une relecture finale visant à dégager les lignes maîtresses de cet engagement.

Le catholicisme social au Chili

Pendant la première partie du XX^e siècle, l'engagement de l'Église dans la société chilienne était guidé par son alliance avec le Parti conservateur qui représentait les intérêts des riches, spécialement

des grands propriétaires terriens. Lors des élections, les catholiques étaient invités par l'épiscopat à voter pour le Parti conservateur, garant de la liberté de l'Église et frein au communisme qui, peu à peu, s'enracinait dans le champ politique du pays. En 1934, une lettre du cardinal Pacelli, secrétaire d'État du pape Pie XI et futur pape Pie XII, exhortait les évêques chiliens à garder toute neutralité vis-à-vis de la politique des partis. Ce principe de neutralité a permis, entre autres choses, la naissance, non sans difficultés, de la Démocratie chrétienne : parti né d'une scission au sein du Parti conservateur et dont les bases idéologiques s'inspiraient de la Doctrine sociale de l'Église. Plus tard, au tout début de la dictature militaire (1973), c'est une « fidélité » à ce principe de non-ingérence politique qui empêchera la hiérarchie catholique de condamner ouvertement ce régime.

La prise de distance de l'Église chilienne par rapport au Parti conservateur permettra aussi la naissance d'une nouvelle manière d'être Église, caractérisée par un engagement sur les grandes questions sociales. Deux figures vont marquer cette nouvelle orientation sociale : Le P. Alberto Hurtado (1901-1952) et M^{gr} Manuel Larraín (1900-1966).

Des figures qui ont frayé un chemin

Canonisé en 2005, le jésuite Alberto Hurtado est bien connu comme fondateur de l'*Hogar de Cristo* (Foyer du Christ), une institution caritative de bienfaisance et d'accueil des pauvres. Il est toutefois moins connu pour son rôle au sein de l'Action catholique des étudiants, où il devient formateur de toute une génération de laïcs et religieux catholiques sensibles à la question sociale, ainsi que pour son engagement dans la création en 1948 de l'Action syndicale chilienne. Dans son livre *Es Chile un país católico ?* (Le Chili est-il un pays catholique ?), il dénonce l'incohérence pratique du catholicisme chilien : comment est-il possible que, dans un pays qui se proclame majoritairement catholique, les ouvriers et les pauvres en général soient réduits à une telle prostration et soumis à une telle injustice sociale ? Pour lui, la seule réponse est que le Chili vit un catholicisme superficiel. Convaincu que la

situation des pauvres appelle un nouvel ordre social, il élève une voix prophétique, s'insurgeant contre l'injustice faite aux pauvres et s'impliquant pratiquement dans la solidarité et la lutte pour la justice sociale.

Au sein de l'épiscopat chilien de l'époque, M^{sr} Larraín, évêque de Talca de 1939 à 1966, se distingue par son engagement social. Proche du P. Hurtado, il est aussi l'un des formateurs de toute une génération d'évêques et de politiciens à forte conscience sociale. En 1962, avec le cardinal Silva Henríquez (1907-1999), archevêque de Santiago, il lance la réforme agraire en mettant entre les mains des paysans des terres appartenant à l'Église. Lui et son grand ami dom Helder Câmara sont les éléments moteurs qui vont porter le Conseil épiscopal latino-américain (CELAM) dès sa création en 1955.

Pendant le Concile, il exerce une forte influence, notamment par son engagement dans la Conférence des Vingt-deux¹, ainsi qu'en étant l'un des meneurs du groupe de « L'Église des pauvres » qui prône un retour à la simplicité évangélique et à l'engagement de l'Église aux côtés des pauvres ; il est aussi l'un des signataires du Pacte des catacombes². Dans sa lettre pastorale de 1965 *Desarrollo : éxito o fracaso en América Latina* (Développement : réussite ou échec en Amérique latine ?), il dénonce la pauvreté du continent comme étant une situation de violence structurelle qui tue davantage que n'importe quelle guerre. Il est d'importance, selon lui, que les nouveaux défis posés à l'évangélisation par la pauvreté et le sous-développement soient abordés selon une perspective continentale.

¹ La Conférence des Vingt-deux (ou l'Œcuménique, selon l'appellation de dom H. Câmara) est un rassemblement informel de vingt-deux représentants de conférences épiscopales se réunissant régulièrement à *Domus Mariae*, - lieu de résidence de l'épiscopat brésilien à Rome - pour se concerter sur les grandes questions du Concile (Voir Jan Grootaers, *Actes et acteurs à Vatican II*, Leuven, University Press, 1998, p. 133-165).

² Voir Philippe DUPRIEZ (dir.), *Joseph Comblin, prophète et ami des pauvres*, Namur, Lessius, 2014, p. 81 *sqq.* Des quarante signataires du Pacte (le 16 novembre 1965 aux Catacombes de Sainte-Domitille), vingt-quatre sont latino-américains. D'autres y adhèrent par la suite (environ cinq cents selon dom Helder) dont dix-huit autres latino-américains, selon J. Comblin. Des sept signataires argentins du Pacte, trois seront assassinés par la dictature argentine : Enrique Angelelli, Alberto Devoto et Carlos Ponce de León.

Cette Église « sociale » trouve confirmation dans le Concile et dans son ouverture au monde. Mais tout un secteur ecclésial reste attaché au modèle conservateur d'une Église alliée à l'aristocratie chilienne et fortement anticommuniste. Quelques années plus tard, cette fraction ecclésiale sera un soutien à la dictature du général Pinochet qui se voulait une croisade contre le communisme et une défense de la société chrétienne occidentale.

Un changement de paradigme : L'Église de l'option pour les pauvres

C'est dans le contexte de la réception du concile Vatican II et dans celui des conférences générales de l'épiscopat latino-américain qu'une Église des pauvres commence à naître. Une pratique ecclésiale, marquée par l'option pour les pauvres et l'engagement libérateur, se développe partout en Amérique latine. Elle est balisée par ces quatre conférences générales de l'épiscopat qui ont eu lieu après le Concile : Medellín (1968), Puebla (1979), Saint-Domingue (1992) et Aparecida (2007).

Il s'agit, sur le continent en général et au Chili en particulier, d'un véritable changement de paradigme dans la vie de l'Église. Le signe le plus évident de ce changement est l'« option pour les pauvres » qui n'est autre que la cristallisation du rêve du pape Jean XXIII et du groupe de « L'Église des pauvres », dont la majorité des membres sont latino-américains. Cette option – un « fruit de l'Esprit » selon la Conférence d'Aparecida (n° 9) – met l'Église du continent en mouvement pour devenir servante des pauvres et de leur libération.

La lucidité prophétique de Medellín « a inauguré une nouvelle période³ » pour l'Église du continent. L'option prophétique pour les pauvres a permis l'exode d'une Église de chrétienté, « riche et alliée aux riches » (*Medellín, Pauvreté de l'Église*, 2), vers une « Église des pauvres ». Dans ce nouveau paradigme ecclésial, la mission est comprise comme le fait d'annoncer la Bonne Nouvelle

³ Selon les évêques rassemblés à Puebla (Message, 1).

aux pauvres (Lc 4, 18). Se forge la conviction que, sous peine de devenir « atemporelle » ou « anhistorique », l'évangélisation ne peut négliger la réalité humaine comprise comme « signe des temps », « lieu théologique » ou « interpellation de Dieu » (*Ibid.*, Pastorale d'élites, 13). Cette conviction porte les évêques à reconnaître la souffrance des pauvres et l'injustice comme le signe majeur du continent, « comme un fait collectif, comme une injustice dont la clameur monte au ciel » (*Ibid.*, Justice, 1) et à laquelle ils ne peuvent, comme évêques, rester indifférents. Si la pauvreté a toujours été assumée dans la praxis ecclésiale comme un appel à la charité, ce que les évêques assument alors c'est la dimension structurelle de la pauvreté contre laquelle ils appellent à lutter (*Ibid.*, Introduction, 4). L'engagement pour la justice et la libération devient une option transversale dans l'agir de l'Église du continent (*Ibid.*, Jeunesse, 15). Si, à Vatican II, l'Église s'ouvre au monde et se positionne comme servante de l'humanité, à Medellín l'Église latino-américaine devient servante des pauvres et de leur libération :

Le Christ, notre sauveur, n'a pas seulement aimé les pauvres, mais « étant riche, il est devenu pauvre », il a vécu dans la pauvreté, il a centré sa mission sur l'annonce aux pauvres de leur libération et il a fondé son Église comme signe de cette pauvreté parmi les hommes. [...] L'Église en Amérique latine [...] expérimente l'urgence de traduire cet esprit de pauvreté en gestes, attitudes et normes qui fassent d'elle un signe plus lumineux et authentique du Seigneur. La pauvreté de tant de frères appelle la justice, la solidarité, le témoignage, l'engagement, l'effort et le dépassement dans l'accomplissement de la mission de salut que le Christ nous a confiée. [...] La pauvreté de l'Église et de ses membres en Amérique latine doit être un signe et un engagement : signe de la valeur inestimable des pauvres aux yeux de Dieu, engagement de solidarité avec ceux qui souffrent. (*Ibid.*, Pauvreté de l'Église, 7)

Un « exode » du centre vers le monde des pauvres

Après Medellín, partout sur le continent latino-américain, se développe la théologie de la libération. Il s'agit d'une théologie à partir de la praxis ecclésiale, ayant comme perspective l'option pour les pauvres. À partir d'un regard de compassion-miséricorde

sur la réalité des crucifiés de l'histoire, on scrute la réalité pour y discerner « ce que l'Esprit dit aux Églises » (Ap 2, 7). Si la théologie traditionnelle se comprend elle-même comme *intellectus fidei*, cette nouvelle façon de faire théologie se comprend comme *intellectus amoris*, c'est-à-dire, selon l'expression de Jon Sobrino, comme une théologie de l'*orthopraxis* chrétienne. Au Chili, les trois théologiens les plus représentatifs sont Fernando Castillo (1943-1997), Ronaldo Muñoz (1933-2009) et Sergio Torres. Ce dernier, ancien vicaire général de M^{sr} Larraín, est l'un des « pères » de l'Église des pauvres au niveau continental, notamment par la manière dont il articule le courant libérateur lors des conférences de Puebla, Saint-Domingue et Aparecida.

Pendant les années soixante-dix, l'écart entre riches et pauvres s'agrandit, une évolution renforcée par l'instauration de dictatures militaires dans presque tous les pays du continent. Dans un tel contexte de pauvreté et de répression, les directives de Medellín trouvent un grand écho auprès des agents pastoraux, notamment chez les religieux et religieuses qui vont entreprendre un véritable « exode » du centre vers le monde des pauvres. Certains parmi eux, une minorité, prendront une option politique explicitement marxiste.

