# parcours dans le monde catholique

# CM

## CAHIERS MARXISTES



adolfo abascal-jaen - claude adriaensens - pierre ansay
nicolas bàrdos-féltoronyi - jean-claude brau - nathalie caprioli
karel dobbelaere - jean doneux - pierre gillis - *golias*
domenico jervolino - andré lacroix - andré linard - joan lismont
patrick michel - denise peeters - luc roussel - benoît verhaegen

février-mars 1995 **197**

Les ***Cahiers Marxistes***
Référant aux courants marxistes, la revue tend à considérer la société comme totalité; à privilégier donc une approche multidisciplinaire critique et l'articulation entre théories et pratiques sociales. Les engagements y seront assumés comme clé de scientificité ou comme valeur philosophique et morale. La revue se conçoit comme lien entre chercheurs, citoyens actifs et responsables d'organisations sociales et politiques. Elle procède actuellement plutôt par thème.

**abonnement**
(6 numéros par an)
pour la Belgique 1 000 F
pour l'Union Eur. 1 200 F
hors Union Eur. 1 400 F
au compte 001-1047600-76
des *CM* (21, av. de Stalingrad, 1000 Bruxelles)
Tél : 32-2-511.93.89
Fax : 512.23.84

**comité de rédaction**
Mateo Alaluf, Jacques Aron, Albert Carton, Ouardia Derriche, Pascal Delwit, Jean-Michel De Waele, Pierre Gillis, Michel Godard, Serge Govaert, Jean-Jacques Heirwegh, Claude Herne, Rosine Lewin, Bérangère Marquès-Pereira, Jacques Moins, Jacques Nagels, Nadine Plateau, Marc Rayet, Claude Renard, Jean-Maurice Rosier, Christian Vandermotten, Benoît Verhaegen.

**secrétariat de rédaction**
Hélène De Noose
**rédacteurs en chef**
Pierre Gillis & Michel Godard

CM
CAHIERS MARXISTES

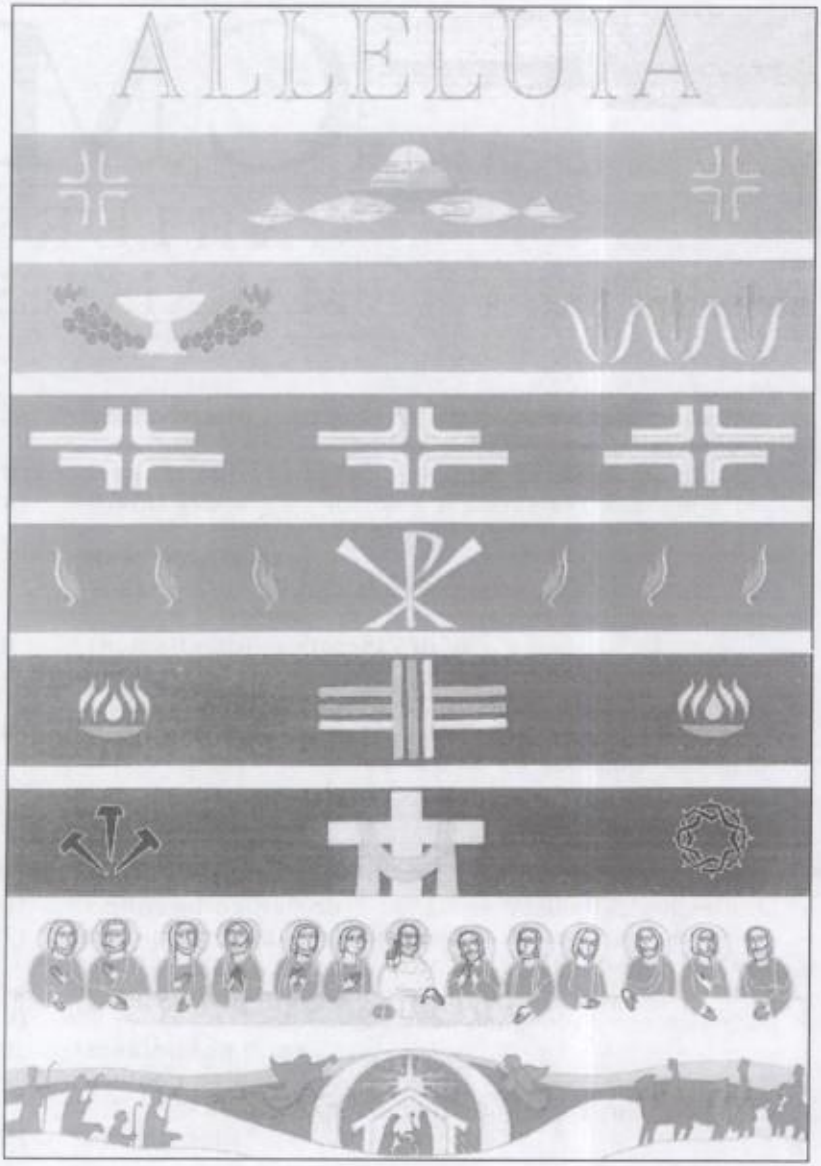
## sommaire

- *éditorial* 3
- être catholique progressiste en belgique **pierre ansay** 11
- aumôniers de mouvement : agents d'un temporalisme social ? **luc roussel** 31
- andré léonard, restaurateur à namur **andré linard** 45
- des courants divers dans l'église aujourd'hui **jean-claude brau** 55
- comment je vois l'aventure de sep **claude adriaensens** 75
- les fils prodigues ne sont pas de faux-frères *interview d'* **andré lacroix** et **joan lismont** 81
- *golias*, catho, tendre et grinçant ***golias*** 93
- messianisme chrétien ou volupté apocalyptique **adolfo abascal-jaen** 101
- religion et politique en afrique noire *document* **benoît verhaegen** 121
- une église inculturée ? *interview de* **jean doneux** 143
- israël et le vatican : la question de jérusalem **nathalie caprioli** 155
- la question catholique en italie **domenico jervolino** 165
- église, état et société en pologne **patrick michel** 175
- une minorité oubliée au centre de l'europe : les églises **nicolas bárdos-féltoronyi** 185
- un indicateur du fondamentalisme romain **karel dobbelaere** 209
- femmes et églises **denise peeters** 221
- comment jean-paul II ne réhabilita pas galilée **pierre gillis** 237

- **revue** 265

- **livres** 268

février-mars 1995 **197**


ALLELUIA

# parcours dans le monde catholique

Au moment de préparer ce numéro, on pensait bien que, pour la pub, le très constant pape Wojtyla pourrait donner quelque coup de pouce... Ce fut un coup de crosse pour l'évêque d'Evreux, et une manière de triple démonstration : de la dérive autoritaire de l'Eglise vaticane d'abord, mais aussi, *a contrario*, de la force de courants centrifuges dans le monde catholique, et enfin d'une résistance large et diffuse à la réaction romaine.

L'actualité - *alleluïa* - rejoignant opportunément notre propos, elle n'en signale toutefois que quelques éléments. Pour une revue qui se réclame du marxisme en Belgique francophone, contribuer à actualiser l'analyse du monde catholique mobilise en effet au moins deux axes de travail principaux.

## effets idéologiques

Le premier est philosophique et questionne le rapport entre sciences et foi : l'athéisme militant a été longtemps de pair avec le matérialisme historique, et fut d'ailleurs une condition d'émergence de celui-ci en un temps où l'Eglise catholique

contestait aux sciences - tant naturelles que sociales - l'autonomie fondatrice de leur développement.

L'Eglise a perdu ce combat, mais l'arrière-garde ne s'est pas rendue, on le verra par exemple en découvrant - sous la plume didactique de Pierre Gillis en fin de numéro - «comment Jean-Paul II ne réhabilita pas Galilée». Cette bataille est tellement ahurissante - tant elle est étrangère, depuis des décennies, à la pratique réelle et générale du monde scientifique concerné - qu'on se demande quel enjeu elle pouvait et pourrait bien encore avoir, à part pour les promoteurs de miracles : ne tirons plus sur le corbillard, si entêtés que soient les croque-morts.

Par contre, la confrontation longtemps plus feutrée dans le domaine des sciences sociales pourrait bien se révéler plus explosive pour l'institution. On s'en apercevra tout au long du numéro, l'émergence de celles-ci - et chez plusieurs auteurs, la référence au matérialisme historique - implique un repositionnement de la foi. Pour beaucoup de croyants, elle relève désormais de la conviction privée, individuelle ou conviviale, ce qui renouvellera les relations avec les non-croyants, pensons à tels Maçons de notre n°193, par exemple. Pour d'autres, c'est un nouveau rapport à la Bible, et surtout une historicisation du rôle - social et politique en même temps que religieux - de l'Eglise catholique qui constituent désormais le noyau rationnel et critique de leur démarche. Au regard du dogmatisme séculaire de l'Eglise et de l'infaillibilité pontificale, il s'agit d'un renversement fondamental. L'espace ouvert par Vatican II (1959-1965) se révèle avoir été conquis en profondeur, et malgré une période de reflux apparent : aujourd'hui, les tentatives de restauration ne peuvent plus que susciter une opposition croissante, et même l'acquis de Vatican II fait pour certains figure de compromis centriste, minimal.

A ce propos, et à l'usage du mécréant peu au fait de la confrontation théologique en cours - sinon de la brutalité des condamnations vaticanes - l'article d'Adolfo Abascal donne un éclairage sur certaines des conceptions en présence. L'écart est tel, entre la théologie de la libération et les hussards pontificaux, que la synthèse dialectique apparaîtrait comme miraculeuse, même si l'analyse d'AA ne donne qu'une vue singulière sur une partie d'un vaste ensemble de débats.

Mais de toutes les façons, on est loin de pouvoir encore faire un usage simpliste de la formule «religion - opium du peuple». Pour qui en aurait douté, les effets idéologiques ne fonctionnent bien, au bénéfice des classes dirigeantes, que s'ils laissent un champ au consentement et à l'expression des classes dirigées, à la contradiction. Le renversement du rapport hégémonique est de l'ordre du possible : ce qui fut fait pour les libertés et la démocratie parlementaire - grâce au suffrage universel, sous la pression déterminante du mouvement ouvrier - peut apparemment aussi se produire pour les religions. Et si les retournements partiels ne sont pas suffisants, on aurait tort de croire qu'ils ne sont pas nécessaires. C'est pourquoi le combat des chrétiens progressistes est aussi celui des mécréants véritables, ceux qui ne bénissent pas le veau d'or.

## effets d'appareils et idéologie des piliers

Si notre essai ou repérage didactique en théologie avec Abascal se trouve au milieu du numéro, c'est que, comme la plupart des auteurs réunis, nous plaçons le mouvement social réel en premier. Concrètement, «le monde catholique» est l'ensemble d'acteurs que nous voulions comprendre mieux, et singulièrement, en son sein, ces «chrétiens de gauche» qui font aussi partie de l'ensemble progressiste où les *CM* situent leur projet.

Déjà ces étiquettes et leur superposition font problème : «chrétiens de gauche» surtout pour ceux qui la reçoivent, mais qui pardonneront une approximation fraternelle; «monde catholique» pour nous qui en voyons l'usage dominant, au registre de l'évidence, dans la *comedia dell'arte* politique où trois couleurs de masques - jaunes, bleus, roses - occupent la scène et recueillent les applaudissements du public. Voilà le deuxième axe de notre travail.

Dans une approche positiviste, les trois piliers de la vie sociopolitique en Belgique constituent, depuis quelques décennies, l'alpha et l'oméga de descriptions répétitives, et surtout d'une analyse normative qui juge naïf, ou anecdotique et marginal selon, tout essai et projet de constituer une personne politique en dehors de la sainte trinité. Ainsi, hier, les communistes se seraient-ils carrément trompés de pièce dans les années 40,

et les écologistes, aujourd'hui, n'ont-ils guère de chance d'échapper à la classification «d'origine catho».

Dans une analyse d'hégémonie, l'unité - pas si ancienne ni forcément stable - de la sainte trinité politique devra être constamment prise en considération et mise en question, précisément son rôle dans la domination du capital, dans l'intégration-(dés)organisation de l'opposition des salariés. La reconnaissance de l'unité elle-même, l'abondant discours sur la fermeture du champ politique apparaissent comme conditions de la reproduction du rapport des forces entre capital et travail : les disputes entre les trois compères peuvent être alors à la fois vraies et fausses, faire allusion à de vrais problèmes et donner l'illusion de s'en saisir, ou de passer outre.

C'est ainsi que certain combat laïque - qui intime de négliger ou dénoncer «la calotte» - laisse sceptique. Certes, salutaire fierté et primaire capacité d'opposition aux curés qui prétendaient quadriller les mœurs et le territoire, un anti-cléricalisme populaire historique a-t-il pu laisser quelques traces respectables. Mais aujourd'hui, l'anti-cléricalisme primaire à la mode socio-démocrate n'est plus en général qu'un jeu, d'autant plus violent que l'appétit de participation à la gestion s'est agrandi. Une sorte de substitut pseudo-théorique à un socialisme oublié depuis belle lurette, ou cantonné dans des références liturgiques ou d'image de marque électorale, «en milieu populaire» comme disent les attachés de presse.

Faut-il pour autant jouer les enfants de chœur ? On ne peut certes oublier que l'Eglise catholique de Belgique à réussi à diviser la classe ouvrière, et en général à se reconvertir en bourgeoise : appareil d'Etat d'Ancien régime, elle est devenue et restée longtemps une courroie de transmission efficace de la domination du capital, mieux même, elle fut au centre d'un système de poulies assez extraordinaire.

## quelques parcours

C'est à l'intérieur de ce système que nous conduisent les articles de première partie, dans un contexte où les institutions dominantes - celles qui gravitent autour de Caritas, les plus présentes dans le domaine des services - ont déjà pris acte

de pluralismes de fait, dans leur personnel et dans leur clientèle [1]. Et les écoles pourraient suivre *volens nolens* un jour prochain. Le «c» des institutions catholiques ou chrétiennes devient simple facteur d'image de marque («le dévouement»), avec des références doctrinales assez molles, pour ne bousculer personne et garder la part de marché, comme on a encore pu le voir récemment au congrès de la CSC, où le sujet fut promptement expédié.

Le «pilier catholique» n'a plus pour centre l'Eglise, ni un parti catholique nous explique en substance et d'abord Pierre Ansay, et tous les autres auteurs nous en donnent une implicite démonstration. S'il tient encore ensemble, c'est par une sorte d'effet de la coquille qui, pour ne pas être encore vide, reste surtout résistante par inertie, enclavement dans les autres (au demeurant guère plus pleines). Elle est susceptible d'accueillir encore certains projets, mais les conditions minimales de cohérence qu'y met PA seront reçues par beaucoup comme celles du succès d'un audacieux pari.

Dans la forme d'une mise en perspective historique, Luc Roussel nous donne ensuite à voir ce que sont devenus certains des aumôniers de mouvements, en l'occurrence ceux de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne. L'imagerie pastorale de nombre de nos lecteurs va en prendre un coup de vieux, à due proportion du coup de pied évangélique aux vieux pasteurs que décrit LR.

A l'autre pôle, nous n'avons pas voulu négliger un portrait de l'homme du pape à Namur, celui qui chante - dur purgatoire pour Brassens - quand on lui pose des questions : André Linard nous le dresse avec toute la précision voulue pour un modèle de dogmatisme. L'enjeu de la restauration entreprise prend ici une allure concrète, ce qui relève l'intérêt de la contribution suivante, due à Jean-Claude Brau. Dans le tableau analytique qu'il dresse des courants divers à l'œuvre

1. Une vaste enquête sociologique a été commanditée en 1988 par Caritas, mais ses résultats ne sont pas encore publiés. Plusieurs auteurs de ce numéro des *CM* font référence à ces travaux, qui sont l'objet de nombre de discussions depuis l'automne de 1993 (*cf. Réseaux*, périodique de la FIAS, n°14/15, décembre 1993). Les hommes du *marketing* voudraient apparemment faire du pluralisme un atout pour «le charitable». Délicat.

dans et autour de l'Eglise catholique, on retrouvera notamment ceux que «notre adieu au roi» (*CM* 192) avaient repérés en grandes manœuvres à l'été 93, avec cette fois une meilleure vue d'ensemble.