À l'intérieur de l'Église, le conflit ne sera pas mineur. Le courant libérateur qui se développe avec un grand dynamisme partout sur le continent rencontre une forte opposition de la part du milieu plus conservateur fortement ancré dans la société latino-américaine. Lors de la deuxième conférence générale de l'épiscopat à Puebla, ces deux courants entrent en confrontation. Contrairement aux attentes de l'aile conservatrice, les options de Medellín sont confirmées. Interpellés par « La situation d'extrême pauvreté généralisée » (*Puebla*, 31-40), les évêques entendent « le grand cri du peuple fait de ses angoisses, de ses espoirs et de ses aspirations », et veulent devenir « la voix de ceux qui ne peuvent pas parler, la voix de ceux que l'on fait taire » (*Ibid.*, 24) ; et ils appellent « tous, sans distinction de classe, à accepter et à assumer la cause des pauvres comme s'il s'agissait d'accepter et d'assumer leur propre cause, la cause même du Christ » (*Ibid.*, Message, 3). Puebla entre ainsi dans l'histoire du magistère latino-américain et

universel par son « Option prioritaire pour les pauvres » (*Ibid.*, 1128-1165) et par la mise en œuvre d'une vraie pastorale ou « évangélisation libératrice » (*Ibid.*, 485 ; 487sqq. ; 562).

Malgré freins et pressions, une option renouvelée

L'après Puebla est marqué par le conflit autour de la théologie de la libération. Le pontificat de Jean-Paul II met un frein à l'élan de la pastorale libératrice. En premier lieu par sa politique de nomination des évêques : au fur et à mesure que les pasteurs de la tradition Medellín-Puebla touchent leur limite d'âge, ils sont systématiquement remplacés par des évêques conservateurs. En second lieu, par une intervention dans les séminaires et centres de formation théologique : entre 1982 et 1989, les séminaires diocésains ainsi que les facultés de théologie doivent fermer leurs portes aux théologiens de la libération et exclure de leurs programmes tout contenu apparenté à ce type de réflexion. Troisièmement, un mécanisme de harcèlement est activé à l'encontre de tout ce qui pourrait constituer un risque de déviation doctrinale et d'entraînement au marxisme : dans ce cadre se situent les deux « Instructions » du cardinal Ratzinger contre la Théologie de la libération d'août 1984 et de mars 1986. Cette politique a été une rude épreuve pour les évêques, prêtres, théologiens, religieuses et laïcs porteurs de l'Église des pauvres.

À Saint-Domingue, malgré toutes les pressions vaticanes, les pasteurs latino-américains réussissent à garder leur engagement avec « l'Église pauvre » (*Saint-Domingue*, 178 b) et à confirmer une nouvelle fois l'option pour les pauvres : « Nous faisons nôtre la clameur des pauvres. Nous assumons avec une force renouvelée l'option préférentielle pour les pauvres, en continuité avec Medellín et Puebla. Cette option, qui n'est en aucun sens exclusive, devra, à l'imitation de Jésus Christ, illuminer toute notre action évangélisatrice » (*Ibid.*, 296)⁴. La conférence générale d'Aparecida viendra corroborer ce choix :

⁴ Voir aussi : *Saint-Domingue*, Message, 7, 10, 17 ; *Saint-Domingue*, 23 c ; 24 d, e ; 34 ; 67 b ; 178 ; 179 a ; 180 et 200 b.

Nous nous engageons à travailler pour que notre Église latino-américaine et caribéenne continue à être, avec plus de force, la compagne de route de nos frères les plus pauvres, y compris jusqu'au martyr. Aujourd'hui, nous voulons ratifier l'option d'amour préférentiel pour les pauvres qui a été faite lors des conférences précédentes et lui donner encore plus de poids. Que cette option soit préférentielle implique qu'elle traverse toutes nos structures et priorités pastorales. L'Église latino-américaine est appelée à être sacrement de l'amour, de la solidarité et de la justice au milieu de nos peuples (*Aparecida*, 396).

La naissance de l'Église des pauvres au Chili

Au Chili, les années soixante sont un temps d'effervescence. En 1964, la toute nouvelle Démocratie chrétienne, formée de la génération des jeunes catholiques ayant bénéficié du travail de pionniers du P. Hurtado et de M^{gr} Larraín, arrive au pouvoir avec un projet de « révolution en liberté ». Elle vise des changements socioéconomiques inspirés de la doctrine sociale de l'Église, comme par exemple la réforme agraire. En 1970, le socialiste Salvador Allende succède au président Eduardo Frei. Allende est le leader de l'Unité populaire prônant une voie chilienne pour le socialisme : un rassemblement de partis de gauche auquel adhèrent aussi quelques nouveaux partis d'inspiration chrétienne tel que *l'Izquierda cristiana* (Gauche chrétienne) ou le MAPU (Mouvement d'action populaire unitaire). C'est un temps de grande attente populaire pour des changements sociétaux radicaux susceptibles de conduire le pays vers le socialisme et la justice sociale. En 1973, le rêve de l'Unité populaire sera transformé en cauchemar par le coup d'État du général Pinochet.

Pendant ces années, l'Église chilienne accueille le Concile avec enthousiasme. Sous l'impulsion de *Gaudium et spes*, du magistère social des derniers papes – notamment *Pacem in terris* de Jean XXIII et *Populorum progressio* de Paul VI – ainsi que des options de Medellín, naît une pastorale libératrice s'accompagnant d'un mouvement d'insertion des agents pastoraux, principalement religieux et religieuses, dans le monde populaire. À cette époque, voit le jour le « Groupe des 80 », à l'origine des « Chrétiens pour le

socialisme ». Autour du prêtre néerlandais Jean Caminada, se développe une pratique des prêtres ouvriers qui donnera plus tard naissance aux Équipes de mission ouvrière (EMO). Au sein de ces Équipes, certains agents pastoraux – significatifs non par leur nombre mais par la qualité de leur engagement prophétique – cherchent à mettre en pratique les nouvelles orientations pastorales, notamment en donnant chair à l’option pour les pauvres avec toutes les conséquences politiques d’un tel engagement.

Un phare au milieu des ténèbres

Le putsch contre Salvador Allende marque un tournant dans la pratique de l’Église des pauvres. La répression militaire touche lourdement les partisans de la pastorale libératrice. Au tout début de la dictature, quatre prêtres sont assassinés : Joan Alsina, Miguel Woodward, Gerardo Poblete, Antonio Llido ; un autre, Wilfredo Alarcón, est fusillé et jeté au fleuve Cautin, mais il survivra. Deux autres anciens prêtres, Omar Venturelli et Étienne Pesle de Menil, membres du mouvement « Chrétiens pour le socialisme », font partie de la longue liste des détenus disparus. Plus tard, lors de la répression brutale de 1984 contre le quartier La Victoria, André Jarlan, un prêtre *Fidei donum* français, est assassiné. Mais, il faut dire que ce sont surtout des chrétiens de base qui, tout au long de la dictature, sont frappés par la répression.

Dans ce temps de douleur et de mort, le cardinal Raul Silva Henríquez, archevêque de Santiago, entouré d’une solide équipe d’évêques auxiliaires – Jorge Hourton, Enrique Alvear et Sergio Valech – imprégnée des options majeures du Concile et de sa réception lors des conférences de Medellín et de Puebla, devient le grand défenseur des droits de l’homme. En 1975, il crée le Vicariat de la solidarité qui deviendra un foyer de lutte pour les droits des victimes ; ce Vicariat succédait au *Comité Pro Paz*, institution œcuménique fortement engagée dans la défense des persécutés et des victimes du premier moment de la répression militaire et qui avait dû être dissoute sous la pression de la dictature. Il crée aussi le Vicariat de pastorale ouvrière, plaçant à sa tête le P. Alfonso Baeza, une autre figure marquante de l’Église libératrice et un

grand défenseur des droits des travailleurs. Par son obstination dans la défense des victimes de la dictature, l'Église de Santiago devient un phare au milieu des ténèbres.

Les portes des églises s'ouvrent...

C'est cette pratique de proximité, de défense des victimes de la répression militaire et des politiques économiques ultralibérales imposées par le régime dictatorial, qui façonne peu à peu le visage de l'Église des pauvres au Chili. Les portes des églises s'ouvrent au mouvement populaire et aux partis politiques qui cherchent un refuge et un lieu de recomposition ; la solidarité devient un maître-mot pour la pratique quotidienne des communautés chrétiennes : « casseroles communautaires », centres de santé, assistance juridique, ateliers de travaux artisanaux, formation d'agents sociaux, etc. C'est à cette époque que, d'une concertation de quelques agents pastoraux proches des victimes de la torture, naît le Mouvement contre la torture *Sebastian Acevedo*, du nom de l'un des grands acteurs de l'Église des pauvres pendant les années quatre-vingts. Pendant une dizaine d'années, ce groupe de près de trois cents membres mènera quelque cent cinquante actions de résistance non violente face à la pratique systématique de la torture par le régime militaire. La figure symbole du mouvement est le père jésuite José Aldunate.

Un nombre important d'agents pastoraux vont cristalliser les impulsions prophétiques de Medellín et de Puebla dans une pratique rigoureusement fidèle à l'option pour les pauvres. Leur insertion dans le monde populaire et dans le monde ouvrier est un témoignage indélébile de cohérence évangélique ; tels sont les prêtres ouvriers Mariano Puga, Roberto Bolton, Rafael Maroto, José Correa et Santiago Fuster, ainsi que les prêtres Pierre Dubois, Oscar Jiménez, Esteban Gumucio et Pablo Fontaine, parmi tant d'autres. De même, un nombre très important de religieuses, mues par une recherche de fidélité au charisme de leurs fondatrices, s'insèrent dans les milieux populaires des villes et des campagnes. Elles sont les authentiques protagonistes dans le développement de la pastorale libératrice. Les noms des sœurs Blanca Rengifo, Francisca Morales, Odile Lonbet, Carolina Mayer restent gravés

dans la mémoire de l'Église des pauvres en raison de leur fidélité à l'Évangile traduite en un dévouement à la défense des pauvres.

Ce nouveau paradigme ecclésial – Église libératrice et Église des pauvres – est avant tout une réalité vécue. Ce n'est pas le fruit d'une réflexion savante en quête d'une quelconque stratégie pastorale, mais celui de l'existence effective d'hommes et de femmes disciples de Jésus qui, devant la souffrance de leurs frères et sœurs, se sont laissé interpeller dans leur foi et, dans les circonstances dramatiques du pays, ont adopté une pratique qui lui soit accordée. Cet engagement est notamment vécu au sein des Communautés ecclésiales de base (CEBs). À travers elles, l'engagement courageux des militants chrétiens fait de l'Église catholique une référence morale pour le pays.

Malheureusement, la méfiance vaticane envers les CEBs, perçues comme foyers d'une « Église populaire » contaminée par le marxisme, amène la nouvelle hiérarchie ecclésiastique à leur retirer son appui ; celui-ci se reporte sur les nouveaux mouvements ecclésiaux se situant dans la ligne d'une « nouvelle évangélisation » comprise non pas selon les orientations de Medellín et de Puebla, mais comme reconquête spirituelle.

Retour à la sacristie

Le cardinal Fresno, nommé à Santiago en 1983 comme successeur du cardinal Raúl Silva Henríquez, est plus proche de la ligne promue par le Vatican. Même s'il contribue à la formation d'une alliance des partis politiques opposés au régime militaire, qui aboutit en 1989 au triomphe du « non » dans le plébiscite convoqué par Pinochet pour prolonger son mandat de dix ans, il met en fait un frein à la marche de l'Église des pauvres. Avec son arrivée, l'Église chilienne entame un lent processus de transformation et connaît une reprise de sa direction par le courant le plus conservateur.

Le retour à la démocratie, en 1990, signifie en quelque sorte, pour l'Église, un « retour à la sacristie ». Les nouvelles générations de prêtres et d'évêques, formés sous Jean-Paul II, n'ont plus la même sensibilité ni les mêmes priorités que leurs prédécesseurs. La voix

des prophètes des droits des pauvres est réduite au silence par celle des nouveaux pasteurs forts préoccupés de morale sexuelle et de bioéthique. Un fait étonnant : si, à la fin de la dictature, l'Église était l'institution la plus respectée par le peuple chilien, les enquêtes montrent que, de nos jours, elle est l'une des institutions les moins crédibles et ayant le moins d'autorité morale, gravement touchée qu'elle est par différents scandales de pédophilie.

Pendant ce temps, les personnes et les groupes impliqués dans la pratique libératrice de l'Église des pauvres cherchent à relancer leur engagement face à la nouvelle conjoncture sociopolitique du pays. Cela se traduit notamment par une quête de vérité et de justice à l'égard des victimes, par une dénonciation de la politique néolibérale imposée par la dictature et reconduite par les nouveaux gouvernements démocratiques, ainsi que par une défense des droits des indiens et d'autres minorités.

Les options fondamentales de l'Église des pauvres

Dans cette période de l'histoire de l'Église chilienne, il est clair que l'option pour les pauvres a été un élément déterminant. Sans l'engagement courageux des religieuses et des religieux dans les périphéries, les options prophétiques des conférences générales auraient été vouées aux oubliettes ; elles seraient restées lettre morte comme tant de belles déclarations magistérielles. Il est clair aussi que l'Église de la libération a été portée, tant en amont qu'en aval, par la fidélité évangélique des chrétiens de base qui n'ont pas failli devant la persécution, l'incompréhension, voire le martyre. En effet, le chemin parcouru ces cinquante dernières années est balisé par le sang versé d'un grand nombre de frères et de sœurs qui, par là, ont scellé leur fidélité à l'Évangile et aux pauvres.

L'option pour les pauvres, une option sans nul doute évangélique, est devenue un *leitmotiv* mobilisateur de la praxis pastorale d'un grand nombre d'agents pastoraux ; les conséquences en ont été multiples en termes de pratique quotidienne de proximité avec les plus petits et avec les personnes en souffrance. Mais, et c'est là chose nouvelle, elle a acquis une dimension libératrice non sans

retentissement sur la façon de se situer dans le monde : aux côtés des pauvres et contre la pauvreté.

La mission de l'Église a pris une nouvelle saveur. Elle s'est éloignée du paradigme préconciliaire d'implantation de l'Église, pour devenir engagement avec le Royaume de Dieu annoncé aux pauvres (Lc 4, 14). En conformité avec la *missio Dei*, elle est comprise comme participation au don de « la vie en abondance » (Jn 10, 10), comme annonce et célébration de l'amour de Dieu pour l'humanité tout entière qui est appelée à entrer dans son intimité et à dépasser toutes les structures de mort présentes dans le monde. Cette nouvelle compréhension de la mission a permis de sortir du piège du prosélytisme et ouvert l'Église à la fraternité universelle, œcuménique et macro-œcuménique.

Par son mouvement de proximité et d'incarnation en direction du monde populaire, l'Église a pu tracer de nouveaux sentiers pour l'Évangile. Plus que les œuvres imposantes et les grandes entreprises missionnaires, c'est cette humble présence qui constitue le trésor de l'Église des pauvres au Chili. Par bonheur, cette tradition reste fortement ancrée dans toute une partie de l'Église. On peut évoquer par exemple la figure prophétique du P. Felipe Berríos, celle du théologien de la libération Jorge Costadoat ou bien encore celle de l'évêque Luis Infanti avec son engagement pour l'écologie intégrale⁵.

Luis MARTINEZ

⁵ Ouvrages sur l'Église au Chili : José ALDUNATE - Fernando CASTILLO, *Los derechos humanos y la Iglesia chilena*, Santiago, ECO, 1984 ; COLLECTIF, *De Lonquén a los Andes. 20 años de Iglesia católica chilena*, Santiago, Rehue, 1993 ; COLLECTIF, *Crónicas de una Iglesia Liberadora*, Santiago, LOM, 2000 ; Jaime CASTELLON, *Alberto Hurtado sj. Les fondations du Royaume*, Namur, Lessius, 2000 ; Miguel JORDA, *Martirologio de la Iglesia chilena*, Santiago, LOM, 2001 ; José ALDUNATE, *Signos de los tiempos. Crónicas de una década en dictadura*, Santiago, LOM, 2004 ; Jorge HOURTON, *Memorias de un Obispo sobreviviente. Episcopado y dictadura*, Santiago, LOM, 2010 ; Pierre DUBOIS, *Un prêtre français au Chili. 50 ans au service du monde ouvrier*, Paris, Karthala, 2010 ; Luis MARTINEZ, *La conversion des Églises latino-américaines. De Medellín à Aparecida (1968-2007)*, Karthala, 2011 ; Yves CARRIER, *Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende*, Paris, L'Harmattan, 2013.

Europe, terre de mission ?

Christian TAUCHNER

Originaire d'Autriche et ancien directeur de Spiritus-Quito en langue espagnole, le P. Christian Tauchner (svd) est actuellement engagé dans un service de formation en Allemagne. Il est membre du comité de rédaction de Spiritus. Cet article est traduit de l'espagnol.

La mission est le charisme fondateur et la raison d'être des Missionnaires du Verbe Divin (SVD). C'est pour cela que la Congrégation a été fondée il y a cent quarante ans en Allemagne, afin de participer à la mission de l'Église. Aujourd'hui encore, et cela depuis nos constitutions initiales, la disponibilité et l'intérêt pour la mission figurent en premier :

En tant que membres de la Congrégation du Verbe Divin, nous considérons que l'annonce de la Parole de Dieu à tous est notre devoir. [...] Quiconque veut rejoindre la Congrégation doit être disposé à aller là où le supérieur l'enverra pour vivre son engagement missionnaire, même si cela implique de quitter son propre pays, sa langue maternelle et son environnement culturel. [...] Les confrères ont toujours le droit de demander une affectation dans un autre pays ou une autre culture (Co 102).

Durant une longue période de l'histoire de la SVD, cette sortie vers la mission a été une réalité : des milliers de missionnaires sont partis d'Allemagne, d'Autriche (dans le contexte du vaste Empire Austro-hongrois d'alors), de Silésie, de Pologne, de Slovaquie, de Hongrie, de Suisse et du Tyrol du Sud (Tyrol italien) vers les pays

de mission. Plus tard, quand de nouvelles vocations missionnaires sont nées aux Philippines, en Inde et en Indonésie, le trafic sur l'autoroute missionnaire à sens unique a commencé à se compliquer. À partir des années soixante-dix, eux aussi ont voulu partir en mission et pas seulement y participer en accueillant des missionnaires européens. De fait, on a commencé à les affecter à des provinces de mission¹: en Amérique latine, dans certaines provinces d'Afrique et en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Jusqu'à la fin du siècle dernier, il n'y avait qu'une exception à cette règle : il n'était pas possible aux missionnaires n'étant pas originaires d'Europe de demander une affectation pour une province européenne.

La rencontre de Roscommon

Les provinciaux d'Europe ont l'habitude de se réunir régulièrement, actuellement chaque année, pour coordonner leur action et échanger des idées sur les problèmes rencontrés et les divers projets. En octobre 1990, cette rencontre a eu lieu à Roscommon, au centre de l'Irlande. Les débats entre provinciaux ont tourné autour des récents changements historiques en Europe, des nouvelles réalités sociopolitiques et des rêves d'une Europe différente : le mur de Berlin était tombé, les frontières s'effaçaient, des horizons totalement inédits se profilaient pour l'Allemagne, partout naissait l'espérance de voir se construire une Europe renouvelée. Vis-à-vis

¹ La SVD a une structure assez centralisée : chaque province est, d'une certaine manière, indépendante et se situe au même niveau que les autres, tant pour les questions de personnel que pour les questions matérielles. Par exemple, théoriquement, la province du Ghana ne dépend pas de la province de Bavière. C'est le supérieur général qui, en dernière instance, admet les scolastiques aux vœux perpétuels et, en même temps, les affecte à la province pour laquelle ils ont exprimé une préférence (on respecte généralement ce souhait). Après les vœux, le jeune appartient totalement à sa nouvelle province, généralement pour la vie (mais il arrive souvent que quelqu'un soit affecté provisoirement dans une autre province pour une expérience pastorale et missionnaire afin de se préparer à assumer une nouvelle charge dans sa province d'origine. Cela arrive fréquemment pour ceux qui se préparent à travailler, par exemple, dans la formation ou les médias). La province d'origine n'a pas d'obligations à l'égard de ses missionnaires affectés à d'autres provinces, bien que, très souvent, des missionnaires malades ou âgés retournent aux États-Unis ou en Europe. Ces retours se font toujours dans le cadre d'un nouvel accord.

de l'engagement missionnaire de la SVD, des défis inhabituels se présentaient. Il s'agissait d'interpréter cette situation inédite comme un appel à réorienter notre mission. Au terme des débats, une proposition novatrice fut faite, se présentant comme la formulation d'un consensus entre les provinciaux ; c'est pourquoi le document de cette rencontre est connu, dans le monde de la SVD, comme le Consensus de Roscommon : « Nous sommes d'accord pour que l'Europe, au même titre que les autres continents, soit aussi reconnue comme champ missionnaire de la SVD, et cela en conformité avec les priorités du XIII^e Chapitre général (1988)². »

Il s'agissait d'ouvrir la mission en Europe à de nouveaux missionnaires venus des « terres de mission » d'autrefois, en y entreprenant des engagements neufs à partir d'une situation et de défis eux-mêmes nouveaux. Dans ce but, on annonçait clairement qu'il ne s'agissait pas de faire venir des missionnaires de l'extérieur pour pallier au manque d'effectifs dans les domaines traditionnels tels que l'enseignement, le travail en paroisse ou l'éducation dans les collèges, mais qu'il s'agissait bien de s'engager dans une mission distincte. Pour cela, on voulait d'abord informer les jeunes missionnaires venus d'ailleurs de la situation nouvelle en Europe. Ainsi, ce continent devait apparaître comme un champ de mission intéressant et attirant. On voulait aussi inciter ces jeunes à demander une affectation en Europe.