La première partie s'achève du côté de la contestation expresse du pilier : Claude Adriaenssens décrit brièvement «l'aventure de SeP», et tire d'utiles enseignements de son échec pour la gauche; André Lacroix et Joan Lismont répondent à nos questions sur SEL, le syndicat FGTB de l'enseignement libre; et enfin l'équipe bruxelloise de *Golias* donne une sorte d'autoportrait de ce «journal catho, tendre et grinçant» qui s'est rendu célèbre en explorant les sous-terrains de l'Eglise vaticane,[2] et qui montre que l'anticléricalisme peut être d'inspiration biblique.

## universelle église ?

Après la contribution que nous espérons didactique d'Abascal, nous avons reproduit un document de 1978 sur la théologie de la libération. Complémentaire du précédent, ce texte postfacé de Benoît Verhaegen nous conduit en outre hors de Belgique, précisément via l'ancienne colonie où il fut l'objet d'un exposé, en Afrique. C'est à ce propos également que nous avons interrogé Jean Doneux, afin d'essayer de cerner l'évolution d'un appareil idéologique colonial. Si la stratégie de Rome a pu être mise en phase avec la décolonisation dans les années 50-60, la tentative de restauration d'une vision européocentriste - dont témoigne le récent Synode sur l'Afrique - est peut-être plus un signe d'échec que de force.

Autre symbole Nord/Sud, la politique vaticane à propos de Jérusalem. Longtemps après Godefroid de Bouillon, la politique d'Etat concerne à la fois le monde arabe et l'Etat israëlien, alors que l'Islam et les communautés juives devraient entrer en ligne de compte pour l'œcuménisme : Nathalie Caprioli dénoue l'écheveau de ces facteurs diplomatiques jusqu'à la

2. Quitte à s'attirer des critiques, par exemple celles de Linard dans un dernier numéro de la *Revue Nouvelle*, quand des informations sont jugées inexactes ou imprécises, ce qui est sans doute un peu fatal s'agissant de secrets et de coups tordus.

toute récente reconnaissance d'Israël. Le souci des chrétiens palestiniens y a finalement pesé pour peu de choses.

De lieux saints en capitale, encore que leurs statuts n'aient guère de signification biblique, par force, Rome a acquis valeur emblématique pour l'Eglise d'Occident moderne. Bon motif pour continuer notre pélerinage par l'Italie. Domenico Jervolino nous fait un point sur «la question catholique» au pays de don Camillo, qui n'est plus ce qu'il était, et Beppone non plus.

Et enfin, pour situer l'action du pape Wojtyla dans ses ressorts historiques particuliers, nous vous proposons de passer par la Pologne, avec Patrick Michel pour guide, et de parcourir l'Europe centrale et de l'Est avec Nicolas Bárdos. Relevons avec lui combien les Eglises prennent dans cette région de dangereux paris : l'identification nations-religions, au service des néo-bourgeoisies qui se partagent l'empire, donne certes de faciles reconquêtes religieuses, mais sur des bases fossiles du XVIII[e] ou du XIX[e] siècles ! Avec le risque d'un gâchis non seulement immédiat - et avéré, en sales guerres d'un autre âge - mais encore certain pour un XXI[e] siècle aussi impréparé qu'incompris.

## le paradis terrestre

C'est sans hypocrite pudeur que nous n'avons pas encore évoqué jusqu'ici la faute originelle. Certes les questions de sexe paraissent aujourd'hui, d'un point de vue «médiatique», aussi nécessaires à l'analyse religieuse que le fait divers à l'économie politique et la photo de Charles de St.Gilles au socialisme bruxellois. Mais encore la focalisation du débat éthique sur ce domaine n'actionne-t-elle plus aujourd'hui les ressorts d'une malice somme toute fort codifiée culturellement. Elle signale plutôt une évolution sociale de fond - en matière de sexualité et de condition féminine - qui bouleverse cent cinquante ans de morale bourgeoise, et qui prend les hommes d'Eglise complètement à contre-pied. Les pasteurs-chefs se cabrent, rappellent les instructions, et les brebis n'en ont cure.

Un certain puritanisme aura pu poser question au lecteur dans la critique «chrétienne musclée» d'Abascal sur l'hédonisme, alors qu'Ansay aura, lui, indiqué l'urgente nécessité de posi-

tiver l'érotisme. Karel Dobbelaere et Denise Peeters analysent les rapports entre l'Eglise et les femmes d'un point de vue interne - à une institution que le sociologue de Leuven vient à peine de quitter (pour rejoindre l'Eglise anglicane), et où la théologienne demeure - mais très éclairant pour le profane. Avec eux, nous verrons que c'est l'autoritarisme du Vatican qui est *in fine* en question pour les catholiques. Mais n'est-ce pas tout ce qui lui reste ? Ou tout ce qu'il a jamais eu ?

**Michel Godard**

NB. Nous vous proposons cette fois des illustrations qui complètent notre propos en donnant à voir quelques effets d'une autre bataille inaugurée par Vatican II, celle de la liturgie et des habits. Font-ils encore le moine ? La question n'est pas anecdotique, on l'aura compris.
La mode 94-95 de la maison Slabbinck[3], indique la dominance désormais classique d'une simplicité de bon aloi, un peu froide parfois, la recherche d'un rapport qualité/prix très raisonnable, le souci pratique. Les femmes de la rédaction ont flanché. Mais ce n'est pas pour elles !

3. Lieven Bauwensstraat 18, 8200 St.-Andries (Brugge).

# être catholique progressiste en Belgique

## ou comment on devient ce que l'on est toujours resté

pierre ansay *

Tout être social-historique, quand il veut devant les autres et devant lui-même interpréter sa propre évolution reliée au collectif, est partagé entre trois schèmes d'explication concurrents : le destin, la vocation et le déterminisme. Le premier de ces schèmes est païen et protestant, le second catholique et le troisième positiviste et laïque.
*«Le nez de Cléopâtre : s'il eût été plus court, toute la face de la terre en aurait été changée»* précise Pascal, et Castoriadis ajoute : *«... et si l'aorte de Lénine avait tenu bon»*. Le hasard vient pervertir le jeu de ces trois notions et rencontrer cette variable individuelle, la vertu du courage, qui n'est rien d'autre que la concrétisation de la liberté traduite en actes.

## destin, vocation et déterminisme

Le **destin** est un concept d'allure païenne, voire calviniste. Au moment de notre mort, comme Hamlet, Moïse, ou Œdipe, nous

---

* L'auteur est bien connu des lecteurs des *CM*. La rédaction se félicite de leur signaler qu'il est devenu, depuis le 1er janvier 1995, président du MOC-Région de Bruxelles.

prenons brusquement conscience que nous avons joué dans un jeu où tout était «prédestiné», réglé d'avance. On s'aperçoit qu'on a joué le hallebardier, voire un rôle plus en vue dans une pièce tragique, c'est-à-dire où nous avons dû sacrifier notre petit bonheur à une cause qui nous dépasse. Dans la version structuraliste et mécaniste du marxisme, qui s'oppose à une version plus volontariste et humaniste, on rejoint cette marque du destin : nous ne sommes pas les acteurs de l'histoire, mais une pièce, un boulon dans le moteur, qui comme Althusser l'affirmait, ne saurait être que la lutte des classes.

Rien de plus étranger à la culture catholique, sauf dans sa version janséniste, que cette notion de destin. La dynamique du confessionnal et du pardon des péchés permet de repartir d'un bon pied avec le compteur de la culpabilité à zéro. Ce qui est privilégié est la réponse personnelle, la **vocation**. Nous nous sentons appelés directement par Dieu, ou médiatement par une communauté, à participer à l'établissement du royaume de Dieu. Cette vocation est plus largement ressentie chez les responsables d'institutions que chez les petites mains. Ces responsables ne manquent pas d'effectuer un «contrôle d'identité catholique» dans les moments de crise ou de la faire jouer comme une instance de régulation des conflits : «arrêtez de vous plaindre et faites des heures supplémentaires non payées, car Dieu nous appelle». Si la main invisible d'Adam Smith est un concept typiquement «destin», la main chaleureuse de la charité, même si elle se dégrade dans les bonnes œuvres maternalistes et paternalistes, est profondément catholique. Je réponds de ce que je fais. Je ne deviendrai pas immortel comme Œdipe, mais je participerai librement à l'éternité à laquelle Dieu me convie.

Le **déterminisme** est un concept scientifique dont la portée a été récemment réduite par les travaux de Stengers et Prigogyne. Ce macro-concept fonctionne particulièrement en sociologie et les catholiques progressistes n'en nient pas la pertinence. Notre origine sociale, notre sexe, notre place dans la constellation familiale, notre plus ou moins grande dotation en capitaux - linguistiques, symboliques, sociaux, mobiliers et immobiliers - interagissent pour expliquer le trajet de groupes prédéfinis par la théorie, et pour comprendre des trajectoires individuelles. Il faut savoir, *a contrario*, que les noyaux durs et réactionnaires du catholicisme tiennent les sciences humaines en horreur. Monseigneur Massaux, l'ancien recteur de

l'UCL, projetait d'en exclure l'enseignement de la psychanalyse et de la sociologie [1].

Comprendre le catholicisme pour un non-catholique nécessite de faire une lecture «sympathique» de la vocation, de prendre en compte, parfois en opposition avec sa propre culture, la sous-détermination catholique du destin et d'envisager, en symphonie avec le catholique progressiste, la prégnance des déterminismes sociologiques, notamment et surtout la prégnance du *verzuiling*, de la pilarisation à la belge qui relie, d'une manière plus problématique qu'hier, le catholicisme avec des organisations qui le mettent en façade identitaire.

## gramsci et le *zuil* catholique

On connaît la signification historique, sociologique et politique des piliers, des *zuilen*, qui organisent en Hollande comme en Belgique la vie politique, sociale et culturelle [2].
*«Chacun* [des piliers] *a historiquement représenté une idéologie et chacun a ses propres accumulations d'institutions culturelles, socio-économiques, politiques et - dans le cas du catholicisme - religieuses et éducatives* [3]. Le pilier est *«une organisation très poussée de la vie quotidienne sur la base de différences idéologiques, aboutissant à la naissance de "mondes" distincts qui concluent, soit par le biais de leurs différentes associations, soit en tant que réseaux, des transactions avec l'Etat»* [4].

1. Massaux Edouard, «Sociologie et psychologie, facultés où l'on embrouille davantage les esprits» note confidentielle concoctée par le Recteur de l'UCL et détournée par les étudiants de l'UCL en 1971, lors de l'affaire Corten, du nom de ce professeur marxiste spécialisé en histoire de l'économie, expulsé de l'UCL pour avoir proposé aux étudiants de tirer la cote d'examen au sort, avec réussite à l'appui.
2. Je m'inspire directement pour le passage qui suit, de l'excellent dossier du CRISP rédigé par Serge Govaert : «Le débat sur le verzuiling en Flandre», CRISP, *Courrier Hebdomadaire*, 1991, n°1329.
3. Val R. Lorwin in S. Govaert, *op.cit.*
4. Huyse Luc in S.Govaert, *ibid.*

La constitution du pilier catholique en Belgique peut-elle être utilement éclairée par les concepts produits par Gramsci, tels «l'hégémonie», «le bloc historique», «l'intellectuel organique» ?

«*La structure et les superstructures,* écrit Gramsci, *forment un bloc historique, c'est-à-dire que l'ensemble complexe, contradictoire et discordant des superstructures est le reflet de l'ensemble des rapports sociaux de production.*»[5] Ce bloc, dans la perspective du penseur italien, est piloté par une classe sociale déterminée : en tant que «Prince moderne», elle aspire à l'hégémonie cuirassée de coercition, c'est-à-dire à la fois, exercer la domination dans les appareils d'Etat[6] et dans le mode de production économique, et exercer la direction consentie. Réaliser l'hégémonie ou direction, c'est pratiquer une véritable réforme intellectuelle et morale destinée à créer une volonté «nationale et populaire», à déployer un nouveau «sens commun» (pour tous) et à le diffuser dans tous les pores de la société.

A cette fin, «*chaque groupe social, naissant sur le terrain originel essentiel dans le monde de la production économique, crée en même temps que lui, organiquement, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui donnent son homogénéité et la conscience de sa propre fonction, non seulement dans le domaine économique, mais aussi dans le domaine politique et social*»[7].

Ainsi définis, les intellectuels organiques ont pour tâche de réaliser l'hégémonie dans l'histoire au sein d'une totalité à la fois culturelle, sociale, économique et étatique. Le bloc historique est soudé par l'hégémonie produite par des intellectuels organiques. Les «soudures» sont réalisées par une colle idéologique-hégémonique multi-usages : soudures entre infrastruc-

5. Gramsci Antonio, *Il materialismo storico e la filozofia di B.Croce*, Einaudi, Turin, pp.39-40, cité par Portelli Hugues, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974, p.27.
6. Lire à ce sujet Althusser Louis, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat». Althusser polémique avec l'historicisme, mais peu avec Gramsci auquel il ne fait pratiquement jamais référence.
7. Gramsci Antonio, *Gli intellectuali et l'organizzazione della culture*, in *Gramsci dans le texte*, Paris, Ed. Sociales, 1975, pp.598 et suivantes.

ture économique et superstructures idéologique et politique, entre société civile et société politique, entre le comprendre des Intellectuels et le «sentir» du Peuple fait du «bon sens» et du folklore.

L'originalité propre de Gramsci est de mettre l'accent sur la nécessaire transformation des rapports sociaux au sein de la société civile, transformation profonde qui devrait comprendre une dimension éthique, une dimension nationale et une dimension populaire. *In fine*, la réalisation de l'hégémonie correspond au processus de formation de la démocratie réelle. Une classe sociale renonce à ses intérêts corporatistes pour devenir porteuse des intérêts universels. Elle réalise un consensus actif, qui s'inscrit au plus profond des mentalités, quand des manières de voir se mettent à éduquer des manières de faire.

Reprenons dès lors la question et précisons-la : le pilier catholique peut-il être assimilé à la triade bloc historique - hégémonie - intellectuel organique ?

Incontestablement, le pilier catholique constitue pour le moins un agrégat, dont la permanence est plutôt faite de liaisons souples et gélatineuses que de la dureté de la roche qui ferait bloc.
Le pilier agrège des *«standen»*, des «ordres» avec la signification déterminée par ce concept dans la France pré-révolutionnaire : le Tiers-état, l'Aristocratie et l'Eglise constituent des ordres et non des classes, du moins au regard de la définition précise, historique et théorique, qu'en donne le marxisme.

L'agrégat catholique secrète une culture trans-historique qui correspond au noyau référentiel chrétien-catholique et à des arrangements idéologiques et organisationnels. La culture trans-historique est à la fois superficielle et déclinante par ses rites, et profonde et persistante par ses manières de vivre. En dessous, il y a les savoir-faire, les savoir-vivre, les savoir-vivre-avec, et un *kit* de réponses philosophiques contenues dans l'Evangile, la Bible et le formidable réservoir historique fait d'architecture, de peinture, de philosophie chrétienne, de saints et de martyrs, laïques et religieux. Au-dessus, il y a la mise en place de cette multiplicité d'appareils organisationnels de toutes sortes qui produisent des services, des idées et du

sens : écoles, hôpitaux, mutuelles. Seule la catholique Irlande, qui contrôle plusieurs fédérations sportives et institutions culturelles, a fait mieux dans le genre «totalité catholique».

Comme on le voit, il n'y a pas une culture catholique «en soi». A l'intérieur, il y a le noyau référentiel, un binôme dont le prêtre et la tradition constituent les deux pôles. Au milieu et en périphérie, une constellation d'attitudes et de satellites, au goût du jour ou plus traditionnels et souvent très antagonistes : le commun entre un militant de l'*Opus Dei* et celui de la JOC est d'ordre anthropologique. Il est constitué par des manières de vivre et de faire au quotidien. Il appartient à ce que, d'un certain point de vue, on pourrait appeler le stade pré-politique, la quotidienneté des gestes, mais aussi le résidu du sacré, auquel le chrétien fait une place : respect des faibles, des vieux et des enfants, souci du prochain, compassion au malheur, sens du mystère de la vie et de son secret, ouverture à la transcendance, à l'inconditionné.

Si l'Eglise a pu jouer un rôle d'intellectuel organique sous l'Ancien Régime, et survivre en se transformant au XIX[e] siècle en centre d'un pilier - catholique - de l'hégémonie bourgeoise, elle s'est avérée ensuite incapable de présenter une synthèse dynamique, à la fois idéologique et politique, des contradictions générales propres à la modernité - comme Travail/Capital, Science/Foi - et spécifiques à la Belgique : Wallons/Flamands, Eglise/Etat. Elle a dû encaisser une succession de crises hégémoniques : question ouvrière au XIX[e] siècle, question royale, question scolaire, question sociale et grèves de 60, question de Leuven-Louvain, questions d'éthique sexuelle.

La non-réponse explicite aux questions constitue ce que j'appelle une crise du compromis institutionnalisé, une défaillance de l'arbitrage. Ainsi le pilier catholique a-t-il participé activement à des pactes à la belge mais sans en avoir le *leadership* : accords de Loppem pour le suffrage universel des hommes, mise en place de la sécurité sociale suite aux accords signés durant la résistance entre patronat et syndicats. L'histoire jugera sans doute de ce point de vue le pacte scolaire et le pacte culturel comme autant de compromis défensifs.

Les intellectuels qui œuvrent dans le pilier catholique ne sont pas des intellectuels organiques gramsciens, serait-ce d'abord parce qu'il y a trois piliers pour organiser l'hégémonie du

capital financier. Les liens organiques entre la hiérarchie catholique, le parti catholique et les diverses organisations des *«standen»* ont à peu près autant de cohérence idéologique que feu le parti marxiste-léniniste constitué par les fils des leaders du FDF.
L'intellectuel catholique est écartelé entre Malines, capitale religieuse, et Bruxelles laïque; il est relié à Louvain, rivale idéologique de la non-capitale intellectuelle bruxelloise. Comme ses collègues athées et laïques, l'intellectuel catholique wallon et bruxellois est soumis aux faiseurs de Paris : c'est là qu'opèrent les médias qui comptent vraiment, c'est là que se forment les goûts et se lancent les modes; c'est là que se concentrent les maisons d'édition et les entreprises de diffusion qui organisent la prééminence de la civilisation française sur les cultures «à la belge», wallonne, flamande ou bruxelloise.

Toute tentative idéologique hardie qui voudrait contribuer à la construction d'une hégémonie démocratique comportant un volet éthique, national et populaire est crossée par Rome et par ses fidéi-commis à la sauce Léonard : récemment, le chanoine De Locht (question éthique liée à la parenté responsable) et les animateurs du séminaire ouvrier de Jumet (question populaire), et comme figure plus historique, liée à la question nationale-populaire, l'abbé Daens, si bien illustré par le superbe film de Coninx.

## l'abbé pottier, un daens wallon ?

L'abbé Pottier, animateur de la fameuse école de Liège dans les années 1890 et fondateur de l'Union démocratique chrétienne, vaut le détour[8]. Il est un des fondateurs intellectuels de la démocratie chrétienne, caractérisée ici en tant qu'évolution d'une fraction du bloc bourgeois, la catholique, face à la question ouvrière.

8. Pour le lecteur curieux, je renvoie aux ouvrages suivants :

- Jadoulle Jean-Louis, «La question sociale, une question religieuse avant tout», in *Le monde catholique et la question sociale (1891-1950)*, sous la direction de F. Rosart et G. Zelis, Bruxelles, EVO; et
- Jadoulle Jean-Louis, «De Pottier à Cardijn, un siècle de démocratie chrétienne», in *La Revue Nouvelle*, janvier 1989, pp.106-111.

Rappelons pour comparaison le moment gramscien de la catharsis : *«On peut*, écrit Gramsci, *employer le terme de "catharsis" pour indiquer le passage du moment purement économique (ou égoïste passionnel) au moment éthique politique, c.-à-d. à l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes. Cela signifie aussi le passage "de l'objectif au subjectif" ou de la nécessité à la liberté»*[9].

Pottier et la démocratie chrétienne effectuent plutôt un passage du stade paternaliste (la charité des dames d'œuvre) à un stade de représentation ouvrière au sein du parti catholique, en refusant la voie corporatiste (et bientôt fascisante : l'organisation d'une concertation permanente des patrons et des ouvriers au sein d'une branche). Les démocrates-chrétiens bénéficieront ainsi, à l'aube du XX[e] siècle de la possibilité de faire élire leurs propres candidats sur les listes électorales catholiques.

Dans son œuvre théorique, Pottier caractérise, en amont de la question ouvrière, le capitalisme comme un fait de structure et propose, en aval, des revendications proches de celles du POB : *«l'octroi d'un salaire correspondant aux exigences de la justice, la pratique de l'actionnariat du travail, la généralisation de la pratique des contrats collectifs, le développement des coopératives, la constitution des syndicats»* [10]. Sa divergence notable avec le socialisme d'inspiration marxiste a trait aux causes culturelles de la misère ouvrière, liées pour lui à l'incroyance, à la réforme protestante et au siècle des Lumières : *«voilà donc la vraie cause originelle de la crise sociale : c'est l'abandon de Dieu, l'abandon de l'esprit chrétien, l'abandon social de notre Seigneur Jésus Christ»* [11]. Les positions progressistes de Pottier lui attireront rapidement des ennuis de la part de sa hiérarchie. Interdit d'activité sociale et politique, sur l'intervention du pape Léon XIII, il sera exilé et promu à Rome où il achèvera sa carrière comme professeur de sciences sociales au collège Léonin.

9. Gramsci Antonio, *Il materialismo storico...* p.40, *op.cit.*

10. Jadoulle Jean-Louis, «La question sociale...», *op.cit.* p.57.

11. Doutreloux V.J., in Jadoulle, *ibid.*

## retour sur le pilier catholique

Le dynamisme pragmatique du catholicisme belge s'exprime en des formes organisationnelles très diversifiées, qui rencontrent et configurent à leur manière les demandes sociales et individuelles qui transmutent la souffrance en agir associatif-ecclésial. Mouvements d'âge, de jeunesse et de troisième âge, mouvements ventilés selon le sexe, JOC ou JOCF, mouvements organisés en fonction de groupes sociaux : Jeunesse ouvrière chrétienne, Fédération du patronat chrétien, Action catholique des indépendants, mouvements organisés selon des spécifications plus précises, comme la Pastorale universitaire, celle des forains, celle des artistes, l'aide aux mourants, les aumôniers de prison, les homosexuels catholiques, etc.

Certaines formes organisationnelles et associatives sont directement contrôlées par la hiérarchie de l'Eglise et d'autres reliées à la hiérarchie par la présence structurelle et statutaire de l'aumônier. Il serait vain de chercher là une idéologie pragmatique unifiant au-delà des fractures provoquées par les crises successives de l'hégémonie. Mon hypothèse est que le pilier catholique tient encore parce que ses composantes offrent un menu extraordinairement diversifié d'engagement pour la vie sociale dans tous ses paliers au sens où l'entend Claude Javeau [12] : palier de la *société*, où se transmet l'Histoire dans notre petite histoire; palier de la *socialité*, déterminée par les interactions entre les rapports sociaux (interactions entre groupes sociaux dominants et dominés) et les relations sociales qui constituent l'ordinaire de la vie quotidienne; palier enfin de la *sociabilité*, forme ludique de la société. Croisons ce gradient de la profondeur sociale qui court du superficiel au plus intime avec un gradient gauche-droite, un gradient féminin-mixte-masculin, un gradient jeune-vieux, un gradient manuel-intellectuel, ville-campagne, informel-institué. Nous pouvons dès lors comprendre comment la trajectoire biographique du catholique croise sans cesse des offres qui tiennent la route et qui tracent à l'avance des sillons pour flécher l'itinéraire de vie. La demande de sens est rencontrée par une offre plurielle. Le

12. Javeau Claude, «Société, socialité et sociabilité dans les banlieues», in *Figures de la Ville*, Paris, Aubier, 1985. Je renvoie aussi le lecteur à mon dernier ouvrage : *Le capitalisme dans la vie quotidienne*, Bruxelles, EVO, 1994, pp.233 et suivantes.

pilier tient encore parce que chaque personne, dans son monde vécu, est connectée par plus d'une affiliation et les membres de sa famille de même. La colle n'est pas institutionnelle, mais existentielle : bon nombre de responsables syndicaux CSC sont des anti-calotins féroces, mais leurs épouses militent à Vie féminine et le fiston va au patro chaque semaine. L'énorme bassin d'emplois offre en outre, pour la catégorie des cadres moyens, des espérances tangibles d'amélioration de la position sociale et des rémunérations symboliques non négligeables.

## crise du pilier : cinq mobilités et cinq mouvements

Le pilier catholique n'échappe pas à la crise et sera partie prenante de ce que le philosophe Charles Taylor nomme le malaise de la modernité[13]. Ce malaise, c'est d'abord cinq mobilités qui accroissent l'émancipation individuelle hors des réseaux d'allégeance et d'enracinement. Mobilité géographique des individus qui déménagent plus souvent, mobilité de ceux qui grimpent et/ou qui chutent, mobilité matrimoniale de ceux qui divorcent pour un non et reconvolent par un oui, mobilité politique liée à des choix politiques versatiles, mobilité physique accrue, effrénée, imposée par l'hétéro-mobile[14], le TGV ou l'avion.

Appliquant le diagnostic de l'extension de la logique du marché à l'UCL, le philosophe Philippe Van Parijs constate *«qu'une université comme la nôtre peut au moins compter sur un stock fiable de familles belges francophones catholiques assurant un recrutement adéquat tant de sa clientèle étudiante que de son corps enseignant»*.
Poursuivant son analyse, il ajoute que *«l'université qui veut survivre et prospérer n'a guère d'autre option que de tenter de satisfaire toujours mieux et au moindre coût, à la fois la demande pour les services qu'elle est susceptible d'offrir et les exigences de ceux qui détiennent les compétences et les*

13. Taylor Charles, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, et Van Parijs Philippe, «Ethique et université en crise», *Bulletin du corps académique de l'UCL*, Louvain-la-Neuve, 1994.

14. *Le capitalisme..., op.cit.*, pp.274 et suivantes.

*qualités qui lui sont les plus nécessaires pour répondre adéquatement à cette demande»* [15].

Le diagnostic du philosophe indique ce premier mouvement que j'appellerai la **désocialisation marchande**. Les anciens adhérents philosophiques se comportent davantage comme des clients s'adressant indifféremment à des institutions de n'importe quel pilier, en fonction de critères de qualité, de fiabilité, de prix ou de proximité. Le temps est révolu où le père de famille s'imposait vingt minutes de trajet pour conduire sa fille à la Vierge Fidèle alors qu'une bonne école «du diable» se trouvait dans la rue voisine.

Le second mouvement est celui de la **sécularisation**. Mouvement de longue durée, déjà entamé avec Galilée, il semble irréversible. Des solutions technologiques efficaces sont apportées à des problèmes dont le monopole de traitement appartenait antérieurement à la dévotion ou à l'argumentation théologique. Certes, pour le croyant sincère, une démarche de foi peut l'aider à se positionner dans une situation dramatique, mais il reste que le développement techno-scientifique a arraché à l'acte religieux des prérogatives qui le rendent, par contraste et selon un crédo positiviste, peu sérieux. Monsieur Météo, pour l'exemple, concurrence efficacement les «processions des Rogations» qui cheminaient dans les champs au printemps afin d'obtenir de bonnes conditions climatiques et des récoltes abondantes.
Ce vieux fond polythéiste-catholique, avec son cortège de saints pour tous les maux et toutes les circonstances, est battu en brèche par les boules de cristal. Les catholiques progressistes ont prêté une oreille attentive aux recherches historiques et sociologiques, souvent d'origine marxiste, qui reliaient par exemple les apparitions de la Vierge - à tel moment, dans tel endroit - au contexte de luttes sociales aiguës (Lourdes 1858, Fatima 1917), par rapport à quoi elles pouvaient constituer un dérivatif efficace.

Le troisième mouvement est celui de la **laïcisation**, reliée à des questions éthiques comme le mariage des prêtres, et à la problématique globale de la «crise des vocations». Des laïques prennent en main des secteurs réservés, protégés, là

15. Van Parijs Philippe, *op cit.*

où les prêtres conservaient jalousement le monopole de la gestion du sacré : assistance aux mourants, visites dans les hôpitaux, administration de certains sacrements. Ce qui est en jeu est d'un double point de vue le statut du prêtre. La crise pourrait, d'une part, faire signe vers la redistribution démocratique de la prise de parole et de la gestion du rite, y compris comme sas institutionnel entre le monde d'en bas et le monde d'en haut. Ce qui modifierait radicalement la structure hiérarchique non-démocratique de l'Eglise. D'autre part, le statut du prêtre pourrait dériver vers celui du pasteur protestant, avec la possibilité du mariage à la clé : le prêtre sert et ne dirige plus.

Le quatrième mouvement est celui de la **déritualisation**. Les athées peuvent difficilement comprendre que les ennemis les plus résolus et les plus dangereux du centralisme théocratique à la Jean Paul II travaillent à l'intérieur du troupeau. La messe catholique et les autres offices connaissent une baisse de fréquentation vertigineuse. Des signes ne trompent pas. Le film «La vie est un long fleuve tranquille» renvoie, avec sa satire criante de vérité, à la haine viscérale que bon nombre de chrétiens de gauche portent aux dentelles, à l'encens et à tous ces flons-flons censés, dans une perspective anti-protestante, manifester la présence glorieuse de Dieu ici très bas. Aux dernières assises du MOC à Floreffe, l'église abbatiale était occupée par des stands de la mutualité chrétienne, pendant que la messe de partage était célébrée dans une ambiance bonne enfant et festive dans le préau contigu.

Le cinquième mouvement est celui de la **désocialisation machinisante**. Ni le catholicisme, ni le socialisme n'échappent à l'impact - ravageur pour leur cohésion - hyperindividualisant et tribalisant provoqué par l'irruption massive des divers systèmes technologiques peuplant la maisonnée [16]. Notre vie quotidienne se peuple de machines d'un nouveau genre, où l'on passe des systèmes télépassifs à des systèmes téléactifs. La solution des problèmes de vie ne devrait plus nécessiter le secours et l'insertion de groupes institués synthétisant des griefs ou confectionnant des programmes. On passe de la société des «ismes» (marxisme, socialisme, christianisme) à l'individualisation des «iques» (domotique, électronique, robo-

16. J'ai développé l'analyse de ce mouvement dans mon livre précité (pp.205 et suivantes).

tique). Certes, ce n'est pas là la maison *cocoon* prévue par des futurologues un peu courts mais plutôt la maison entreprise, avec abolition des limites : privé/public, jour/nuit, semaine/dimanche. On passe du régime de la prière du Seigneur au fait d'acquitter sa dette infinie au seigneur du jour. Ce régime est aussi celui de la crise des grands systèmes d'enfermement et de rassemblement : l'église, l'école, l'hôpital, le grand parti, la grande usine, qui fonctionnaient au règlement et à la surveillance. On glisse vers une systématisation plus souple qui allie la déréglementation et le contrôle [17]. Les catholiques n'ont pas encore effectué ensemble ce constat que les derniers développements du capitalisme s'avèrent de plus en plus incompatibles avec les derniers bastions de l'éthique et de la croyance chrétiennes, toutes obédiences confondues. Les plus mous des catholiques se replient sur ce que j'ai appelé un «protestantisme de défaite» et acceptent l'esprit du temps comme une fatalité temporaire.