Un an plus tard, les provinciaux se sont posé de nouvelles questions pour mieux cerner cette problématique : quelles sont les situations missionnaires où nous voulons nous engager et pour lesquelles nous avons besoin de missionnaires venus de l'extérieur ? Quelle expérience de vie communautaire peut-on offrir à ces confrères ? Comment pouvons-nous les préparer à la rencontre avec un monde sécularisé qui reste assez mal connu dans leurs Églises d'origine ?

² Sur ce Consensus et son histoire on peut trouver plusieurs publications de l'Institut de Missiologie de Saint-Augustin (Allemagne) : Martin ÜFFING svd, « Missionar-Sein in Europa. Missionswissenschaftliche Überlegungen », dans Martin ÜFFING, *Mission seit dem Konzil*, Studia Instituti Missiologici SVD 98, Nettetal, Steyler, 2013, p. 177-219. Voir aussi une série d'études dans l'ensemble « Roscommon25 » avec les outils respectifs (en anglais aussi) : www.missionswissenschaft.eu - onglet « Publications ».

Les premières difficultés

Dans un premier temps, c'est surtout l'Équipe généralice qui s'est opposée à ce changement de perspective et de pratiques. Le Supérieur général écrit en septembre 1991 :

Est-ce que nos provinces européennes, du Portugal à la Pologne, sont des terres de mission au même titre que, par exemple, nos provinces d'Asie, de l'Inde au Japon ? Si l'on poursuit cette réflexion, cela veut-il dire que l'annonce de l'Évangile dans des pays et à des peuples de tradition chrétienne multiséculaire est « missionnaire » au même sens que l'annonce à des peuples où l'on a coutume de parler d'Église « jeune » ? Nous avons des pays en Europe où 80% à 90% de la population se considère chrétienne. D'un autre côté, il est vrai qu'en Allemagne, par exemple, après la réunification, ce n'est qu'un peu plus de la moitié de la population qui appartient encore à une Église et, de plus, un pourcentage important de gens, surtout parmi les jeunes, n'a pas la moindre idée du message chrétien... Mais peut-on parler ici d'une « première annonce » à la manière dont en parlent nos constitutions ? Peut-on envoyer, depuis un pays où l'Église représente une minorité d'environ 3% de la population, des missionnaires vers « l'Occident chrétien » ?

Au conseil général, nous nous sommes posé ces questions urgentes surtout au moment des premières affectations. Pour la première fois, des jeunes confrères d'Asie ont exprimé le souhait, en première position dans leurs demandes, d'être affectés en Europe. Nous autres, nous préférons (pour le moment) écarter ces demandes, estimant que nous devons nous donner le temps de réfléchir encore tous ensemble à ces questions³.

Néanmoins, cette période de réflexion a abouti à une ouverture et, au cours des deux décennies ayant suivi le fameux Consensus de Roscommon, beaucoup de missionnaires du Verbe Divin issus d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine sont arrivés dans différents pays d'Europe en vue d'une tâche missionnaire. À l'heure actuelle, ils sont environ 250 à travailler dans différentes missions. Au cours de ces mêmes décennies, beaucoup d'autres ont quitté la Congrégation, abandonné le ministère ou bien, pour diverses raisons, sont rentrés dans leur province d'origine.

³ Cité par Martin ÜFFING, « Missionar-Sein in Europa », *op. cit.*, 2013, p. 190.

Avec ces arrivées, de nouveaux défis se sont présentés à l'intérieur des provinces : apprentissage d'une nouvelle langue, approche des différentes cultures européennes, nécessité de mettre en place des cours d'introduction, collaboration entre les nouveaux missionnaires... Il y a cinq ans, les provinciaux d'Europe ont demandé à l'Institut de missiologie de St Augustin de faire une étude sur les nouveaux missionnaires en Europe. À partir d'un questionnaire assez fourni qui leur avait été envoyé, il s'agissait de voir où en étaient les projets missionnaires, de relire les expériences de chacun et d'entendre les réactions diverses, positives ou autres⁴.

Vingt-cinq ans plus tard

Avec toute la richesse de cette histoire et de cet effort missionnaire, se pose la question du bilan de cet apport aux Églises d'Europe. Les missionnaires du Verbe Divin ont voulu relire l'histoire de ces vingt-cinq dernières années depuis le Consensus de Roscommon. Ils viennent donc de se réunir à nouveau, en 2015, au même endroit⁵. Il n'était pas question de célébration, de jubilé d'argent ni de quoi que ce soit de ce genre ; il s'agissait tout simplement d'une rencontre d'évaluation.

Le Généralat a publié une série de réflexions et notamment un texte, intitulé « Espérance et Joie de la mission en Europe⁶ », disant bien la vision qu'on peut avoir de la mission en Europe actuellement. Ce continent vit une « crise de mutation » que l'on peut voir comme porteuse de nouvelles chances et possibilités. À partir d'une compréhension de la mission comme *Missio Dei*, dynamique divine à laquelle participe la SVD, il s'agit d'intégrer à la fois le mouvement vital qui sous-tend cette mutation et les différentes

⁴ Cette étude a été réalisée par le sociologue Waldemar Wesoly svd, récemment décédé, et publiée dans Martin ÜFFING (ed.), *Non-European Missionaries in Europe*, Steyler, Missionswissenschaftliches Institut Roscommon-25, Sankt Augustin, 2011. On y trouve aussi des études sur ce questionnaire et sur des questions particulières.

⁵ La réunion des provinciaux d'Europe s'est tenue à Donamon, Roscommon, Irlande, du 27 septembre au 3 octobre 2015.

⁶ « Espérance et Joie de la mission en Europe », dans *Word and Deed* #3, septembre 2015, Rome, Généralat SVD.

formes qu'elle prend concrètement. Il ne faudrait pas la subir comme un événement s'imposant à nous de l'extérieur, mais y voir plutôt un défi et un appel à la créativité. Il s'agit d'adopter une posture positive face à cette transformation. Au sein de cette *Missio Dei*, la mission de la SVD doit se comprendre comme un « dialogue prophétique » avec notre monde, permettant d'accompagner les mutations des sociétés et de l'Église à la manière d'une communauté en chemin qui porte un regard à la fois critique et constructif sur cette évolution et tente d'y apporter sa contribution.

Sortir à la rencontre des situations missionnaires

Dans le même sens, il convient que la pastorale des vocations sache s'adapter et ne vienne en aucun cas occulter la réalité des nouveaux acteurs de la mission, notamment des missionnaires pour un temps limité⁷. De nos jours, on note aussi qu'en Europe les missionnaires d'autres continents rencontrent toute une série d'obstacles : xénophobie, attitudes racistes, rejet ou mépris des « étrangers ». Il y a les problèmes juridiques touchant les permis de séjour ou de travail hors du cadre étroit de la pastorale diocésaine. En bien des endroits, le manque de prêtres a pour effet que les prêtres missionnaires trouvent assez facilement des postes et des tâches à remplir, mais pas forcément de nouveaux champs missionnaires. Le document rappelle aussi le fréquent problème de missionnaires venus de milieux marqués par la pauvreté et soumis à diverses pressions et tentations dans des pays où l'on a un accès facile aux biens matériels. Enfin, est abordée la question de la vie communautaire comme défi pour la mission.

Parmi les différents thèmes abordés par ce document, figure la nécessité de « sortir à la rencontre des situations missionnaires » tout en assumant le poids des institutions et des structures européennes existantes : dans beaucoup de provinces, il y a encore de grandes maisons et une multitude d'institutions qui ont partiellement perdu leur vocation d'origine, leur utilité missionnaire, ou

⁷ C'est une réalité surtout dans les provinces germanophones où ils sont appelés « MaZ » (*Missionar auf Zeit* - missionnaire pour un temps). Voir : <http://www.steyler.eu/svd/ihr-engagement/missionar-auf-zeit/index.php>.

qui éprouvent, pour le moins, de grandes difficultés à se maintenir sur le plan des finances et du personnel. Il semble que, dans bien des cas, le meilleur choix serait de se défaire de ces structures et institutions, même si l'on ne sait pas comment ni avec quelle perspective d'avenir. Plus claire semble l'option d'offrir ses services à l'Église locale, avec les nombreuses possibilités qui se présentent, surtout dans les paroisses.

Le travail missionnaire n'est pas à concevoir comme une démarche *ad gentes*, souvent comprise en termes de supériorité et de « conquête », mais comme une relation *inter gentes* entre compagnons de route au milieu de multiples différences caractérisant nos sociétés de plus en plus complexes. Pour réaliser cette tâche missionnaire il faut s'assurer que la première place soit vraiment accordée aux plus marginalisés ; c'est l'un des thèmes privilégiés de l'actuelle Équipe généralice de la SVD.

Aller de l'avant...

Ce regard sur les vingt-cinq dernières années révèle, dans l'Église et les sociétés européennes, un changement aux multiples aspects. L'enthousiasme du début des années quatre-vingt-dix pour une mission nouvelle et créative est retombé. Les impératifs du terrain poussant tous les diocèses à rechercher des prêtres, le faible intérêt des gens à l'égard des timides prises de position de l'Église, ainsi que l'évolution des postures missionnaires chez les jeunes arrivant en Europe, tout cela rend de plus en plus improbable la mise en place d'une mission réellement nouvelle mais nous engage néanmoins à aller de l'avant dans toute la mesure du possible.

Christian TAUCHNER

Perspectives missionnaires des Spiritains en France

René TABARD

Religieux spiritain, René Tabard a d'abord exercé son ministère au Congo Brazzaville, puis en région parisienne tout en accompagnant des étudiants travaillant sur l'inculturation. Il est depuis peu dans un service paroissial à Rennes. Il est membre du comité de rédaction de Spiritus.

La Province spiritaine de France a tenu un chapitre du 28 juin au 10 juillet 2015. Il s'agissait de tenir compte des effectifs qui n'ont plus rien à voir avec ceux d'il y a vingt ans et qui seront extrêmement différents dans vingt ans. Nous sommes aujourd'hui 285 membres originaires de la Province, d'une moyenne d'âge de près de soixante-quinze ans. Parmi eux, 238 sont affectés en France et 47 sont en mission *ad extra*. Il y a aussi 35 confrères originaires d'autres provinces, africains surtout, venus travailler ici chez nous. Voici deux des points qui, à mon sens, ont davantage retenu l'attention du chapitre.

Spiritains prêtres, frères, laïcs

Le point qui, selon moi, a traversé tout le Chapitre a été la prise en compte d'une nouvelle place à donner aux laïcs dans la Province. Jusqu'ici, un spiritain c'était un frère ou un prêtre, voire un diacre. Le chapitre a considéré que des laïcs, hommes et femmes, pouvaient aujourd'hui être membres de la famille spiritaine. Il y avait jusqu'ici quelques laïcs associés, des fraternités, des bénévoles, des amis des Spiritains. Si les premiers faisaient officiellement partie de la Province, les autres étaient plutôt aux marges.