## persistance du pilier : causes objectives et raisons profondes

Est-ce que le concept de *zuil* catholique conserve encore une signification empirique dans un Etat fédéral où la solidarité instituée par la sécurité sociale est battue en brèche par le parti catholique «flamand» qui veut par ailleurs se déconfessionnaliser ? On retrouve par ailleurs des catholiques au FDF, dans les mouvements wallons, au PRL, dans Ecolo et peut-être encore au PSC. L'aile gauche du PSC entretient des relations privilégiées avec le MOC, même si la démocratie chrétienne est interdite d'expression publique depuis la dissolution des familles («cachez ce saint que je ne saurais voir»). Je pense que ni le PSC, ni la structure hiérarchique de l'Eglise ne permettent d'expliquer cette persistance du pilier.

La première réponse expliquant cette persistance est à chercher à l'extérieur. Je peux témoigner personnellement de l'extraordinaire vitalité de «l'anti» dans la vie quotidienne : anti-christianisme ? anti-cléricalisme ? anti-catholicisme ? Nous

17. Pour le développement de cette thèse en milieu de travail, lire : Carton Albert, «La flexibilité, une revendication patronale», in *Contradictions*, n°52/53, 1989.

avons l'impression d'être nés marqués, d'exhiber, inscrit sur le front, un stigmate qui nous désigne comme des cibles toutes faites pour la raillerie, la moquerie. En tant que chrétiens progressistes, nous sommes exclus ou tenus à l'écart de nombreux possibles culturels, politiques et sociaux pour la seule raison «qu'on est de l'autre bord». Cette intolérance n'est que la contre-partie de l'intolérance catholique vis-à-vis des mécréants, plus sournoise et dissimulée onctueusement. L'effet pervers de «l'à-bas-la-callotisme» constant serait dès lors peut être de coopérer de l'extérieur à maintenir une cohésion qui s'appuie encore sur un déterminisme culturel vacillant. On reste ensemble parce qu'on y est obligé par un moqueur commun.

La seconde réponse a trait à l'échec du rassemblement des progressistes dans les années 70. La réussite de cette initiative aurait pu signifier l'éclatement du bloc catholique et la constitution bigarrée d'un énorme bloc social-démocrate. Les logiques propres à chaque *stand* dans leurs traditions historiques et dans leurs enjeux, institutionnel et personnel, ont œuvré efficacement pour empêcher pareil regroupement.

La troisième réponse est liée aux formidables intérêts institutionnels, politiques, financiers, qui relient les dirigeants des cliniques, hôpitaux, crèches, écoles, universités et grandes écoles. La cohésion du pilier est à la Belgique ce qu'est le PS à Liège, une gigantesque multi-provinciale qui contrôle des secteurs entiers de la société civile au sein de pratiques et de processus pourtant plus laïcisés et sécularisés. Le catholicisme s'avère pour les plus cyniques une défroque identitaire commode et peu coûteuse, qui colle encore aisément à des résidus culturels profonds. L'école libre, les hôpitaux libres, accueillent à la fois des suggestions innovantes, formulées par le secteur non marchand, et les impératifs de compétitivité de la libre-entreprise.

D'autres raisons, appartenant à la culture profonde, expliquent aussi cette persistance. La culture du pardon, si profondément catholique et opposée en cela à la prédestination, même si le psychothérapeute supplante le confesseur, donne ce plaisir d'être ensemble, cette chaleur conviviale de surface qui fascine bon nombre de gens de l'autre bord. Ce trait culturel génère l'aptitude au compromis, parce que le pardon est piloté par une triple injonction de l'amour : proscrire les manifesta-

tions de haine, inhiber les forces centrifuges et aimer les plus petits. Dérive de ce trait central l'incapacité de vider le troupeau des brebis galeuses, sauf quand la cohésion du groupe est menacée par des stigmates trop voyants qui remettent en question le vernis identitaire : c'est bien d'être pluraliste, mais il vaut mieux que ça ne se sache pas trop à l'extérieur.

A ce «sidaïsme» culturel masqué - on accepte tout en cachette et le contraire - correspondent les pratiques authentiques positives liées au pardon. Le succès du concept d'éducation permanente dans les milieux progressistes catholiques correspond à cette disposition culturelle profonde qui consiste à donner, voire à procurer les conditions d'une deuxième chance à celui qui a raté et/ou péché. La culture de la communion catholique insiste sur la dimension ecclésiale, sur la communauté. Nous ne sommes vraiment catholiques qu'ensemble : la communion des saints a engendré cette doctrine de la coresponsabilité dans le bien comme dans le mal. Ce trait culturel pourrait expliquer la prodigieuse vigueur des associations catholiques, qu'elles soient caritatives ou plus authentiquement associatives.

La culture du pardon est liée à la culture du péché et à la problématisation anxieuse de l'exhubérance sexuelle. La prégnance est telle qu'un *feeling* curieux et observateur permettra de deviner le catho dans l'espace public : regard fuyant, sourire constant, onctuosité et miel dans la voix, avec syllabes détachées, prononcement du «e» muet et déplacement de l'accent tonique vers la dernière syllabe, dos courbé et tête penchée sur le côté, raideur comportementale, tortillement des mains, utilisation fréquente de la circonvolution, mysoginie concrète non accompagnée de machisme, virtuosité de l'implicite et des stratégies obliques.

Ce trait culturel, et il n'est pas nécessaire d'avoir médité les critiques parfois stupides de Nietzsche à ce sujet, est fortement lié à la prédominance de la réaction sur l'action. J'ai souvent pensé que le catholicisme n'a jamais vraiment digéré la modernité urbaine. Y subsiste la nostalgie de la *gemeinschaft*, de la communauté chaude, autoritaire mais solidaire. Cette dominante de l'enracinement obéissant est contrebattue par le binôme socialisme-capitalisme, plus urbain, théâtral, agressif et transgressif. L'athéisme prédispose à l'action, le catholicisme à la réaction. Cette tendance à réagir plutôt qu'à

agir est accentuée dans la caste politique francophone où le PSC constitue depuis longtemps la minorité de la majorité. Il faut s'adapter aux foucades du partenaire majoritaire et avaler sa cravate jusqu'à la revanche du prochain coup tordu.

Un autre trait culturel, et non des moindres, est le peu de goût de l'*habitus* catholique pour les procédures formelles de la démocratie. Faut-il rappeler que la hiérarchie catholique est non élue et non déboulonable par une base qui ne vote pas. Le centralisme peu démocratique déteint sur la structure organisationelle de la CSC où les caisses de grève et les services juridiques d'études sont, à la différence des grandes baronnies des syndicats FGTB, beaucoup plus centralisés. Le catholique sincère confond par ailleurs démocratie et convivialité : écouter l'Autre avec bienveillance, ce n'est pas comprendre les conditions structurelles de sa misère, ni prendre les décisions pratiques qui pourraient changer ses positions. L'agir démocratique comporte des combats très rudes qui n'ont rien à voir avec «comprendre l'Autre et l'aimer». On s'aime ensemble sans trop se toucher, mais insister sur le côté formel du processus démocratique irrite. C'est faire manque de confiance et montrer peu de foi et d'espérance que d'invoquer les statuts. Les syndicalistes de la CSC se sont depuis longtemps détachés de cette habitude culturelle par trop mièvre, mais dans la culture catholique, demander quelles sont les règles du jeu est une faute de goût et doit ressembler à un manque d'amour et de confiance. A la vocation, à la culture de «l'être appelé», correspond la disposition profonde de la bonne volonté qui cède et s'ouvre à l'appel. Les malentendus entre socialistes et chrétiens de gauche viennent en partie de là : pour le chrétien, l'essentiel gît dans les réponses individuelles et les structures suivent et doivent se plier. Pour le socialiste, la structure formelle est primordiale et le cœur qu'on y met doit se conformer à la règle. Nouvelle version de l'antagonisme entre le mécanique et le volontaire.

Ces traits culturels-là configurent un air de famille. Les catholiques se sentent entre eux et les autres le leur font bien sentir.

## associations et persistance du pilier

Le catholique est «appelé» : l'association est le doublon concret et la traduction de cet appel. En amont de l'association,

il y a une certitude indéracinable. En aval, il y a un dogme indiscutable et un président indéboulonable. Vouloir discuter de dogmes, c'est trahir. On en vient à confondre la cohésion du petit groupe replié avec la définition dogmatique de l'intérêt général. La culture démocratique, par contre, va comme un gant aux cadres moyens critiquant les caciques. Après tout, et c'est le philosophe Claude Lefort qui l'affirme, la démocratie se caractérise par le vide du lieu du pouvoir, à occuper successivement par des personnes à qui il est interdit de l'incarner et qui peuvent être déboulonnées par des petits malins «ambitieux-démocrates» et selon des procédures formelles.

Le maintien du pilier conserve certes un intérêt stratégique pour ceux qui sont juchés à son sommet. Ce que le citoyen moyen connaît, c'est «sa mutuelle», «son syndicat», l'école des enfants, les assurances populaires (LAP), ou la section locale de «Vie montante», ou des Equipes populaires. A la périphérie, il y a les consommateurs, les affiliés et les associations de première ligne, les sections locales des mouvements. Au centre, il y a les conciliabules de Poupehan, des colloques singuliers où le cardinal et le roi peuvent jouer leur rôle. Au milieu, le fait associatif beaucoup moins drillé, encadré et piloté qu'une fiction diabolisante et fantastique pourrait le faire croire. Le MOC est un *overkoepelend orgaan* où des progressistes issus de Vie féminine, de la JOC, des Mutualités chrétiennes, de l'Interprofessionnelle de la CSC et des Equipes populaires se rencontrent, tendent de coordonner leurs pratiques et d'en mener de spécifiques ensemble. Mais peut-il constituer un mouvement social - au sens où Alain Touraine définit ce concept - en restant abrité à l'intérieur du pilier ? Cela semble improbable.

L'identité catholique au sein du MOC est si faible qu'elle apparaît empruntée. La cohésion d'un programme commun est battue en brèche par le triomphe des corporatismes et des intérêts sectoriels. On recherche toujours, sans le vouloir vraiment, un ennemi commun, localisable, nommable, atteignable. Mais en comparaison avec le pilier socialiste, le MOC a réussi à faire dialoguer, sans trop de conflits, permanents syndicaux et animateurs associatifs.

## nous deviendrons ce que nous sommes toujours restés

Pour la fraction progressiste du pilier dont je fais partie, trois avenirs sont possibles.

La première voie qui s'est avérée non significative, consistait à tenter de construire une expression politique séparée hors du PSC. L'espérance avortée de SeP permet de tirer et de rappeler un certain nombre de leçons. Ce qui reste du pilier a encore assez de vigueur pour résister à une OPA électorale sur sa gauche. Par contre, le pilier ne peut s'opposer à des trajectoires individuelles qui créent un autre parti à côté, sur des thématiques non rivales. C'est le cas pour Ecolo dont les cadres et les élites dirigeantes sont constituées pour une bonne part par des militants issus du sérail du MOC et d'autres *standen* du pilier.

La seconde voie, à laquelle j'adhère, consiste à mobiliser autour de projets concrets des chrétiens de gauche non alignés, des militants du MOC et des membres de la démocratie chrétienne (nouvelle appellation pour la gauche du PSC dont les hautes qualités méritent mieux que celà).

L'expérience municipale de Schaerbeek, où une convergence entre le MOC et le député PSC, Denis Grimberghs, a contribué significativement à cette révolution copernicienne locale - on passe de l'extrême droite au centre gauche avec beaucoup d'espoir - est un signe du temps adressé par des gens. Une convergence PS-PSC-FDF-Ecolo a aidé l'actuel bourgmestre à virer sa cuti «nolsiste» et l'énorme potentiel associatif schaerbeekois - plus de deux cents associations actives sur le terrain - se mobilise pour donner un futur crédible à cette poche de la désespérance.

## une nouvelle réformation de la catholicité : pour un luther collectif progressiste

La troisième voie est plus ambitieuse, et comme la taupe, creuse son chemin en dessous du pilier.

Le temps exige, à partir de ces angoissants dilemmes, un

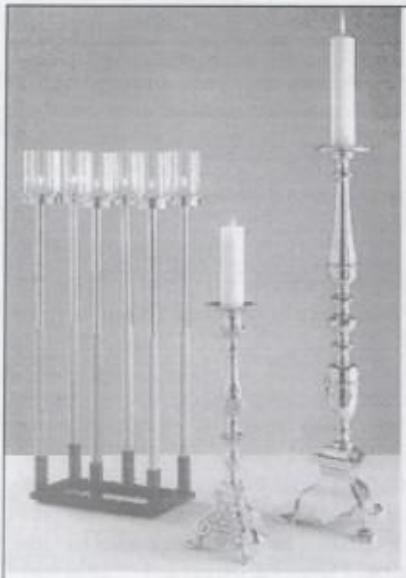
réajustement radical des composantes idéologiques. Ce n'est pas encore demain que les catholiques belges accepteront lucidement que leur vocation n'est pas un destin.
Les plus courageux et les plus lucides d'entre eux entrevoient la nécesité de construire progressivement un Luther collectif progressiste. Trois tâches doivent, à mon avis, être poursuivies.

La première consiste à développer la culture démocratique au sein de l'institution catholique et à modifier radicalement le statut et la fonction de la prêtrise.

La seconde tâche a trait à la réinstauration d'une dialectique entre la démarche de la foi, la lecture de la Bible et l'ouverture à un monde postmoderne. Une identité fière et évolutive à reconstruire refusera radicalement l'égoïsme compétitif du néo-capitalisme. Réinventer les solidarités courtes, négocier les solidarités longues et opposer un refus radical aux extensions du marché capitaliste nécessitera l'invention d'un nouveau pluralisme à construire entre athées, agnostiques, protestants et catholiques. Une spiritualité vivante, ce qui correspond pour nos camarades athées à «ne pas perdre son âme», peut s'avérer subversive. Un choral de Bach, période de Leipzig, à écouter en stoppant le temps comprimé et précoce du capitalisme quotidien, peut aider à résister aux impositions barbares de nos cultures serviles.

La troisième tâche a trait à la sexualité. Le catholique doit positiver l'érotisme même si l'amour chrétien insiste à juste titre sur la responsabilité. Les questions éthiques liées à l'exercice de la sexualité doivent être constamment connectées avec une approche libérale des conduites individuelles.

Le troupeau sera-t-il sauvé par ses brebis galeuses et ses moutons noirs ?
Ou plutôt, faut-il sauver le troupeau ?









# aumôniers de mouvement : agents d'un temporalisme social ?

luc roussel

> *«Finalement, c'est de nous prêtres que dépend le salut de l'ouvrier. Pourvu que nous tenions, le monde ouvrier sera sauvé. Prenons conscience de notre immense responsabilité.»*
> Mgr A. Ancel, aux journées Jocisme et clergé, Congrès jubilaire de la JOC, 1925-1950, Bruxelles, 1951, p.20.

Pourquoi les grands mouvements d'action sociale catholiques - syndicat, mutualité, organisations d'éducation permanente et de jeunesse - comprennent-ils en leur sein des aumôniers ? Ces prêtres d'un genre particulier qui font partie de droit de toutes les instances dirigeantes, ont le contact avec les militants et les affiliés, disent et célèbrent le sens chrétien de l'action menée... Impossible de comprendre sans faire un détour par l'histoire et sans passer par l'expérience qui est la mienne, en l'occurence à la JOC.

En 1864, le pape Pie IX publie un *Syllabus* ou «recueil renfermant les principales erreurs de notre temps». De ce catalogue de propositions à dénonçer des erreurs, la plus célèbre, la plus percutante, est sans conteste la quatre-vingtième et dernière : *«le Pontife romain peut et doit se réconcilier et composer avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation moderne»*. Pie IX juge ainsi en une proposition cette

civilisation dite moderne et ses menées perfides contre l'Eglise catholique. C'est la base de ce qu'on a appelé «catholicisme intransigeant», soit une condamnation en bloc de la Révolution française et du libéralisme comme subversifs et sacrilèges.

## un catholicisme de mouvement

Dans l'encyclique *Rerum Novarum* publiée en 1891, le pape Léon XIII, successeur de Pie IX, fait pour la première fois dans un document de grande ampleur, le point sur la «question sociale». Ce faisant le pape ne répudie pas le catholicisme intransigeant, il l'étend au contraire aux questions sociales. Cette nouvelle façon de concevoir l'intransigeance se veut conquérante, soucieuse d'un catholicisme «intégral» désireux de restituer à Dieu son «règne». En matière d'engagement temporel, un temporalisme social succède ainsi à celui, démodé, d'une souveraineté politique (incarnée avant 1870 par les Etats Pontificaux). Au lieu d'un territoire pontifical, un mouvement catholique.
Ce faisant, le pape ouvre à la jeunesse catholique un champ d'action illimité : un laïcat dûment mandaté se chargera de faire ce que la hiérarchie ne peut faire, d'aller là où le clergé ne peut aller [1].

Dans le texte de l'encyclique figure la petite incise permettant la création de syndicats *«composés des seuls ouvriers»*, alors que la préférence va à la constitution de syndicats «mixtes» composés d'ouvriers et de patrons. C'est par cette brèche que s'infiltrera et grandira le mouvement syndical chrétien. Il ne faut pas oublier toutefois que ce dernier, par la lutte contre l'insupportable condition faite aux ouvriers, vise à inaugurer l'ordre futur des choses, la nouvelle société chrétienne succédant à *«l'ordre subverti* [sous-entendu par le libéralisme, puis par le socialisme] *de la société qui ne se rend pas à l'appel du pontife romain»*.
Reflétant l'attitude générale des catholiques du temps, l'encyclique offre un tableau saisissant des conséquences de la révolution industrielle, mais renvoie à des causes d'ordre moral

1. On trouvera d'amples développements de ces questions dans l'excellent livre de Poulat E., *Eglise contre bourgeoisie, Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman, 1977.

plutôt qu'à une analyse économique. La critique du socialisme ne fait pas référence à la situation réelle de la fin du XIX[e] siècle, mais exprime la nostalgie d'un ordre social chrétien fondé sur une reconstruction imaginaire du Moyen-Age. En cela aussi, le texte fait preuve de la stratégie de reconquête qui lui est sous-jacente.

## démocratie chrétienne

Pour comprendre la suite, un autre détour s'impose, par la démocratie chrétienne. Car l'histoire de la démocratie chrétienne s'est bâtie longtemps sur un malentendu. Les fondateurs de celle-ci n'étaient pas des démocrates. L'idéal social qu'ils entendaient réaliser était tout le contraire de celui de la Révolution française. Loin de renvoyer au libéralisme, il est l'expression d'une fibre populiste et d'une tactique : restaurer via le peuple et non plus via l'Etat - devenu libéral - un mode d'influence de l'Eglise sur la société [2]. Les avanies que subit le prêtre d'Alost, Adolf Daens, prouvent *a contrario* que telle était bien l'intention. Jugeant inacceptable que les intérêts des travailleurs soient bafoués par les leaders du Parti catholique, dirigé de plus à Alost par Charles Woeste, Daens crée un parti indépendant - le *Christelijke Volkspartij* - qui se présente aux premières élections à suffrage plural en 1893. Daens est élu. Le programme de ce parti n'est pas fondamentalement différent de celui des démocrates chrétiens de Liège ou d'ailleurs. Mais susciter la division au sein du Parti catholique, aller dans les cafés et à la sortie des usines est inacceptable. En 1896, la Ligue démocratique belge accepte l'organisation daensiste comme membre, mais en 1897 déjà, elle l'exclut. Daens accepte de ne pas se représenter aux élections de 1898. Suspendu par son évêque, il se présente à nouveau en 1902 et est réélu. Son mouvement, allié un moment au socialisme, péricilite et disparaît tout en gardant une profonde empreinte dans les souvenirs des milieux populaires flamands.

2. Jadoulle J-L., «Intransigeantisme, intégralisme et réformisme social», dans *Critique historique à l'épreuve - Liber discipulorum Jacques Paquet*, sous la direction de Braive G. et Cauchies J-M., Travaux et Recherches, t.17, FUSL, Bruxelles, 1989.

## l'unité à tout prix

Si le courant syndical chrétien se développe chez nous, spécialement en Flandre, avant la première guerre mondiale, le courant démocrate chrétien a donc beaucoup de mal à se constituer. C'est qu'il fallait à tout prix conserver l'unité du parti catholique et veiller à ne pas entamer l'autorité de l'épiscopat et de la bourgeoisie catholique.
L'abbé Pottier par exemple, écrit dans *Le Bien du Peuple*, le 14 janvier 1892 : *«Nous croyons nécessaire aujourd'hui la constitution d'un grand parti démocratique qui, tenant de l'idée chrétienne la pure notion de justice sociale, en formule nettement et franchement les applications, dont plusieurs en sont abusivement empruntées par le collectivisme révolutionnaire, en fasse son programme et s'unisse au peuple pour le faire triompher»*[3].
Parti ouvrier chrétien, parti démocratique, ne signifie cependant pas, chez Pottier, un organe détaché du Parti catholique ! Il s'agit d'autonomie relative limitée, pas d'indépendance... L'échec de SeP, à un siècle de distance, peut aussi s'analyser à la lumière de déclarations de ce genre.

## les aumôniers : un rôle central

Les quelques notes qui précèdent permettent de comprendre, me semble-t-il, à quel point le rôle des prêtres, des «aumôniers d'œuvres», est central au départ des mouvements sociaux de tendance chrétienne. Il s'agit de se maintenir dans le droit fil de la stratégie élaborée au niveau pontifical. Les premières associations paternalistes et corporatistes sont d'ailleurs créées avec la participation d'ecclésiastiques, principalement soucieux de lutter contre l'influence socialiste. Une seconde génération de prêtres va cependant soutenir les ouvriers dans leur combat; certains d'entre eux vont être affublés du surnom de «socialistes noirs».

Le religieux dominicain Georges Rutten, né en 1875 à Termonde, fut un moteur de l'organisation de cet encadrement. A travers le Secrétariat des œuvres sociales, fondé à Gand en

3. Joye P. et Lewin R., *L'Eglise et le mouvement ouvrier en Belgique*, Bruxelles, Société Populaire d'Edition, 1967.

1903, il pose les base d'un mouvement ouvrier chrétien et démocrate. Le Secrétariat *«travaille avec quelques prêtres, dans le secret, à la stratégie du mouvement»* [4]. Ces derniers ont aussi un rôle de propagandistes. Jusqu'en 1914, on peut dire que le Secrétariat des œuvres sociales est la véritable tête du syndicalisme chrétien.

Ce développement ne va pas sans tensions. Tensions avec les catholiques qui en étaient restés au programme de Pie IX, avec ceux qui se rapprochaient des libéraux devant la menace «subversive» du socialisme. Ce conflit, particulièrement vif en Belgique, est attisé par la figure de Woeste qui tente à plusieurs reprises d'obtenir du pape le désaveu de la tendance démocrate.

## l'action de rutten

Durant la guerre de 1914, le Secrétariat des œuvres sociales suspend son activité et Rutten collabore à partir de 1915 au Comité national de secours et d'alimentation. Après la guerre, le mouvement ouvrier se radicalise, le socialisme connaît une très importante progression. Des aumôniers alertent l'épiscopat pour le persuader d'accepter certaines revendications ouvrières. Rutten, pour sa part, pose aux évêques trois exigences donnant quelques chances de contrer avec succès l'influence socialiste : établissement de listes électorales avec présence de travailleurs; soutien par des ecclésiastiques d'un mouvement ouvrier chrétien national; regroupement des aumôniers d'œuvres sous sa supervision.

Fin 1918, Rutten donne sa démission de secrétaire général au président Heyman; il reste cependant «conseiller moral» et achète une maison à Bruxelles pour y établir le secrétariat... Rutten veut organiser les aumôniers d'œuvres, afin de pouvoir superviser l'évolution du mouvement ouvrier, et les amener à s'occuper surtout des tâches éducatives et religieuses. Malgré les résistances, la structure des «directeurs» d'œuvres sociales se met en place : elle est chargée d'informer les autorités ecclésiastiques; de donner des instructions aux membres; de

4. Falter R., «Pater Rutten en de proosten van sociale werken (1918-1940)», dans *De Kracht van een overtuiging - 60 jaar ACW*, Zele, 1981, p.81.

former des cercles d'études et d'organiser des réunions syndicales. Au-dessus des directeurs, neuf aumôniers provinciaux et les aumôniers nationaux, un par branche (syndicat, mutualité, JOC, JOCF...) se réunissent quatre fois par an. Avec eux, le dominicain Jules Perquy, directeur de l'Ecole sociale d'Heverlee et le jésuite Arendt, responsable du service d'études du syndicat chrétien. Ce groupe est dirigé par Rutten. Le programme des semaines sociales est par exemple déterminé jusqu'en 1945 par ce comité national[5].

Parmi les aumôniers diocésains, on ne peut passer sous silence la figure de l'abbé L. Colens, né à Bruges en 1877, devenu secrétaire général de la Ligue Nationale des Travailleurs Chrétiens. En 1935, désirant probablement juguler les abus de pouvoir des prêtres-directeurs des œuvres, il écrivait que les œuvres sociales ouvrières chrétiennes pour adultes ont pour but le bien-être temporel de leurs membres, qu'elles ne sont ni fondées par l'autorité religieuse, ni dirigées par celle-ci. Qu'elles sont dirigées par une autorité élue. Qu'en leur sein, le prêtre-directeur fait partie de droit des comités directeurs et que sur toutes les questions de foi et de mœurs, il a seul le droit de prendre des décisions[6]. Mais, même ces paroles fermes ne cachent pas l'immense influence du prêtre-directeur qui, face à une direction laïque peu nombreuse et parfois peu formée, prend en charge l'ensemble des questions, à commencer par les finances.

En 1935, des centaines de prêtres désignés par les évêques assurent la direction morale de ces mouvements; dans la majorité des paroisses du pays, des vicaires ont dans leurs attributions la direction d'œuvres sociales.

Un homme comme le chanoine Dermine aura aussi été très influent. Aumônier des œuvres à Tournai, il prononce, par exemple, une leçon mémorable aux Semaines sociales de 1948, sur la libération que constituerait la disparition du régime capitaliste. Ce qui tranche sur les propos tenus par les res-

5. «Le mouvement ouvrier chrétien en Flandre», sous la direction de Van Kerhoven J., dans *Contradictions*, n°45-46, 1985.

6. Colens L., *Le rôle sacerdotal des prêtres-directeurs dans les œuvres sociales ouvrières*, Ed. de la Centrale d'éducation populaire, n°4, Anvers, 1935, p.8.

ponsables de la CSC ou du MOC dans les mêmes années. On retrouvera encore le chanoine Dermine à la base du développement du Mouvement populaire des familles (MPF), qui n'aura qu'une existence éphémère.

## l'action catholique, pour un nouveau souffle

Dès les années 20, cet encadrement ecclésiastique n'empêche pas que le mouvement syndical soit de plus en plus marqué par les idées socio-économiques et de moins en moins par une visée morale et de reconquête de la société. Au grand dam des papes et des évêques. C'est le pape Pie XI qui veut redonner du souffle au projet en réorganisant «l'action catholique», la centralisant et la plaçant fermement sous la tutelle cléricale.

C'est dans ce contexte que se présente la figure de Joseph Cardijn. Né à Schaerbeek en 1882, cet homme ordonné prêtre en septembre 1906 est, dans un premier temps, vicaire à Laeken, paroisse dans laquelle il développe des patronnages et des «cercles d'études» pour jeunes filles; il devient ensuite directeur des œuvres sociales de Bruxelles, de 1915 à 1927. C'est durant cette période qu'il propage, avec des jeunes travailleurs militants, le concept d'action catholique spécialisée dont les prototypes seront la Jeunesse ouvrière chrétienne et la Jeunesse ouvrière chrétienne féminine (1924-1925). La JOC présente en quelque sorte deux faces : d'une part un mouvement exclusivement ouvrier, donc un mouvement de masse et donc un mouvement de classe; d'autre part un mouvement chrétien, un outil permettant de rajeunir le cercle des jeunes travailleurs pour le clergé dans les paroisses, comme l'écrivent deux aumôniers de la JOC française en pleine période d'occupation [7].

7. Godin H. et Daniel Y., *La France pays de mission ?*, Paris, 1943, p.106.

## encadrement des jeunes travailleurs : la joc

Un mouvement placé de ce fait sous le contrôle ecclésiastique, dont la figure emblématique est l'aumônier *«l'inspirateur, l'animateur, le pasteur»*, comme l'écrit J. Cardijn. *«Sans doute les militants, les dirigeants laïcs sont-ils ceux qui portent, qui vivent de cette formation au sein même de la masse des jeunes travailleurs (...). Mais ces militants, ces dirigeants eux-mêmes, qui les formera, si ce n'est l'aumônier ?»* [8].

Ou, pour employer une autre formulation, la JOC est constituée de plusieurs zones concentriques : au centre, les militants et aumôniers conscients de la fin proprement apostolique du mouvement et de ses moyens proprement éducatifs; une seconde zone plus vaste constituée de tous ceux qui ont une part aux activités et services de la JOC; une troisième zone encore plus large, comprenant tous les bénéficaires des services [9].

L'influence des aumôniers à la JOC s'accroît encore du fait de leur stabilité dans l'accompagnement des groupes comparativement à la brièveté relative des mandats de permanents. Si nous prenons à présent le point de vue d'un responsable de la JOC, A. Wynants en l'occurence, nous retrouvons encore une fois la même conception, mêlée toutefois d'une charge d'expérience assez révélatrice. Pour ce président général, les jocistes demandent tout d'abord à être compris par l'aumônier : celui-ci doit donc connaître la vie des jeunes travailleurs, il doit être *«un enquêteur, un observateur»*, se mettre *«à l'école de vie ouvrière»*. Les jocistes demandent ensuite que l'aumônier soit *«le premier missionnaire de la section, le premier conquérant; non pas que l'aumônier doive réaliser la mission propre des jocistes, leur apostolat particulier»*. Les

8. Cardijn J., «La formation jociste», dans *Notes de pastorale jociste*, 14e année, n°6, août-septembre 1949, pp.165-171.

9. Hasseveldt, «Sacerdoce et laïcat», dans *Prêtres et laïcs et la rechristianisation de la jeunesse travailleuse*, Texte des leçons de la Semaine d'étude des aumôniers de la JOC, 27-29/12/1950, Bruxelles, 1951, p.28.

jocistes demandent enfin que l'aumônier soit un éducateur qui ne «pontifie» pas, qui *«présente toute la religion et toute la JOC (...)»* [10].

## apostolat des laïcs

C'est toutefois le théologien Joseph Comblin qui, un des premiers, va éclairer critiquement ce tableau apparemment idyllique. Pour lui, la théologie de l'action catholique attribue à ses institutions une valeur de l'ordre du salut; celles-ci transmettent la grâce, elles sont de soi apostoliques. Or la définition officielle de l'action catholique, selon le pape Pie XI qui disait l'avoir reçue par révélation, est *«la participation des laïcs à l'apostolat de la hiérarchie»* ou, selon le pape Pie XII, *«la coopération des laïcs à l'apostolat de la hiérarchie»*. Quel est donc le sens concret de l'apostolat des laïcs ? Ici gît un problème puisque les laïcs font les mêmes gestes que les prêtres (prédication, catéchisme, accompagnement des malades...) à l'exception des sacrements. Leur apostolat n'est donc qu'un écho de celui des prêtres [11]. Une formule saisissante pour nous faire comprendre : *«Les laïcs sont essentiellement les gens de la voie indirecte (c.-à-d. connaître la volonté de Dieu via la vie, les personnes, les circonstances); les prêtres, ceux de la voie directe (c.-à-d. l'écriture, les sacrements)»* [12].