Le langage utilisé au Chapitre, peut-être de manière non consciente, montrait qu'il fallait évoluer et considérer ces laïcs proches des Spiritains comme des Spiritains. Les textes votés invitent d'ailleurs l'Équipe provinciale à voir « comment ces personnes peuvent prendre une part active aux instances de réflexion de la Province ». Cette phrase illustre bien le propos. Que les laïcs ne soient pas simplement aux marges, voire des bouche-trous, mais qu'ils soient membres de la Province, leur fonction les amenant jusqu'à participer aux décisions. On voit ainsi se dessiner officiellement une nouvelle manière de comprendre ce que sont les Spiritains en France : considérer que des laïcs, hommes et femmes, peuvent appartenir à la Province. Bien entendu, on peut percevoir cela comme une conséquence du manque de vocations de « religieux » spiritains, mais j'y vois aussi une façon de rejoindre ce mouvement d'Église qui, depuis quelques décennies, tend à donner une plus grande place aux laïcs dans les tâches ecclésiales.

Il va de soi que cette ouverture posera, à l'avenir, bien des questions en ce qui concerne le fonctionnement de la Province, y compris au niveau « constitutionnel » de la Congrégation. Un « laïc » pourra-t-il devenir Supérieur provincial ? Si les laïcs deviennent plus nombreux que les prêtres et les frères dans la Province, comment celle-ci va-t-elle fonctionner ? Et d'autres questions encore... Mais cet intérêt porté aux laïcs a certainement été une originalité du chapitre. Reste à voir comment cela se concrétisera ; c'est néanmoins une invitation aux Spiritains de France à ouvrir leurs portes. Les textes capitulaires insistent fortement sur cette nécessaire attention de chaque confrère aux laïcs spiritains.

La mission spiritaine

Même si la société et l'Église ne sont plus ce qu'elles étaient il y a seulement quelques années, le Chapitre a fait apparaître que les perspectives de nos fondateurs restent d'actualité. Le premier fondateur, Claude Poullart des Places, au début du XVIII^e siècle, insistait sur le travail auprès des jeunes. Cette orientation est toujours valable ; elle se traduit notamment par la volonté de rester présents au sein de l'œuvre Apprentis d'Auteuil qui accueille aujourd'hui, sur le territoire français, plus de vingt mille

jeunes en difficulté. Même s'il n'est pas question de répéter ce qui se faisait lorsque directeurs et aumôniers étaient des spiritains – là-aussi le travail avec les laïcs est fondamental – le Chapitre a pris l'option de poursuivre notre présence à Apprentis d'Auteuil, portant le souci non seulement de l'évangélisation des jeunes, mais aussi de leur vie sociale. Cette attention portée aux jeunes doit être aussi une réalité partagée par les confrères en paroisses et, bien sûr, présente dans l'invitation à rejoindre les spiritains.

Un autre élément de l'histoire de la Congrégation a été, avec François Libermann au XIX^e siècle, l'évangélisation *ad extra*, notamment auprès des Noirs. Cette dimension demeure dans la mesure où le Chapitre invite la Province à continuer à envoyer des confrères *ad extra* ; il lui est demandé aussi de continuer à inviter des confrères non français à venir vivre et travailler dans nos communautés d'ici ; par le caractère interculturel de notre présence, nous témoignons que, de quelque race ou culture que nous soyons, il est possible de vivre ensemble.

C'est là, je crois, un autre élément de fidélité aux orientations de nos deux fondateurs sur lequel les membres du chapitre ont insisté : l'importance de la vie communautaire. Nous sommes de différentes générations, de cultures diverses ; nos conceptions de la société et de la vie peuvent connaître des divergences. La communauté nous donne l'occasion de nous surpasser pour vivre ensemble l'Évangile : même nos conceptions différentes des choses ne brisent pas le lien qui nous rassemble. La communauté est, pour notre temps, un lieu fondamental de manifestation de la vie évangélique : une vie où les uns et les autres se surpassent pour se comporter en témoins de l'amour de Dieu. L'époque que nous traversons est touchée par les problèmes de migrations, de refus des étrangers, de racisme : notre passé spiritain nous invite à vivre en frères quelles que soient nos origines.

Ce chapitre nous invite à l'espérance dans un monde où beaucoup de choses ont changé et vont continuer à évoluer. Les points soulignés ici seront à prendre en compte au cours des années à venir.

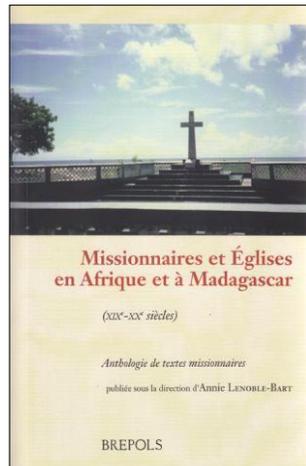
René TABARD

Recensions

Annie Lenoble-Bart (dir.), *Missionnaires et Églises en Afrique et à Madagascar (XIX^e-XX^e siècles)*. Anthologie de textes missionnaires. Turnhout, Brepols, 2015, 732 p., 80,00 € h.t. (Collection des *Anthologies missionnaires* publiées par le GRIEM de l'Institut Catholique de Paris).

La période couverte va de 1820 à 1996, date approximative de la fin de la présence massive des missionnaires blancs en Afrique. Les deux premières parties de l'ouvrage (440 pages) concernent la première évangélisation : installation matérielle et travail intellectuel des missionnaires, premières communautés chrétiennes, arrivée des religieuses. Les documents sont des extraits de journaux de communautés, de lettres adressées aux supérieurs d'instituts en Europe, de conférences, d'émissions radio, de décisions d'évêques. Il est à noter qu'en 1969 se termine le *jus commissionis* : le Vatican retire aux sociétés et aux congrégations religieuses la direction des missions pour la confier aux Églises locales, nommant un peu partout, à compter de cette date, des évêques autochtones.

Cela n'a pas dû être simple de rassembler des documents de tant de congrégations ou sociétés missionnaires masculines et féminines, européennes et américaines, de confession catholique et protestante, documents provenant d'un grand nombre de pays, d'Alger au Cap et de Madagascar au Sénégal... Après le Congrès de Berlin de 1885 partageant l'Afrique entre les puissances coloniales (Allemagne, Belgique, Espagne, France, Grande-Bretagne, Italie, Portugal), les pays colonisateurs exigent que les missionnaires viennent de chez eux et qu'ils surveillent de près les quelques religieux venant d'autres pays. Au fil des textes, on découvre les problèmes que rencontrent les missions : maladies emportant bon nombre de missionnaires encore très jeunes, relations plus ou moins



bonnes entre colonisateurs, commerçants et missionnaires, querelles quasi continues entre catholiques et protestants, esclavage domestique, rejet de l'évangélisation par certaines ethnies, rencontre avec l'islam... C'est dans ce contexte que les missionnaires ouvrent des écoles, des dispensaires, des villages de liberté ; ils forment des prêtres, des religieuses, des catéchistes autochtones ; ils apprennent langues et coutumes et en font des livres.

La troisième partie de l'ouvrage fait apparaître les tournants contemporains : décolonisation s'accompagnant parfois d'expulsion de missionnaires, nationalisation d'écoles, arrivée de prêtres *Fidei donum* et de religieuses de congrégations diocésaines européennes, laïcité qui se cherche, début d'inculturation de l'Évangile, création d'universités catholiques... Est abordée notamment la question du conflit ethnique au Burundi et du rôle joué alors par l'Église. On fait bien sûr le lien avec le conflit du même type, au Rwanda voisin, ayant vu l'assassinat de plusieurs évêques et le jugement de certains prêtres pour génocide.

Les textes sont accompagnés de vingt-deux illustrations photographiques et huit figures ou cartes, d'une liste de repères chronologiques, d'un abondant index thématique incluant les noms de lieux, personnes et institutions mentionnés dans l'ouvrage, ainsi que d'une présentation des dix-neuf auteurs.

Les instituts missionnaires, catholiques surtout, ont largement recruté en Afrique. La suite de ce livre, c'est maintenant aux missionnaires africains de l'écrire par leur travail sur le continent et dans le reste du monde.

Roger Tabard

Geneviève Comeau, *S'asseoir ensemble. Les religions source de guerre ou de paix ?* Préface d'Étienne Grieu. Paris, Médiaspaul, 2015, 136 p., 16 €.

Le dialogue interreligieux est le domaine où Geneviève Comeau investit particulièrement sa réflexion théologique. Dans cet ouvrage, elle s'attache à faire apparaître les enjeux humains et spirituels des rencontres entre croyants de diverses religions, trouvant aliment et illustration dans un grand nombre de faits et d'expériences puisés dans l'histoire récente ou contemporaine.

Les quatre premiers chapitres se construisent autour de l'aspiration à la réconciliation, en un sens très large, telle qu'elle est vécue par nombre de personnes plus ou moins croyantes, chrétiennes ou non. La première étape envisage diverses manières de s'engager pour la réconciliation, s'attardant plus longuement sur l'exemple instructif de la *Commission Vérité et Réconciliation* d'Afrique du Sud, voulue par Nelson

Mandela. L'auteure explore ensuite les ressources humaines disponibles et les attitudes à développer pour pouvoir vivre une démarche de ce genre. Puis elle adopte une perspective spécifiquement chrétienne sur la réconciliation, à partir notamment de ce que les évangiles disent de l'attitude même du Christ. Elle cherche enfin à montrer comment, dans la ligne de Vatican II, le dialogue interreligieux se veut précisément un service d'humanité dans le sens de la réconciliation, une façon de contribuer à l'unité du genre humain, conformément à la vocation de l'Église.

L'intérêt particulier du chapitre 5 est d'expliciter le lien entre la notion religieuse fondamentale de « salut » et celle de « relation » qui est au cœur de la perspective de réconciliation et de dialogue interreligieux développée dans les chapitres précédents. G. Comeau constate que la question du « salut » des autres croyants (comment peuvent-ils être sauvés sans la foi au Christ ?) tend aujourd'hui à s'effacer derrière une autre question plus existentielle : « comment Jésus-Christ nous rejoint-il à travers les rencontres avec les croyants d'autres religions ? » (p. 105-106). Elle présente alors la « relation » comme une catégorie théologique enracinée au cœur de la foi trinitaire et qui vient renouveler tant notre conception du salut que l'annonce de l'Évangile.

Cette réflexion débouche, au chapitre 6, sur une évocation de figures ou expressions relativement familières à nos contemporains et apparaissant comme de « nouveaux noms pour dire le salut » (p. 111). Ainsi, par exemple, le terme de « libération », pour dire un pardon qui ouvre un passage, figuré dans l'épisode de la Mer Rouge, vers un avenir devenu possible (p. 115-116). Ou bien telle décision de laisser une profession bien rémunérée pour un engagement motivant auprès de personnes en précarité ou en difficulté, pour une vie qui fasse sens, une « vraie vie » faisant écho à l'expression biblique de « vie en plénitude » (p. 118). Ou encore l'horizon d'un monde réconcilié où l'on pourra « s'asseoir ensemble à la table de la fraternité » (p. 123), selon l'image « rêvée » par Martin Luther King lors de son fameux discours de 1963 ; une image qui fournit le titre de l'ouvrage. Sont encore proposées d'autres figures dont aucune ne prétend tout dire du salut mais dont chacune peut aider à en renouveler la perception.