Reste alors à expliquer le succès extrêmement rapide de la JOC et de ses émules dans les années 20 et 30. D'une part, d'après les enquêtes, ces mouvements ont eu peu de succès en dehors du milieu catholique : les jeunes qui en font partie cherchent, semble-t-il, un milieu de vie et un lieu d'action qu'ils ne trouvent pas ailleurs. D'autre part, la création de ces mouvements de jeunes répondait à une demande d'un jeune clergé nombreux, désemparé mais généreux, qui s'est lancé à fond dans l'action catholique. Les aumôniers ont débordé ainsi des fonctions typiquement sacerdotales et les laïcs ont adopté beaucoup de perspectives de ce milieu...

10. Wynants A., «Ce que les jocistes attendent de l'aumônier», dans *Prêtres et laïcs...*, p.80.

11. Comblin J., *Echec à l'action catholique ?*, Paris, Editions universitaires, 1961, pp. 37 et 123.

12. Bouhy J., «Eléments de spiritualité du laïc», dans *Notes de pastorale ouvrière*, 28e année, n°3, février-mars 1963, pp. 119-123.

L'action catholique auprès des jeunes a donc contribué à enrayer la désaffection religieuse généralisée dans les villes [13].
C'est le modèle de la JOC qui va s'imposer. D'abord dans d'autres organisations de jeunesse fondées dans la foulée pour d'autres milieux sociaux (JEC, JAC, JIC...), puis à destination des mouvements adultes de milieu ouvrier, souvent composés d'anciens jocistes.

## une crise révélatrice : les prêtres-ouvriers

Le 1er mars 1954, l'expérience des prêtres-ouvriers prend fin. Cet épilogue d'une longue affaire a un retentissement considérable. Pourtant, en France par exemple, il ne concerne qu'une centaine de prêtres et religieux. Alors qu'ils veulent passer inaperçus, troquant la soutane pour la salopette, journaux et magazines avaient popularisé leur action.

Si cette expérience prend fin, ce n'est pas, comme on pourrait le croire, parce que des patrons ou des gouvernements auraient exercé des pressions auprès du Vatican pour qu'on les condamne, même s'il peut y avoir eu l'une ou l'autre démarche en ce sens.
Il s'agit davantage d'un conflit interne dont les protagonistes français sont l'Action catholique ouvrière (ACO) et les syndicats chrétiens (CFTC).
Si les prêtres-ouvriers sont soutenus, ce n'est donc pas nécessairement par ceux qui naturellement auraient dû en être les plus proches, soit les organisations d'action catholique. Impossible dans ce cas d'expliquer tout par une échelle gauche-droite ou progressisme-conservatisme; inutile de s'offusquer de l'implacable hostilité de certains dirigeants d'ACO : le facteur d'explication tient plus certainement à «la raison d'Eglise». Pie XII, qui prend la décision d'arrêt de l'expérience malgré l'intervention de trois cardinaux français, suit en fait la logique d'un système. Celui de la conception du sacerdoce développé depuis le concile de Trente, faisant du prêtre un «séparé», renforcant la distinction entre spirituel et temporel et enfin assignant une stricte répartition des rôles entre clergé et fidèles.

13.Comblin J., *op. cit*, pp. 55-69.

Cette division des tâches concernait bien sûr, comme on l'a vu, les mouvements laïcs que l'Eglise avait inspirés et animés depuis près d'un siècle. C'est cette construction que les prêtres-ouvriers remettent en cause. Entre eux et l'ACO, il n'y a pas qu'une question de concurrence mais une incompatibilité objective. Le prêtre se «laïcisait» : c'était inconcevable. *«Etre prêtre et être ouvrier sont deux fonctions, deux états de vie différents et il n'est pas possible de les unir dans la même personne sans altérer la notion de sacerdoce. (...) Même si la méthode d'apostolat telle qu'elle a été pratiquée par les prêtres-ouvriers a eu une certaine efficacité, on n'a pas le droit de toucher au sacerdoce tel que le Christ l'a établi...»* [14].

En Belgique la controverse est beaucoup moins vive. Les mouvements d'action catholique ne voient pas les prêtres-ouvriers d'un très bon œil, d'autant que l'écrasante majorité d'entre eux est affiliée au syndicat socialiste FGTB, mais on n'a pas connaissance d'interventions directes à Rome. Il est cependant significatif que le seul livre que J. Cardijn ait écrit, en dehors d'une multitude d'articles et de conférences, s'intitule précisément *Laïcs en première ligne*. Si l'on suit le raisonnement, les laïcs étant en première ligne, c'est que les aumôniers doivent être en retrait et diriger la manœuvre. Cardijn écrit d'ailleurs que *«le prêtre ne peut s'acquitter de l'apostolat qui revient aux laïcs (...). Mais c'est au prêtre à assurer aux laïcs les grâces nécessaires pour réaliser cet apostolat laïc»* [15]. Plus loin, il affirme qu'il n'y a pas d'apostolat des laïcs, ni individuel, ni organisé, sans l'apostolat du prêtre. Et que sans l'apostolat laïc, l'apostolat sacerdotal est impuissant [16].

Au cours des années, le modèle est donc bien resté identique. Le tort des prêtres-ouvriers est d'avoir cru qu'il était tombé en désuétude. La hiérarchie ne pouvait plus, après la seconde guerre mondiale, contrôler de près les agissements des grands

14. Intervention du Cardinal Lienart à la Semaine religieuse de Lille, 4 janvier 1954, cité dans Poulat E., *Une Eglise ébranlée, Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*, Tournai, Casterman, 1980, p.123.

15 Cardijn J., *Laïcs en première ligne*, Paris/Bruxelles, Ed. Universitaires / Ed. Vie Ouvrière, 1963, p.35.

16. *Ibidem*, p.137.

mouvements, mais elle avait autorité directe sur les prêtres et elle en a fait usage. La mesure est rapportée par Rome en 1965, mais l'élan est brisé. Les prêtres qui reprennent cette voie n'ont plus l'aura de leurs prédécesseurs. En Belgique par contre, même si la condamnation valait aussi, il y a toujours eu des prêtres-ouvriers, l'épiscopat les couvrant pourvu qu'ils ne fassent pas de vagues [17].

## le temps des ruptures

D'autres ruptures allaient suivre. A la JOC d'abord et plus radicalement, dans d'autres mouvements de jeunes et d'adultes ensuite. On prendra ici la JOC comme exemple de ce qui s'est pensé à partir des années 70. Le cadre de cet article ne permet malheureusement pas de parcourir les autres mouvements sociaux et d'éducation permanente, mais les questions sont globalement transposables, même si les parcours sont différents.

A partir du milieu des années 70, la JOC emprunte au marxisme certains éléments d'analyse. On lit dans un document sur la place du prêtre dans le mouvement que certaines catégories de personnes entrent difficilement dans la division de la société en classes. *«Il en va des prêtres, membres subalternes du clergé, à comparer au personnel subalterne de la gendarmerie et de l'armée (...). Comme tels, ils ne sont pas membres de la classe capitaliste, ni non plus de la classe ouvrière»*. Plus loin, on lit que le prêtre doit être vigilant à l'égard de deux risques opposés : celui *«d'utiliser le mouvement ouvrier pour la foi (y participer dans le but de donner un autre visage d'Eglise); celui d'utiliser la foi pour le mouvement ouvrier. La foi ne peut être une idéologie justificatrice du combat ouvrier qui s'en passe d'ailleurs fort bien»* [18].

Comme on le voit, on se trouve très loin de l'optique de *Rerum Novarum* ! Le mouvement se définissant comme révolutionnai-

17. Sur cette question, voir le travail de Leprieur Fr., *Quand Rome condamne*, Terre Humaine, Paris, Plon-Cerf, 1989.

18. *Réflexion fondamentale sur la place du prêtre dans le mouvement*, JOC-JOCF, mars 1976, document ronéotypé, p.3.

re, il doit se redéfinir à l'égard de l'Eglise. Celle-ci n'est plus *«vue comme une fin en soi»* ou comme le *«lieu du salut pour tous les hommes»*; elle est le *«moyen pour que tous trouvent ou bâtissent un monde habitable, humain»*[19]. La référence désormais, c'est une des résolutions du concile Vatican II, *Lumen Gentium*, situant la mission de l'Eglise comme sacrement. Concrètement, la JOC estime qu'il est souhaitable que les prêtres militant au niveau local soient issus du monde ouvrier et qu'ils exercent une profession. Au niveau fédéral et national, on estime que le statut du prêtre s'apparente à celui du permanent. Il peut jouer un rôle d'expert, aider les militants dans la «recherche de sens», célébrer l'eucharistie avec ceux qui le souhaitent.
Les mandats ont désormais une durée limitée, les aumôniers sont élus par les instances après consultation des autorités diocésaines.

Nouveau changement dans les années 80, lorsque la JOC prend un virage libertaire, avant de revenir à des pratiques plus en rapport avec son histoire : reprise de la méthode du voir-juger-agir; pratique du groupe de base; actions de changement, tâche éducative; tout en intégrant les questions nouvelles qui se posent aux jeunes de milieu populaire, comme l'immigration, les loisirs, la consommation, l'exclusion.

C'est dorénavant clair, l'aumônier cesse d'avoir le dernier mot; il est plutôt considéré comme un conseiller spirituel agissant dans le domaine pastoral; les encycliques sociales ne sont en rien la norme dernière. En certains lieux, des laïcs formés prennent la place des prêtres. Pluraliste, le mouvement demande à ses aumôniers, qu'on appelle accompagnateurs-adultes, d'aider les membres et militants à progresser dans une recherche de sens à la fois personnelle et de groupe, tenant compte de références multiples, chrétienne bien sûr mais aussi musulmane par exemple. Un lent travail de déblaiement, de très légitimes révoltes, désintérêts, insensibilités au profit d'une ouverture à la dimension «croyante».

Tout ceci sur fond de sécularisation et déchristianisation rapide de la société, au moment où la chute des vocations

19. *Ibidem*, p.5.

sacerdotales amenuise fortement le nombre d'aumôniers dans les organisations et entraîne le vieillissement des prêtres qui y restent.

## un point de non-retour ?

A l'échelle de l'Europe, le Mouvement ouvrier chrétien belge et ses organisations constituent un ensemble unique. Il est devenu majoritaire et représente une force sociale et politique de premier ordre. Il a permis à des milliers de membres, de militants, jeunes, femmes et hommes, de développer leur personnalité, leur engagement social, leur foi.

Comme on l'a vu plus haut, deux sources de tensions ont traversé cette histoire : les liens à l'Eglise et les liens à la politique. Mais après la seconde guerre mondiale, le schéma de reconquête inspiré par *Rerum Novarum* s'est peu à peu défait. D'apostolique, l'action se fait bien davantage simplement sociale et politique. Les aumôniers-directeurs n'existent plus. A leur place on trouve des aumôniers-animateurs de recherche de sens prenant en compte le pluralisme interne des organisations.

Le raccourci du parcours historique mettant en rapport des temps et des contextes différents montre à suffisance les voies sans issues, les ruptures et les continuités du projet primitif. Le rôle de l'aumônier aura consisté en certains moments à précéder - y compris de façon autoritaire - les évolutions, en d'autres à les suivre ou à les accompagner.

Il y aurait d'ailleurs lieu de réfléchir sérieusement au rôle possible des aumôniers dans la situation actuelle : ni «aumônerie des valeurs», ultime réserve de protestation contre l'extension du capitalisme consommateur et spéculateur, ni animation d'une «Eglise-relique» où seuls les vieux pratiqueraient encore, mis à part les groupes «émotionnels».

# andré léonard, restaurateur à namur

andré linard

La nomination de l'évêque de Namur, André Léonard [1], en février 1991, a secoué le monde catholique belge. La procédure, formellement correcte, fut contestée pour n'avoir pas pris en compte la volonté des fidèles du diocèse et de sa hiérarchie (doyens, chanoine, etc.), pas plus, dit la rumeur, que celle du cardinal Danneels. Tout aussi contestée, la façon dont le nouvel évêque transforma le panorama des lieux de formation théologique dans son diocèse. Ce constat n'étonne que ceux qui se font des illusions sur le caractère un tant soit peu démocratique de l'Eglise catholique. Le sujet fut cependant considéré comme suffisamment significatif pour que le CRISP y consacre un *Courrier* [2].

Un autre angle d'approche intéressa les catholiques : la confirmation, aux yeux de beaucoup d'entre eux, d'une politique romaine de nomination d'évêques entièrement dans la ligne du pape actuel et d'une conception assez conservatrice de la foi religieuse. Il n'y a là rien de très neuf.

---

1. Lui-même s'adjoindra un second prénom, Mutien, en hommage au frère Mutien-Marie, religieux de Malonne béatifié par le pape.
2. Arcq Etienne et Blaise Pierre, La nomination de l'évêque de Namur, CRISP, *Courrier hebdomadaire*, n°1330-1331, 1991.





Ces modes de lecture de la désignation d'un nouvel évêque à Namur sont globalement d'un intérêt intra-ecclésial. Elles ne seront donc pas développées ici. Ce n'est pas le cas d'un autre terrain qu'éclaire le choix d'André Léonard : les conceptions que celui-ci a de la relation entre Eglise catholique et société, celles du rapport à la modernité, celle de la vocation catholique à «évangéliser». Des conceptions qui sont actuellement dominantes, et non marginales, dans l'institution qu'est l'Eglise catholique. Des conceptions qui, enfin, concernent aussi, au moins en tant que «cibles» potentielles, ceux qui professent d'autres convictions que la foi catholique. Le «problème» soulevé à Namur dépasse de loin la personnalité du nouvel évêque; son enjeu est un modèle d'Eglise et de foi qui concerne aussi les relations avec la société. La pensée d'André Léonard, qui nous servira de référence, constitue donc un éclairage, pas seulement un objet d'étude en soi.

## le cœur d'abord

*«La crise qui a ébranlé l'Eglise catholique occidentale après le Concile Vatican II était et est encore essentiellement une crise intellectuelle.»* Cette affirmation d'André Léonard, la première mise en exergue par le théologien Gérard Fourez dans une intéressante étude [3], constitue un pilier de la découverte des conceptions de l'évêque. Celui-ci est un intellectuel, voire un idéaliste, dans le sens ou, pour lui, ce sont les idées qui gouvernent le monde. Face à une situation problématique donnée, quelle qu'elle soit, individuelle ou collective, il faut et il suffit que la personne change sa façon de voir pour que son comportement suive. *«L'aliénation économique*, affirme encore André Léonard, *ne peut être vaincue que par une conversion en profondeur du cœur de l'homme, conversion qui, bien sûr, ne se suffit pas et doit engendrer, par des techniques appropriées, une transformation des structures sociales et économiques»* [4].

On retrouve d'ailleurs là une façon de voir qui caractérise aussi Jean-Paul II. A propos des injustices sociales, celui-ci, soucieux notamment d'éviter à tout prix la lutte des classes,

3. Fourez Gérard, *De la diversité des théologies particulières*, texte polycopié, 5 avril 1991.

4. *Ibidem.*

fait appel à la conversion des élites et des secteurs dirigeants. Lorsque ceux-ci auront pris conscience des dégâts sociaux causés par leurs attitudes égoïstes, il leur reviendra de changer d'attitude et de prendre les mesures techniques qui s'imposent en faveur des pauvres. Une réforme agraire au Brésil, par exemple.

Conversion des cœurs, conversion des personnes, conversion des structures : la séquence chronologique est claire. Ce discours gomme donc toute analyse en termes de conflits d'intérêts et de lutte des victimes pour leur libération.

## par le haut

Le dominicain Ignace Berten a magistralement montré le parallélisme qui peut exister entre cette vision de la société, où les élites converties gardent le contrôle des décisions, et la vision de l'Eglise, à organiser elle-aussi de haut en bas. Un parallélisme entre *«la libération de l'injustice* (...) *octroyée d'en haut par la médiation des "responsables", autorités politiques et économiques»* et *"la libération du péché"* (...) *octroyée d'en haut par la médiation du ministère* (...) *Le peuple est essentiellement passif»* [5].

L'Eglise catholique est donc une structure fondamentalement autoritaire dans laquelle ceux qui connaissent la Vérité l'enseignent à ceux qui ne la connaissent pas encore.
Gérard Fourez ajoute : *«D'où l'importance donnée à la réflexion des intellectuels et le désintérêt pour la pensée des gens simples quand elle ne rentre pas dans ce qui, dans le système, est considéré comme la pensée objective du vrai et du faux, du bien et du mal.»*

André Léonard entre totalement dans cette logique et se méfie des expressions du vécu qui ne sont que des *«opinions subjectives et non des témoignages rendus à une vérité objective qui les transcende et dont ils vivent»*. On comprend mieux dès lors la réticence de l'évêque de Namur à prendre en compte

5. Berten Ignace, «Jean-Paul II et "l'option préférentielle pour les pauvres"», in *Les rendez-vous de Saint-Domingue*, ss la dir. de René Luneau et Ignace Berten, Centurion, 1991, p. 249 à 296.

des groupes de formation de laïcs comme ceux du GREF (Groupes de Recherche et d'Expression de Foi). C'est dans la même logique qu'André Léonard reprocha aux théologiens namurois d'émettre trop de doutes venant de la vie et pas assez de certitudes. Et qu'il affirma, à propos des divorcés remariés, que ceux qui rompent *«l'alliance conjugale par un remariage civil s'excluent d'eux-mêmes»*. Certes, l'évêque souhaite une *«évolution de la discipline de l'Eglise en la matière»*, mais sous condition *«d'un accord profond avec l'enseignement de Jésus et de son Eglise»*. Aux personnes concernées, il faut donc d'abord s'aligner sur la norme. D'autres évêques belges, au même moment, estimaient la norme trop stricte.
De la même façon, lorsque des chrétiens recourent à la contraception artificielle, ils prennent la place du Créateur en se voulant maîtres de ce qui ne leur appartient pas : le don de la vie par Dieu.

Il s'agit donc clairement d'une démarche déductive et normative, de haut en bas. Pour André Léonard et beaucoup d'autres dans l'Eglise catholique, si la parole morale est mal reçue, c'est parce qu'elle est exigeante et que peu nombreux sont, à notre époque, ceux qui ont le courage de se soumettre à cette exigence. Ce n'est en aucun cas parce que la parole serait éventuellement inadaptée au contexte actuel. *«Il y a toujours quelque chose en nous qui est réticent à l'exigence. On voudrait que l'Eglise soit complice de nos faiblesses. Mais ce que l'Eglise propose, même si c'est dérangeant, c'est aussi épanouissant.»* [6]

Pas question, ici, d'une éventuelle «démocratie» qui ferait évoluer un dogme parce que la majorité des catholiques ne le suivrait plus. C'est à ceux-ci de s'adapter.

6. «Credo critique», entretien avec Mgr André-Mutien Léonard, *Subjectif*, JEC-SUP, et commentaire, 1991. Les opinions d'André Léonard lors de cet entretien tranchent sur bien des points avec ses écrits, ses paroles et ses actes. Est-ce le signe d'une modération généralement ignorée ? On pourrait le croire, s'il ne s'agissait là d'une opinion assez exceptionnelle dans le chef de l'évêque. On lira aussi avec intérêt un texte de Marie-Denise Zachary, «A. Léonard, évêque de Namur. Avril 91- avril 94», in «Retour de Jean-Paul II», *République*, avril-mai 1994, pp. 1 et 12.

La conscience individuelle n'est pas évacuée pour autant : *«c'est une doctrine classique que l'ultime juge en matière morale est la conscience personnelle. En ajoutant cependant toujours que ce doit être une conscience qui s'efforce de rejoindre l'ordre objectif des valeurs morales»*, estime encore l'évêque [7].

L'ordre objectif des valeurs morales... Il y a donc un ordre objectif, naturel des valeurs, qui s'impose partout et toujours, quel que soit le contexte. Un ordre voulu par Dieu. Hors de cet ordre, point de valeurs; et point de salut.
Aux questions posées par nos contemporains, les réponses sont données. Dans cette logique, *«les Vérités sont éternelles et immuables* (...) *Au lieu du questionnement, le camp des certitudes et des certitudes immuables, qui ont un caractère définitif, clos»*, selon les termes du chanoine Robert Guelluy [8]. Et cela, quelles que soient les découvertes des sciences humaines. S'il y a dialogue entre le Message d'une part, la réalité de l'autre (les faits, la science, la conscience...), c'est pour permettre à celui-là de s'imposer à celle-ci.

## de l'autorité

La problématique qui vient d'être décrite n'est pas purement intra-ecclésiale; elle inclut la société. Pour André Léonard, *«la lumière que la foi projette sur l'existence humaine nous semble pouvoir fournir les grandes lignes inspiratrices d'un projet de société. N'est-ce pas d'ailleurs l'une des visées traditionnelles de l'enseignement social de l'Eglise ?»* [9] L'évêque rejoint ainsi la pensée du pape pour qui l'Eglise possède la vérité sur l'homme. Pour corriger les défauts de l'époque (les injustices, la sécularisation, la *«perte des valeurs»*...), il faut dès lors rechristianiser, restaurer une influence de l'Eglise sur la société, insister sur la spécificité chrétienne. L'athéisme est donc une lacune, un défaut à corriger; d'où l'exigence d'une nouvelle évangélisation.

---

7. Fourez G., *op. cit.*
8. A Marche, conférence lors d'une assemblée de Sonalux, le 15 juin 1991.
9. Fourez G., *op. cit.*.

Cette façon de voir est radicalement inconciliable avec une autre, décrite comme suit par le chanoine Guelluy : *«l'ouverture au monde qui fait penser que la sécularisation est une bénédiction pour l'Eglise et que l'athéisme a quelque chose à nous enseigner. Donc ouverture au monde, estime du monde, regard positif* (...) *un souci de dialogue, de contact avec le non-croyant et avec l'ensemble des valeurs laïques.»* [10] Car il y en a. Le chrétien en société est alors un parmi d'autres, et non au-dessus des autres ou meilleur qu'eux. La conception d'André Léonard, Jean-Paul II et d'autres implique une démarche volontariste de l'Eglise envers la société. Il en découle l'exigence d'une Eglise unie, condition de son efficacité. Une unité à construire évidemment derrière les pasteurs que Dieu lui désigne.

Pour l'évêque de Namur, l'évêque et le prêtre doivent être proches de leurs fidèles, mais sans perdre de vue qu'ils lui sont «envoyés». Leur autorité vient donc de Dieu, ce qui sous-entend que contester cette autorité est contester Dieu, blasphémer. *«L'allergie de nombre d'intellectuels chrétiens à l'égard du magistère de l'Eglise* (...) *constitue le plus souvent une réaction partiale, provenant d'une impuissance à percevoir le sens chrétien de l'autorité (comme médiation entre notre liberté et la liberté divine)»*, estime-t-il [11]. L'autorité est incarnée par le Magistère, c'est-à-dire l'enseignement de l'Eglise qui prend le pas sur la référence directe à l'évangile et à l'interprétation de celui-ci.

Est-ce à dire que la hiérarchie de l'Eglise catholique prend le pas sur le Christ ? C'est en tout cas la conclusion à laquelle aboutit un auteur anonyme à la lecture de la lettre pastorale diffusée par André Léonard le 18 juin 1991 : *«Il s'identifie au Christ lui-même, centre de polémiques, devant qui les hommes prennent position pour leur salut ou pour leur perte* (...) *Mgr Léonard adopte ainsi la position du Christ en proie à ses détracteurs* (...) *de même qu'il assume sa vision messianique de paix* (...) *Le "je" est omniprésent»* [12]. L'analyse eût évidemment porté plus si son auteur était connu.

---

10.Guelluy R., *op. cit.*

11.Fourez G., *op. cit.*

12.*«Les signes de contradiction»*, Sonalux, juillet 1991.

## des prêtres ou des hommes ?

Tout ce raisonnement est extrêmement cohérent. La confiance à l'élite dans la société correspond à la confiance à l'élite dans l'Eglise, *a fortiori*, puisque celle-ci, société divine et non humaine, n'est pas concernée par la démocratie.

L'exercice d'une telle autorité suppose un personnel religieux adéquat. Le manque de prêtres et leur formation sont deux préoccupations fondamentales pour André Léonard. Dès sa nomination, il a fixé comme indice de réussite l'augmentation du nombre de séminaristes à Namur. Ce qui se produisit effectivement. Mais les chiffres ne sont pas l'élément le plus significatif.

La crise des vocations sacerdotales est une réalité. Elle induit deux réponses. La première consiste à transférer aux laïcs plus de responsabilités réservées jusqu'ici aux prêtres; une issue peu envisagée jusqu'à présent. La seconde cherche à encourager les vocations de prêtres. Cette voie se divise à son tour en deux branches opposées. L'une estime qu'il faut modifier certaines exigences traditionnelles qui répugneraient aux hommes d'aujourd'hui : le célibat, à la limite, mais aussi une conception du prêtre comme distributeur de sacrements, peu en lien avec la vie; qu'il soit homme parmi les hommes. L'autre estime au contraire que la baisse des vocations provient de l'oubli du caractère sacré du sacerdoce; il ne serait plus assez «à part». André Léonard est de cette dernière veine.

Le clergé est là pour transmettre La Vérité, ce qui suppose que deux conditions soient remplies.
D'abord que le clergé soit lui-même bien formé, mieux que ses ouailles. D'où les modifications apportées par l'évêque de Namur au système qui existait dans le diocèse lors de son entrée en fonction, dans lequel une partie de la formation des séminaristes était partagée par des laïcs. On comprend dès lors que les professeurs concernés (et exclus) se soient demandés s'il existe *«une théologie de première classe pour les prêtres et une de seconde pour les laïcs»*.
Seconde condition : que les prêtres soient reconnaissables, notamment par leur vêtement, par la façon de les appeler, par leur vie relationnelle, parce qu'ils sont les représentants du Christ sur terre.

Une formation solide fondée sur des certitudes et un statut social : on comprend qu'une telle offre attire ce que les théologiens de Namur appellent *«des jeunes fragiles en besoin d'identité forte»*. Celle-ci devrait leur être donnée par une formation théologique peu questionnante. Mais quel genre de prêtres cette conception sécurisante, surtout en période de crise, va-t-elle former ? Des personnalités à même de transmettre à leur tour des certitudes à des fidèles paumés face aux mutations de la société ? Il y a certes une demande pour ce genre d'attitude, et c'est sans doute ce qui explique qu'André Léonard, sûr de lui et médiatique, rencontre un certain succès dans ses tournées dans les doyennés. Mais l'Eglise a-t-elle pour vocation de *«s'insinuer et s'incruster dans la vie des jeunes fragilisés en profitant de leurs faiblesses et se faire passer ainsi pour nécessaire et indispensable»* ? se demandent les théologiens namurois, pour en faire de faux forts. Ou *«va-t-elle contribuer à leur donner une confiance suffisante pour porter leur fragilité avec fécondité»* ?

## despotisme éclairé

Par ses conceptions, l'évêque de Namur apparaît plus proche de la mouvance charismatique que de l'intégrisme, à qui il reproche de se fermer sur le passé [13]. Il réfute l'idée de restauration. Mais la pratique suit-elle le discours ?

Les prêtres sont appelés à être *«des sortes de guides* [qui] *puissent montrer au peuple - dont ils ne sont pas l'émanation - ce qu'il doit faire»*, selon Gérard Fourez. Curieusement, et tout en se méfiant des amalgames rapides ou excessifs, cette conception est proche d'autres, dans le champ politique, qui menacent la démocratie. Voici par exemple ce qui se dégage d'une biographie de José Streel, penseur du rexisme en Belgique, issu de la mouvance catholique, intellectuel plutôt qu'homme d'action : *«Encore jeune, l'homme se sentait appelé à faire de la politique, mais "pas telle qu'on la faisait alors". De là à condamner le système démocratique, il n'y avait qu'un pas* (...) *José Streel était convaincu de la force des idées et de l'esprit. Idéaliste, il prônait comme remède aux défauts du temps, une révolution spirituelle et temporelle fondée sur la*

13. *Subjectif, op. cit.*

*doctrine de l'Eglise. Fallait-il pour ce faire accepter des restrictions à la liberté ? Oui, si elles étaient commandées par le bien commun. Discipliner les créations de l'esprit dans l'intérêt de tous. Qui en jugerait ? L'élite.»*[14]

On nous pardonnera cette longue auto-référence, mais la correspondance entre le raisonnement politique dans ce cas, religieux dans celui de l'évêque de Namur, nous a paru frappante. Il s'agit dans les deux cas d'une forme de «despotisme éclairé» justifié par le bien commun.

L'essentiel du débat posé par la désignation de personnalités comme André Léonard à des postes de responsabilité dans l'Eglise catholique ne repose dès lors pas sur les procédures ni sur des caractéristiques individuelles de l'homme. Certes le fait, par exemple, qu'André Léonard et ses trois frères soient restés assez tôt orphelins de père, qu'ils aient été élevés par une mère seule et qu'ils soient tous les quatre devenus prêtres peut avoir influencé la formation de leur pensée. Cependant, limiter la réflexion à de tels arguments, c'est appauvrir le débat. L'enjeu, c'est l'option entre des manières différentes de concevoir Dieu (surveillant ou père ?), le Christ (plutôt homme ou plutôt Dieu ?), la foi (recherche ou adhésion à un dogme ?), l'Eglise (institution ou communauté de croyants ?), la société (objet de conversion ou autonome ?).

14.Linard André, «Catholique et fasciste, même combat ?», *La Cité*, 26 mai 1994.

# des courants divers dans l'église catholique aujourd'hui

jean-claude brau *

Aux yeux de beaucoup de catholiques - et, pour des raisons différentes, de non-croyants également - les différences entre chrétiens, dans une même Eglise, ont eu quelque chose d'inattendu, surtout quand elles sont source de conflit, et plus encore si elles impliquent des membres de la hiérarchie. Avant de répondre à la question de savoir si de telles différences sont acceptables, nous allons tenter d'identifier ces courants : sur quoi ces chrétiens sont-ils en désaccord ?

Cette diversité, pouvons-nous la comprendre, en saisir les grandes lignes ? Sommes-nous devant une mosaïque de positions ou pouvons-nous identifier des axes qui expliqueraient sur quoi les chrétiens se distinguent les uns des autres dans leur vision du monde, de la foi chrétienne et de la vie dans l'Eglise catholique ?

---

* L'auteur fut permanent du Séminaire Cardijn de Jumet, fermé par les évêques francophones de Belgique en 1990. Il est actuellement coordinateur du Centre de Formation Cardijn (CeFoC) qui y a succédé.

Une première version de son texte servit de document de travail au CeFoC en 1993.

Il est fréquent de répondre à cette question en partant de l'intérieur de l'Eglise elle-même : des chrétiens ont des options différentes et même opposées sur la liturgie, sur les positions du pape, etc. Nous allons ici plutôt partir de la société. Pour comprendre, voyons les demandes que la société adresse à l'Eglise, indépendamment de toute conviction religieuse. Nous pouvons prévoir que les attentes seront variées et qu'elles susciteront dans l'Eglise une diversité de réactions et de conceptions de l'Eglise même, pas toujours compatibles entre elles.