Un livre aux dimensions modestes et au langage tout à fait accessible, utile à toute personne engagée dans le dialogue interculturel et interreligieux, ou qui, plus simplement, souhaite approfondir cet aspect incontournable de la réalité chrétienne contemporaine.

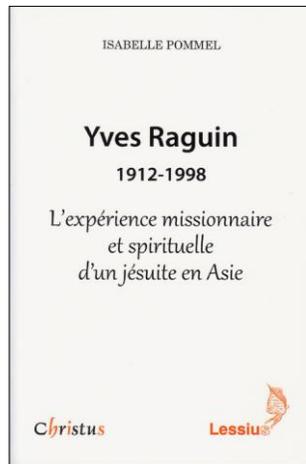


Jean-Michel Jolibois

Isabelle Pommel, *Yves Raguin 1912-1998. L'expérience spirituelle d'un jésuite en Asie*. Préface de Benoît Vermander sj. Namur/Paris, Lessius, 2015, 368 p., 29,00 €.

Dans cette thèse de doctorat dirigée par le P. Bernard Ugeux, missionnaire d'Afrique, Isabelle Pommel retrace les étapes et tente l'exégèse du parcours du P. Yves Raguin sj., qui n'a cessé, depuis son entrée dans la Compagnie de Jésus, de réfléchir, de méditer et d'écrire sur la mission de l'Église.

Orienté dès sa formation théologique vers la mission en Chine, et avant même de pouvoir s'y rendre, il s'est intéressé aux traditions religieuses de ce pays, s'efforçant d'en assimiler la culture. Il s'est montré précurseur en missiologie, parlant aux membres du Cercle Saint-Jean-Baptiste, fondé en 1944, d'une spiritualité et d'une théologie de l'Avent, avec une vision trinitaire de la mission. Pour lui, le missionnaire doit vivre une véritable vie spirituelle marquée par la contemplation des profondeurs de la Trinité. Précurseur du concile Vatican II, il développe l'idée que la mission trouve son origine dans celle du Christ dont le Père est la source.



Arrivé en Chine communiste en 1949, il développe une spiritualité de la rencontre impliquant une kénose du missionnaire. La mission commence dans le cœur du missionnaire. À Taïwan, en 1953, il travaille à la rédaction d'un dictionnaire polyglotte. Puis il réfléchit et écrit sur l'incarnation du Christ dans les cultures. En

étudiant encore et encore les auteurs chinois, il accède à l'intériorité de leur culture et découvre ce qu'il appelle un humanisme planétaire, se disposant à laisser Dieu transformer son cœur pour transformer le monde.

Il s'engage alors sur la voie d'une annonce dans le dialogue, notamment dans le dialogue spirituel. Il élabore enfin une théologie des religions à partir de sa rencontre avec le monde chinois, plus particulièrement de son approfondissement spirituel de Confucius, du Tao, de Lao Tseu et d'autres sources. Au terme de son expérience, il trouve un Christ « Plus Grand » et la révélation de Dieu-Amour.

L'ouvrage est plein de citations d'Yves Raguin. La plupart d'entre elles sont nourriture pour méditer, prier et s'émerveiller devant ce que le jésuite a découvert du mystère du Dieu un et trine à travers sa réflexion théologique et surtout sa lecture des Écritures, en particulier de l'évangile de Jean et des lettres de Paul, en résonance avec les écrits chinois.

Un livre très fouillé qui nous fait suivre l'évolution de la pensée, méditation et réflexion théologique d'un homme qui a cherché à cheminer avec des croyants d'une autre tradition religieuse et s'est laissé interpeller par ses richesses. Au terme, il nous invite à comprendre et à méditer autrement les richesses de notre propre tradition religieuse, enrichie des apports du meilleur de la tradition de l'autre.

Par son parcours, Yves Raguin a mené un vrai dialogue inter-religieux. L'auteure nous en fait goûter de très beaux fruits. « Si les chrétiens entretiennent une telle ouverture et s'ils acceptent d'être mis eux-mêmes à l'épreuve, ils deviendront capables de cueillir les fruits du dialogue. Ils découvriront alors avec admiration tout ce que Dieu, par Jésus Christ et en son Esprit, a réalisé et continue de réaliser dans le monde et dans l'humanité tout entière [...]. Leur foi gagnera de nouvelles dimensions, tandis qu'ils découvriront la présence agissante du mystère de Jésus-Christ au-delà des frontières visibles de l'Église et du bercail chrétien » (Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux et Congrégation pour l'Évangélisation des peuples, *Dialogue et Annonce*, mai 1991, n° 50). Ce livre en témoigne en nous présentant le cheminement d'un grand pionnier qui s'y est risqué.

Guy Vuillemin

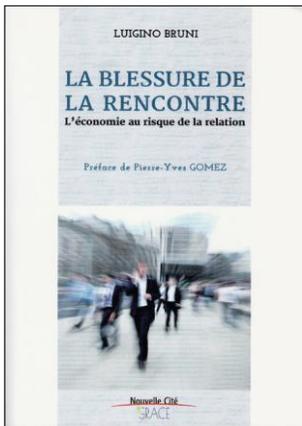
Luigino Bruni, *La blessure de la rencontre. L'économie au risque de la relation* (trad. de l'italien par Claire Perfumo). Préface de Pierre-Yves Gomez. Coll. du GRACE. Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2014, 236 p., 18,00 € (éd. originale : *La Ferita dell'altro, Economia e relazioni umane*, Trento, Il Margine, 2007)

En ouvrant ce livre écrit par un économiste universitaire, le lecteur ne s'attend sans doute pas à y trouver aux premières pages un commentaire du récit biblique de la rencontre de Jacob avec l'ange au gué du Yabboq : un combat se soldant à la fois, pour le patriarche, par une blessure et une bénédiction (Gn 32, 23-30). Le « mythe » permet de montrer comment, « dans la rencontre de l'autre, l'homme moderne a vu d'abord la blessure et non la bénédiction » (p. 37) et en est venu, dans la sphère économique et civile, à s'aménager un type de relation s'efforçant d'éviter le contact avec les autres, toujours source de blessures, en faisant du marché ou de l'entreprise des lieux de non-gratuité.

L'objectif de L. Bruni est d'indiquer des voies qui, sans rien perdre des autres fruits de la relation inscrite au cœur des contrats et des marchés, fruits symbolisés par l'égalité et la liberté, permettent de réinsuffler dans ces lieux de rencontres humaines une certaine gratuité, source de « vie bonne », d'épanouissement en fraternité.

Au fil des chapitres, le propos s'appuie sur une large érudition économique et psychosociologique. L'auteur pointe d'abord, au chapitre 2, ce qu'il appelle « le "péché originel" d'Adam », en référence à Adam Smith (1723-1790), « père » de l'économie de marché libérale moderne ; un "péché" qui a « consisté à considérer que les relations interpersonnelles sont toujours inciviles et asymétriques [...] et à voir toute relation indirecte comme plus civilisatrice que la relationalité immédiate » (p. 50) ; Smith a salué comme un progrès de ne dépendre que de la « main invisible » du Marché, de façon anonyme et sans risque de se blesser.

Puis Bruni présente et évalue, avec beaucoup de technicité, les expériences et avancées touchant la responsabilité sociale de l'entreprise (ch. 3). À l'aide des notions traditionnelles d'*éros*, *philia* et *agapè*, il analyse le jeu complexe des relations humaines non seulement dans la vie privée mais aussi dans la sphère publique et sociale (ch. 4). Il explore les multiples aspects de la catégorie, capitale selon lui, de « bien relationnel » comme relation dotée de valeur mais sans prix marchand, impliquant notamment réciprocité, gratuité et absence d'instrumentalisation (ch. 6).



L'auteur montre finalement (ch. 7) le sens économique et civil des « charismes », qu'ils soient religieux ou non : ces dons qu'ont certaines personnes de « voir ce que d'autres ne voient pas » et d'ouvrir la voie à des innovations sociales et économiques, à la manière de Benoît de Murcie, Vincent de Paul, Gandhi... mais aussi des fondateurs d'ONG ou d'associations diverses, tels par exemple ceux du commerce équitable et solidaire, qui parviennent à « transformer la blessure en bénédiction » (p. 185).

Sur la crise socio-économique actuelle, ce regard de L. Bruni (2007) est, sur bien des points, proche de celui du pape François dans ses deux récents documents : *Evangelii gaudium* (2013) et *Laudato si'* (2015).

Un livre dont divers aspects particuliers peuvent sans doute donner lieu à un débat, mais qui vient de façon opportune éclairer une question tout-à-fait essentielle dans la mesure où « il cherche à établir les conditions qui font du marché ou de l'entreprise des outils au service du développement de la personne et non de son asservissement » (préface, p. 8).

Une traduction de qualité facilite la lecture de cet ouvrage traversé par ailleurs d'un évident souci pédagogique : clarté du propos et illustration permanente à l'aide de multiples exemples.

Jean-Michel Jolibois

M^{gr} Pierre d'Ornellas (dir.), *Réflexions sur le catéchuménat*. De la nécessité du discernement d'un chemin chrétien pour les personnes qui ne peuvent pas, actuellement, être baptisées. Coll. « Documents Épiscopat » n° 9 – 2014, Paris, Conférence des Évêques de France, 38 p., 8 €.

Ce bref document fait une présentation du catéchuménat des adultes, tant dans sa préparation que dans son aboutissement. Rien de très original sur cette question, largement débattue aujourd'hui ; mais un regard assez large sur la situation. Quiconque s'y intéresse trouvera là un bon exposé de la manière dont se présente aujourd'hui la question dans la société française.

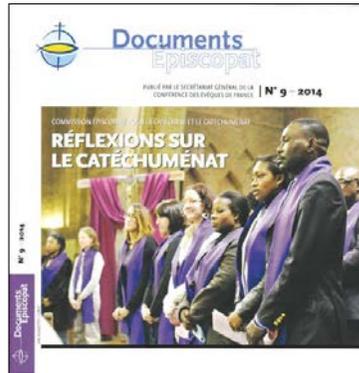
Sans doute ne faut-il pas trop s'enorgueillir de l'accroissement du nombre des demandes : en ce qui concerne les adultes, elles restent bien limitées et les baptêmes d'enfants sont de moins en moins nombreux. Mais, plutôt rares il y a quelques dizaines d'années, elles sont effectivement une réalité dans beaucoup de paroisses. Il est intéressant aussi de lire ce qu'en pensait saint Augustin ainsi que d'avoir des références tant néotestamentaires que conciliaires.

Sur le plan pratique, le document traite de l'accueil et de l'accompagnement de ces adultes à organiser de sorte qu'ils se sentent bien dans les communautés chrétiennes. Eux-mêmes sont invités à s'exprimer tant sur les raisons motivant leur demande que sur les questions qu'ils se posent, notamment au cours du pré-catéchuménat.

Entrée en catéchuménat et appel décisif au baptême sont indiqués comme des moments liturgiques forts dans la mesure où cela se fait dans la communauté. Les pratiquants habituels sont invités à manifester leur joie d'accueillir des adultes et ceux-ci ne peuvent que se réjouir de ces pas en avant.

Plus fondamental peut-être est l'éclairage théologique rappelant que le salut est un don de Dieu pas nécessairement lié aux sacrements, ni même à l'Église. Il est judicieux en effet d'ouvrir les candidats au baptême à cette compréhension élargie du salut : d'abord un don divin plutôt qu'une réalité que produiraient des signes.

À côté de telles perspectives dont on ne peut que se réjouir, le refus du baptême, notamment pour ceux et celles qui vivent avec une personne divorcée, reste une question. Sans doute, le texte invite à bien expliquer le pourquoi ; mais le discours tenu est une chose, sa réception en est une autre, souvent fort différente. L'expérience montre combien, pour ces personnes, il est frustrant de se voir refuser le sacrement de



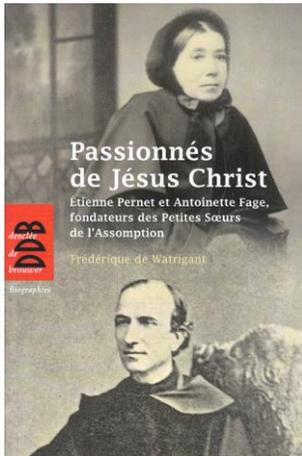
baptême lui-même et surtout l'eucharistie. Même s'il est bon d'entendre affirmer que le « non » au baptême ne signifie pas une rupture de relation de la part de Dieu, il reste difficile d'entendre l'invitation à manger le corps du Christ sans y avoir droit. C'est évidemment encore plus difficile à accepter lorsque le motif du refus ne tient pas à la personne concernée, mais au conjoint ne pouvant se marier à l'église du fait d'un premier mariage chrétien suivi de divorce.

En accord avec la tradition vétérotestamentaire, Jésus dit bien que l'homme s'attachera à sa femme (et non à ses femmes) et que les deux ne feront plus qu'un (et non deux ou trois, voire quatre) ; on ne peut le nier. Ne pourrait-il pas cependant y avoir des exceptions ne remettant pas la règle en question ?

René Tabard

Frédérique de Watrigant, *Passionnés de Jésus Christ*. Étienne Pernet et Antoinette Fage, fondateurs des Petites Sœurs de l'Assomption. Préface de Sr Lucie Licheri. Coll. « Biographies ». Paris, Desclée de Brouwer, 2013, 232 p., 19,90 €.

L'auteure fait revivre l'histoire d'Étienne Pernet, villageois franc-comtois, et d'Antoinette Fage, ouvrière à Paris, dans le contexte de la seconde moitié du XIX^e siècle. Si ces deux vies se rencontrent et donnent naissance à une congrégation, c'est qu'Étienne et Antoinette sont « passionnés de Jésus Christ », comme le dit le titre.



Un récit agréable à lire fait découvrir le chemin d'Étienne puis celui d'Antoinette ; tous deux issus de milieu pauvre, ils traverseront des moments difficiles. Étienne deviendra l'un des premiers assumptionnistes et Antoinette dirigera un petit orphelinat. Fortement sensibilisés à la misère économique, psychologique et morale des milieux populaires de leur époque, ils sont désireux de la secourir... Leur rencontre aboutira à la fondation de la congrégation des Petites Sœurs de l'Assomption. Une réponse originale aux besoins du moment : les sœurs iront vivre chez les pauvres pour les soigner et les aider, partageant avec eux l'insalubrité, la précarité, la misère...

Antoinette et Étienne évoluent dans un contexte historique et géographique dont l'auteure a su saisir les étapes et les détails ayant influé sur leurs choix et décisions. Leur travail n'est pas facile en cette époque tourmentée engendrant la misère des plus pauvres. Pourtant ils

sauront prendre part aux événements : le père Pernet s'inscrit comme aumônier volontaire des soldats et suit les prisonniers en Prusse ; Antoinette aménage une ambulance militaire et soigne les soldats ne trouvant pas de place à l'hôpital.

Un récit qui ouvre des chemins dans l'actualité tourmentée que nous traversons.

Marthe Laisne

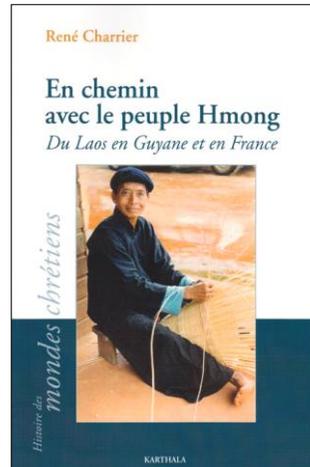
René Charrier omi, *En chemin avec le peuple Hmong. Du Laos en Guyane et en France*. Collection « Histoire des mondes chrétiens ». Paris, Karthala, 2015, 260 p., 24,00 €.

Il y a ici plus qu'une autobiographie, mais plutôt l'exposé de l'approche d'un peuple animiste, de son cheminement lors de l'emprise communiste et de son exode hors du Haut-Laos. On a là le journal d'un missionnaire oblat de Marie Immaculée au milieu d'un peuple jadis sauvé par ses montagnes, rejetant en d'abondantes annexes des compléments illustrant cette saga qui connut tout à la fois des martyrs et la naissance d'une écriture hmong due en grande part à la ténacité du P. Yves Bertrais. Il est difficile de ne point admirer la sagacité, la patience et la générosité des pères oblates ayant vécu au Nord-Laos dans les années 1952-1975, et l'espérance gardée lors de l'exode douloureux et courageux en Guyane française (1976-1977).

Le 24 octobre 2015, j'ai rencontré le P. René Charrier lors d'une réunion de famille où l'on célébrait les soixante-quinze ans d'un neveu et la parution de son livre *En chemin avec le peuple Hmong*. Je lui ai posé quelques questions surgies à la lecture de cet ouvrage. Par exemple : « Peux-tu me résumer tes principales joies de missionnaire ? » Sa réponse a fusé, aussi simple que directe : « Le premier baptême chez les Hmong ».

J'ai poursuivi : « Plusieurs pages de ton livre évoquent l'évolution de votre perception de la mission ; peux-tu faire le point là-dessus ? » Il a commencé par un sévère discours sur l'enseignement reçu dans sa première formation, déplorant le manque de terrain de ses maîtres, plus forts en théologie dogmatique qu'en missiologie, ce qui est fort bien souligné dans le livre. Sa diatribe l'a empêché d'en dire plus.

Heureusement le marque page glissé dans le livre résume, je pense, la pensée missionnaire de l'équipe OMI dans sa mission chez les



Hmong du Laos : « À la place de Jésus-Christ, je suis venu vivre parmi vous, pour vous aider à marcher vers un bonheur plus complet. Mon cœur reste avec vous. Je compte sur vos prières de disciples de Jésus. » N'est-ce pas rejoindre le « vivre avec » développé à plusieurs reprises dans le récit de l'auteur ? Et tout autant le titre significatif du livre *En chemin avec le peuple Hmong*, soulignant le respect pour ce peuple et sa culture ainsi que le désir passionné des missionnaires oblats de lui apporter un plus, la foi et l'espérance en Christ ?

Je n'ai pas réussi à lui faire dresser un bilan du séjour en Guyane ; il revenait sans cesse au Laos me disant et me redisant les joies et les peines de l'apostolat OMI chez les Hmong, avec, entre autres et surtout, le travail superbe de son confrère et maître le P. Bertrais.

Quand j'ai abordé la question de l'avenir du peuple Hmong, il m'a renvoyé à une expression du livre : « Il sera de plus en plus cosmopolite et universel ». Ce qui, selon lui, provient de la multiplication des mariages mixtes chez les Hmong de la dispersion et du nombre très important des Hmong en Chine, en Thaïlande, au Vietnam et en Birmanie.

On corrigera facilement l'erreur de date laissée p. 23 « En août 1946, les Allemands ont capitulé... » ainsi que la confusion répétée entre Louang Prabang et Louang Brabang. On s'efforcera de traverser le flot étrange des noms locaux, y compris ceux qui ont été donnés aux missionnaires (le prêtre est appelé « père des âmes », titre suivi d'un nom fonctionnel). On s'attardera plutôt sur les pages expliquant les trois désirs du peuple Hmong (p. 66), la religion des Hmong (p. 72-73), le chemin missionnaire des OMI et sur les flashes éclairant le passage du Laos sous la mouvance communiste.

Retenons en conclusion une citation de la page 7 résumant humblement le livre : « Ces notes veulent seulement partager les sentiments ressentis par une équipe qui vivait ensemble cette entrée dans le monde du peuple Hmong à un moment de son histoire, de 1950 à 2010. »

René Charrier, CSSP

Pierre de Charentenay, *Les Philippines, archipel asiatique et catholique*. Namur/Paris, Lessius, 2015, 190 p., 15,00 €.

Pierre de Charentenay, jésuite, présente les Philippines sous la forme d'un parcours historique, d'un point de vue culturel, politique et religieux, par le biais de l'histoire des relations complexes entre l'Église et l'État. L'auteur consacre ses trois premiers chapitres à l'histoire du pays en commençant par la colonisation espagnole du XVI^e siècle. Les Jésuites et Dominicains éduquent, forment, instruisent et baptisent la société tout entière qui, de tribale, devient nationale (chap. 1). Il faudra attendre la fin du XIX^e siècle pour voir deux événements marquants : des velléités

d'indépendance vite réprimées et l'arrivée des Américains qui chassent les Espagnols et s'installent pour plus de cinquante ans, jusqu'à l'indépendance du pays en 1946.

Le deuxième chapitre s'intéresse aux années Marcos (1965-1986). L'auteur considère les vingt années de pouvoir de cette grande famille comme étant emblématique d'un système politique et social de pouvoir et de corruption à grande échelle. Il montre comment le peuple et l'Église sont restés longtemps muets devant une dictature se recommandant de la foi et de la religion. C'est pendant cette période qu'une partie de la nation, par le biais des grandes familles propriétaires terriennes, s'est enrichie aux dépens des « petits ». Situation toujours actuelle.

Quand l'opposant emblématique Ninoy Aquino est assassiné en 1983 (chap. 3), l'Église joue alors un rôle déterminant d'opposition politique : c'est la fuite de la famille Marcos et la victoire présidentielle de Cory Aquino en 1986. Cette expérience spirituelle collective du *people power* va marquer l'engagement décisif de l'Église pour la justice et les droits de l'homme.

Les chapitres 4 à 7 montrent comment, depuis les années quatre-vingt-dix, la nation est à la fois fidèle à son socle traditionnel, hérité des clans et des familles, et pourtant résolument « moderne ». Le pays a progressé en matière de démocratisation de l'économie et du politique ; une réforme agraire est en route. Toutefois, la terre appartient toujours à quelques grandes familles dont il est bon d'obtenir la protection. On ne peut non plus oublier que, même aujourd'hui, l'unité politique reste à faire : le *Front Moro islamique de libération* (MILF) des musulmans de Mindanao fait toujours régner la terreur et continue de réclamer l'indépendance de « son » île.

Au chapitre 8, l'auteur revient sur le rapport particulier qu'entretiennent l'Église et le monde politique. Après avoir été longtemps la maîtresse des lieux, l'Église a dû prendre du recul et laisser la politique s'exercer en toute indépendance. Mais le défi est toujours à relever puisque, récemment encore, la Conférence des évêques philippins est intervenue officiellement pour que l'État adopte la position qu'elle défend concernant le divorce et la liberté sexuelle.

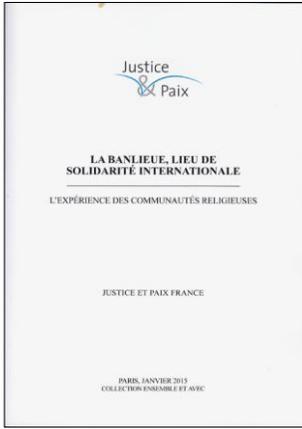
Un ouvrage intéressant parce que très bien documenté. Il nous fait mieux comprendre l'implication de l'Église, depuis toujours, dans les décisions étatiques. C'est sans doute un phénomène qui caractérise les Philippines où le religieux et le politique se cherchent et se repoussent à la fois.



Dominique Bodinier

Justice & Paix France – Groupe « Nouvelles solidarités Nord-Sud », *La banlieue, lieu de solidarité internationale. L'expérience des communautés religieuses*. Collection « Ensemble et Avec ». Paris, Justice et Paix France, 2015, 54 p., 7,00 €.

Rédigé sous la direction d'Elena Lasida, ce petit livret est une relecture et une réflexion approfondie sur l'impact de l'implantation de communautés religieuses masculines et féminines dans le monde des banlieues depuis une trentaine d'années.



Aux banlieues et à leurs habitants, on associe souvent des mots tels que violence, exclusion... Mais la réflexion menée ici montre que, pour les communautés religieuses, la vie dans les banlieues se révèle être une sorte de laboratoire de mondialisation, de vie commune, d'innovation sociale, un lieu où la solidarité internationale peut se vivre dans la proximité. Écoute, soutien, entraide, célébration des moments importants de la vie : de telles expériences y sont vécues au fil des jours ; même si c'est parfois dans la fragilité, elles restent porteuses, de façon bien réelle, de vie et d'espoir.

Présenté sous forme de témoignage, le livret est aussi une invitation à entrer dans ce monde des banlieues, un guide pour y découvrir ce que, habituellement, les médias ne nous aident ni à percevoir ni à comprendre.

C'est également un outil de travail pour trois raisons. D'abord par la pertinence de la réflexion présentant sous un jour positif un monde souvent perçu négativement. Ensuite par la relecture théologique de M^{gr} Jean-Luc Brunin qui fait voir le sens, pour l'Église et la vie consacrée, de ce choix d'implantation : « c'est donner visibilité et actualité au mouvement de Dieu qui ne cesse de s'approcher des hommes et des femmes de notre temps » (p. 37) ; l'Église y assure « un service dans le domaine de l'humanisation et de la socialisation (p.39)... un compagnonnage d'humanité devenant un lieu de présence sacramentelle » (p. 40) ; « les communautés deviennent des "déclencheurs" de solidarité internationale » (p. 44) ; « ces lieux d'apostolat sont des espaces où se renouvelle la vie consacrée » (p. 45). Instrument utile, enfin, par les pistes données au lecteur pour continuer la réflexion sur cette réalité des banlieues et pour appliquer une méthode semblable dans l'analyse d'autres situations qui ne manqueront pas d'apparaître.

Marthe Laisne

Table LVI – 2015

Auteur	Titre	vol.- p.
Amaladoss Michael	La rencontre Évangile - culture : dialogue inter-culturel et interreligieux. Une expérience indienne	219-181
Anouil Régis	Sur le chemin de la réconciliation ? Le Sri Lanka à l'heure de la visite du pape François	219-135
Bédard Madeleine	« Ouvrez la porte, laissez-le sortir ! » Séminaire du Sedos – Nemi – 4-8 mai 2015	220-368
Bencheikh Ghaleb <i>et al.</i>	Musulmans démocrates de tous les pays, unissons-nous !	219-239
Bonan Egle	Pour une intégration interculturelle : le projet « Jeunes et citoyenneté », un exemple de « bonne pratique » européenne	219-165
Chessel Christian	La mission dans la faiblesse. Réflexions sur une approche possible de la mission	218-007
Diarra Pierre	Vivre-ensemble dans un environnement multiculturel : le denier des universités. Colloque international – Abidjan – 17-19 mars 2015	219-243
Elenga Yvon	Pratique constitutionnelle et alternance démocratique en Afrique. Quand les évêques s'en mêlent	221-401
Fagah Richard	À propos de la spiritualité missionnaire d' <i>Evangelii gaudium</i> , défis pour une postérité africaine	218-073
Forestier Luc	L'Église comme peuple de Dieu. Inscrire la résurrection du Christ dans l'histoire des hommes	220-275
Gnana Patrick	Théologie publique en Asie, avec regard particulier sur le contexte indien	221-424
Gomez-Muller Alfredo	Le fonds utopique de la foi et de la culture. L'expérience de Las Casas	219-152
Gonçalves José-Luzia	Les petites communautés chrétiennes au Mozambique	220-301
Goulard Sylvie	Éloge de la discrétion efficace. Les chrétiens et l'Union européenne	221-463
Jolibois Jean-Michel	Rencontrer l'étranger, rencontrer Dieu ? Interculturalité et inculturation. 50 ans après <i>Ad gentes</i>	219-149
Keith Pierre	Essai sur la notion biblique de « peuple » à partir de trois textes du Pentateuque : Gn 11,1-9 ; Ex 17,1-7 et Nb 20,1-13	220-320
Legrand Hervé	Les réformes du pape François : l'Évangile en 1 ^{ère} place - une Église vécue comme communion	218-026
Lucchetti Bingemer Maria-Clara	Fragilité et génie : la place de la femme dans <i>Evangelii gaudium</i>	218-062
Manhaeghe Eric	Débats, pistes de réflexion...	219-215

Marin Catherine	L'objet missionnaire : médiateur interculturel dans l'apostolat	220-361
Martinez Luis	L'Église des pauvres au Chili	221-476
Miller Vincent J.	Après les « guerres culturelles », quelle politique aux États-Unis ?	221-447
Ndongala Maduku Ignace	Le projet d'Église et de société du cardinal Malula. Table ronde à Londres – 28 juin 2014	218-112
O'Brien John	Le dialogue est proclamation, la proclamation est dialogique. La présence des spiritains au Pakistan	218-087
O'Brien John	La présence des spiritains au Pakistan. II ^e partie	219-219
O'Brien John	La présence des spiritains au Pakistan. III ^e partie	220-351
Olivier de Sardan J.Pierre	Comment le salafisme a pu prospérer au Niger	219-231
Penoukou Efoé Kuassi Julien	Mission de l'Église dans le champ politique au Bénin	221-437
Pérennès J.-Jacques	Chrétiens d'Égypte : des lueurs d'espoir au sein de la tourmente	220-263
Poucouta Paulin	Le Synode sur la famille – Un regard d'Afrique	219-143
Reijnen Anne-Marie	« Gardiens des autres créatures ». Un com- mentaire protestant de <i>La Joie de l'Évangile</i>	218-050
Roche Jean-Pierre	De « la nouvelle évangélisation » à <i>La Joie de l'Évangile</i>	218-013
Rouet Albert	La vie de l'Église et la société aujourd'hui	220-289
Schick Ludwig	Jeter des ponts à travers le monde. Journée des catholiques – Ratisbonne - mai-juin 2014	218-103
Simon Hippolyte	« Rendez à César... » : un appel au discernement permanent	221-411
Simon-Perret Agnès	Avec les Bajau, les « nomades de la mer »	220-270
Sormani Daniel S.	Redécouvrir nos liens réciproques. Les Philippines et <i>Laudato si'</i>	221-391
Tabard René	Églises d'Afrique : une inspiration pour l'Église de France ? Communautés de villages et de quartiers	220-315
Tabard René	Perspectives missionnaires des spiritains en France	221-496
Tauchner Christian	Europe, terre de mission ?	221-489
Tauchner Christian	Nouvelles perspectives missionnaires. Atelier à l'Institut de missiologie de Saint-Augustin	218-108
Teixeira Faustino	La piété populaire selon <i>Evangelii gaudium</i>	218-039
Ukwuije Bede	La foi à l'épreuve des cultures : l'expérience africaine de l'inculturation	219-195
Zulehner Paul Michael	Peuple	220-337

Achévé d'imprimer par Corlet, S.A. – 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'imprimeur : – dépôt légal : 2015 – imprimé en France
Commission Paritaire des Publications de Presse: Certificat n° 1020 G 83668

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



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

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

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

Directeur de la publication : Jean-Michel Jolibois

Directeur adjoint : Elvis Elengabeka

Administrateur : Jean du Pouget

Secrétaire : Gérard Tronche

Comité de rédaction : Peter Baekelmans, cicm; Bertrand Évelin, omi; Marthe Laisne, cssp; Jean-François Meuriot, mep; Paul Quillet, sma; Marie-Pauline Somda, fmm; René Tabard, cssp; Christian Tauchner, svd; Marie-Renée Wyseur, smnda.

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

Périodicité : mars, juin, septembre, décembre.

Cum permissu superiorum/Reproduction interdite sans autorisation.

Spiritus

Prochain dossier :
**Le religieux :
humain ? inhumain ?**
N° 222 - mars 2016

TARIF DES ABONNEMENTS

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

Tarifs :

Zone 1 : Europe - USA - Canada - Japon
Corée - Hong Kong - Singapour - Taïwan
Thaïlande - Australie - RSA... **40 € - US\$ 44 - CAN\$ 58**

Zone 2 : Tous les autres pays **30 € - US\$ 33 - CAN\$ 43**
L'affranchissement par avion est compris
Périodicité : mars, juin, septembre, décembre

C.C.P. : Revue *Spiritus* 16.507.10 F Paris
Évitez les chèques bancaires étrangers et faites usage d'un virement international :
IBAN : FR 18 2004 1000 0116 5071 0F02 053.
BIC : PSSTFRPPPAR
Au nom de : Association de la revue *Spiritus*.

Vente au numéro : 12 € le cahier

Rédaction et administration de la revue
12 rue du P. Mazurié – 94550 Chevilly-Larue – France
Tél. : 01 46 86 70 30
courriel de la rédaction : spiritus.redaction@wanadoo.fr
courriel du service abonnements : spiritus2@orange.fr

N° de commission paritaire : 1020 G 83668