## que demande-t-on à l'église ?

La réponse à cette question pourrait sembler simple : que demander à une Eglise sinon de faire vivre, d'exprimer et d'organiser la foi des croyants ? Dans ce cas, ceux qui n'adhèrent pas à la foi chrétienne ne lui demanderaient rien, sinon de ne pas les envahir, et c'est le cas d'une bonne partie de la société. Pourtant des attentes diversifiées sont adressées à l'Eglise, tant par des croyants que par des non ou des «peu» croyants.

### des attentes diverses dans l'opinion publique

#### service religieux ou contrôle du religieux ? garder ou perdre son monopole ?

La vie passe par des étapes que chacun veut marquer, pour soi-même et pour ses proches. Ne fête-t-on pas une naissance ? Personne ne veut «mourir comme un chien». L'Eglise a eu longtemps le monopole de ce rôle en ces circonstances. C'est dans des rites catholiques que beaucoup, même distants de l'Eglise, ont célébré la naissance par le baptême, la fin de l'enfance par la «communion solennelle» ou la confirmation, le mariage par le sacrement, la fin de la vie par le sacrement des malades et les funérailles, le rythme des semaines par le dimanche, «jour du Seigneur».

Ce monopole est perdu : la pratique religieuse est en recul constant dans notre pays. Certains de nos contemporains renoncent à la plupart des rites.
D'autres instances, comme les Centres d'Action Laïque, offrent une façon spécifique de fêter ces mêmes étapes.
Des fêtes diverses, plus ou moins commercialisées, servent à marquer le coup, du barbecue convivial au centenaire de l'école.
Il reste cependant l'attente, même chez certains qui ne se sentent pas membres de l'Eglise, qu'elle continue à assumer ce rôle de rythmer la vie personnelle et sociale.

Parallèlement au recul de ce rôle de l'Eglise, on a vu d'autres formes d'expressions religieuses. Les sectes ont une place plus visible, même si elles restent discrètes dans notre pays. D'autres groupes, dont certains sont dans la mouvance du *New Age* recourent, pour célébrer la vie, à d'autres rites et d'autres traditions (orientales, celtiques, indiennes, etc.). Cette diversité d'expressions religieuses fait parfois peur : le monopole dont bénéficiait l'Eglise n'avait-il pas au moins l'avantage de canaliser le religieux dans la société ?

## un service caritatif ou un engagement pour la justice ?

Dans nos pays, les pouvoirs publics issus du suffrage universel se sont donné comme objectif d'assumer tous les services nécessaires à la vie sociale, alors que c'était surtout l'Eglise qui y avait répondu jusque là : l'enseignement, les soins de santé, la pauvreté. De multiples congrégations religieuses s'étaient créées dans ce but. Même actuellement, quand existent des services publics comme les CPAS, les sociétés de Saint-Vincent de Paul gardent un rôle utile. A côté de la prise en charge d'institutions publiques, de multiples initiatives privées, de chrétiens et de non-chrétiens, continuent à jouer un rôle : il reste encore une grande attente à l'égard des «bonnes sœurs» et des multiples services qu'elles peuvent rendre.

Mais d'autres groupes voient plutôt le rôle des chrétiens dans la lutte contre les causes des injustices. A quoi bon remplir un panier sans fond en n'abordant que les conséquences des problèmes ? La lutte contre les racines des injustices n'est-elle pas un aspect indispensable de la foi en Jésus-Christ ? Par exemple, de nombreux chrétiens d'Haïti ont insisté - en vain -

auprès du pape pour qu'il ne reconnaisse pas le gouvernement issu en 1991 du putsch contre le président Aristide, élu grâce au vote massif des pauvres du pays.

### un rappel des certitudes ou un espace de liberté ?

Tant parmi des non-chrétiens que chez certains de ses membres, l'Eglise garde souvent l'image d'un bloc immuable dans une société qui change. Ils attendent qu'elle fournisse des sécurités stables, qu'elle réaffirme ce qu'on a toujours cru. Cette vision de l'Eglise est très souvent utilisée dans le domaine de la morale. Ne dit-on pas de quelqu'un qu'il est «sans foi ni loi», mettant ainsi un lien strict entre la morale et la foi, l'appartenance à l'Eglise ? Cette demande n'implique pas nécessairement que ces gens vont croire à ce que l'Eglise proclame ou suivre ses consignes, mais ils tiennent à ce repère dans leur paysage. Peut-être vont-ils choisir l'un ou l'autre élément dans le message de l'Eglise, comme on fait ses emplettes dans un supermarché.

D'autres cherchent autrement leurs certitudes : pour leurs questions, ils ne demandent pas une réponse fournie de l'extérieur, pas plus par l'Eglise que par aucune autre instance. Ils souhaitent disposer de lieux, rencontrer des interlocuteurs qui leur permettent d'aller jusqu'au bout de leurs interrogations, de leur recherche et trouver ensemble des balises dans leur évolution.

## des attentes plus institutionnelles

### un vieux souvenir : napoléon

Dans un texte de 1801 resté célèbre, Napoléon avait dit clairement à quoi doit servir la religion, du point de vue d'un homme politique comme lui.
*«Quant à moi, je ne vois pas dans la religion le mystère de l'Incarnation, mais le mystère de l'ordre social; elle rattache au ciel une idée d'égalité qui empêche que le riche soit massacré par le pauvre.*
*La religion* [...], *en satisfaisant notre amour du merveilleux, nous garantit des charlatans et des sorciers; les prêtres valent mieux que les Kant et tous les rêveurs d'Allemagne.*
*Comment avoir de l'ordre dans un Etat sans religion ? La société ne peut exister sans l'inégalité des fortunes et l'iné-*

*galité des fortunes ne peut exister sans la religion. Quand un homme meurt de faim à côté d'un autre qui regorge, il lui est impossible d'accepter cette différence s'il n'y a pas là une autorité qui lui dise : "Dieu le veut ainsi, il faut qu'il y ait des pauvres et des riches dans le monde; mais ensuite et pendant l'éternité, le partage se fera autrement."»*

## les maîtres du monde (presque) actuel

Fin 1988, aux Etats-Unis, des experts du parti républicain ont rédigé un texte (dit *Texte de Santa Fé II*), pour le candidat Bush aux élections présidentielles. Ils relèvent trois problèmes cruciaux pour le continent américain : le communisme, le terrorisme et la drogue. Pour eux, la bataille idéologique est essentielle. En prônant la libération, l'Eglise devient l'allié objectif du communisme international. Ils ont particulièrement en point de mire la théologie de la libération : c'est une doctrine politique camouflée en croyance religieuse, à connotations anti-papales et anti-libre entreprise. C'est un mode de pénétration subtil du communisme international.

La stratégie d'opposition à ces courants d'Eglise doit être mise en application sur le terrain par différents corps organisés, entre autres la Ligue anti-communiste mondiale et la Conférence des Armées américaines. Leur ennemi, c'est la théologie de la libération, mais aussi les groupes ou Eglises du premier monde solidaires de ce courant.

Un premier texte de ce genre - *Santa Fé I* - avait déjà été rédigé en 1980 à l'intention du candidat Reagan, accusant la théologie de la libération de se servir de l'Eglise comme d'une arme politique contre la propriété privée et contre le capitalisme productif. Divers groupes des Etats-Unis (la *CIA* par exemple) avaient alors soutenu des sectes dans leur propagande via la radio et la télévision, pour affaiblir les diverses formes d'Eglise proches du peuple dans le sous-continent latino-américain.

## une répartition des tâches

Quand elle était premier ministre de Grande-Bretagne, Madame Thatcher était interpellée, au nom des valeurs évangéliques, sur sa politique néo-libérale. En 1988, dans un discours à l'Eglise d'Ecosse, elle fait l'éloge de l'esprit d'entreprise, en s'appuyant sur des textes bibliques de l'Ancien et du Nouveau

Testament. Elle met l'accent sur la responsabilité individuelle : ceux qui s'enrichissent doivent pratiquer plus que d'autres la charité privée. Ce qui permet de démanteler la Sécurité sociale et de retourner aux relations sociales de la fin du siècle dernier... Les Eglises sont censées être au premier rang de cette charité privée.

De telles positions sont toujours défendues actuellement par une partie du patronat.

### l'alliance avec un système en crise

L'évolution de la société moderne dans nos pays a été largement influencée par le libéralisme sous ses diverses formes, dures ou plus humanistes. C'est dans cette ligne que s'est développée l'idée de l'individu en compétition avec ses semblables, acteur de l'économie de marché, gagnant. Dans «Liberté, Egalité, Fraternité», le premier terme s'est développé seul. L'individu se retrouve solitaire, libéré de toute dépendance, mais aussi de tout lien qu'à côté d'autres appartenances, la religion tissait en l'insérant dans une tradition, structurée par une autorité et des références communes.

Mais comment faire face aux bouleversements actuels ? Les points de repère les plus sûrs se sont évanouis. L'Est fait la course au libéralisme; la gauche politique est méconnaissable; la génétique recule les limites du possible : qui dira ce qui est souhaitable ? La Sécurité sociale qui faisait la cohésion de notre société est menacée; la famille ploie sous le poids des attentes qu'elle est censée satisfaire; le racisme n'a plus honte de s'afficher; l'extrême droite (re)devient une expression politique acceptable pour une partie de l'opinion publique.

N'est-ce pas le moment de rappeler qu'un curé vaut mieux que cent gendarmes, comme le proclamait à la Chambre Joseph Lebeau, ministre libéral, le 8 décembre 1831 ? Les tendances néo-libérales se souviennent que la religion est un frein aux calculs de la raison, qu'elle peut offrir une morale permettant de vivre ensemble sans s'entredévorer et de contenir l'angoisse de l'individu pris dans des tourbillons qu'il ne maîtrise pas. Elle peut permettre de continuer une concurrence impitoyable en évitant l'implosion du système. C'est un appel du pied à l'Eglise.

## des appels à l'église pour promouvoir la démocratie

Récemment, c'est sur le continent africain que l'Eglise locale a été souvent interpellée pour défendre ou promouvoir la démocratie, ce qui ne manque pas de provoquer des tensions au sein de ces Eglises locales et plus largement (voir plus loin l'entretien avec Jean Doneux - *ndlr*). Avec ses cadres et ses institutions, l'Eglise est une des voix les plus fortes et les plus autorisées dans des pays souvent désarticulés après la colonisation et les dictatures. Au Zaïre par exemple, Mgr Monswengo a joué un temps, à la tête du Haut Conseil de la République, un rôle jugé indispensable par les diverses tendances du pays, pour une transition démocratique et sans guerre civile. Ailleurs, en Amérique latine par exemple, à côté de ceux qui ont donné leur vie comme martyrs pour le peuple, des responsables de l'Eglise avaient déjà joué un rôle d'aide au dialogue lors de transitions politiques dans divers pays.

## conclusion

Les demandes adressées à l'Eglise sont multiples et diverses. Certains chrétiens rejoignent des non-chrétiens qui la voudraient moins encombrante. D'autres - de nouveau tant parmi les non-chrétiens que chez les chrétiens - ont des attentes précises, s'appuyant sur le rôle social historique de l'Eglise dans bien des pays. Elles s'adressent tantôt aux chrétiens en général, tantôt à certains groupes, tantôt à la hiérarchie de l'Eglise.

On peut s'attendre à voir naître également une grande diversité de réponses, selon les interlocuteurs qui se sentent interpellés. Toutes sont-elles une concrétisation fidèle et légitime de l'Evangile, une actualisation de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, une continuité de ce que l'histoire des croyants a eu de meilleur au cours des siècles, de François d'Assise à Mgr Romero en passant par Las Casas ? Elles varient d'après la vision sociale, la vision d'Eglise, les intérêts même des divers groupes chrétiens. Toutes les réponses sont-elles compatibles dans une même Eglise ?

# les deux grands courants et leurs relations

## «vatican II» et «nouvelle évangélisation» : deux visages de l'église actuelle

Il est toujours un peu risqué de définir des réalités sociales ou ecclésiales mouvantes et tout en nuances. Pour caractériser ces deux courants, nous proposons de leur poser quelques questions et de voir les grandes lignes de ce qui peut les caractériser.

## quelle conception de l'église ?

### pour le courant «nouvelle évangélisation»

- Le pouvoir et donc la cohésion autour de la hiérarchie sont un aspect déterminant. A l'intérieur de l'Eglise : la conception de l'Eglise comme peuple de Dieu est mise au second plan, surtout pour les aspects «démocratiques» qu'elle pourrait induire, au profit de la vision d'une communion des fidèles avec la hiérarchie. Vers l'extérieur, l'Eglise doit se positionner en force et donc comme un bloc homogène, pour défendre ses intérêts et influencer la société civile. Les médias sont un moyen indispensable d'influence dans la société; ils exigent et renforcent cette conception monolithique de l'Eglise autour de son chef.

- Une telle conception ne va pas sans cléricalisme : le prêtre est l'objet de toutes les attentions. Les glissements qui estomperaient les différences entre prêtres et laïcs sont combattus. Cela vaut pour l'apparence (les «signes distinctifs»), le rôle dans les communautés et dans la liturgie, en particulier l'Eucharistie ou pour la définition du rôle du prêtre, identifié au Christ lui-même et considéré seul rassembleur légitime de la communauté croyante. De là découle la préoccupation prioritaire du recrutement de séminaristes.

- Le souci identitaire : il faut mettre l'accent sur ce qui distingue l'Eglise de la société plutôt que sur ce qui peut la faire ressembler à d'autres groupes sociaux. Pas question d'avoir honte de son histoire ou de ses spécificités. Le passé est relu avec bienveillance : par exemple, on ne retient de la

conquête de l'Amérique que les pages courageuses en gommant les lourdes complicités de l'Eglise hiérarchique comme de nombreux chrétiens avec les massacres, l'exploitation des populations indiennes et la destruction de leurs cultures au nom de l'évangélisation et de la supériorité des Blancs. Les excès autoritaires de la hiérarchie sont justifiés au nom de la foi ou excusés par la faiblesse des hommes, sans remise en cause du système comme tel.

### pour le courant «vatican II»

- L'Eglise est avant tout une «Eglise pour le monde», au service des hommes, en priorité des plus faibles. Elle trouve son identité à partir de son engagement - celui de ses membres mais également celui de ses structures - dans les luttes pour la libération de ceux à qui il n'est pas fait droit dans la société : Noirs mis à l'écart par l'*apartheid*, Indiens encore massacrés, travailleurs exclus du marché de l'emploi, jeunes exploités, femmes minorisées, immigrés rejetés, etc.

- Elle n'est crédible dans son rôle dans la société que si, à l'intérieur, elle est constamment à la recherche de relations toujours plus respectueuses de chacun et égalitaires.

- Ce choix mène à respecter la présence, au sein de l'Eglise, d'une diversité d'expériences, de choix, d'expressions, y compris de définitions de ce qu'est la vie chrétienne. Ce pluralisme interne est le reflet de celui que connaissent les sociétés modernes. Il a comme limites ce qui est incompatible avec l'Evangile.

## quelle conception de la société ?

### pour le courant «nouvelle évangélisation»

- La sécularisation et la modernité constituent une perte pour l'Eglise et pour l'humanité. En abandonnant la référence commune à Dieu - et donc à l'Eglise hiérarchique, ses représentants sur terre - les hommes sont tombés dans une série de maux : matérialisme, individualisme, hédonisme, société de consommation, égalitarisme, totalitarisme, sécularisme, etc. L'autonomie de l'homme est négative. Un homme qui ne reconnaît pas humblement qu'il reçoit tout de Dieu ne peut aller au bout de son humanité, être homme complètement.

- L'expérience religieuse doit être au centre de l'expérience humaine. C'est elle la source d'inspiration de l'agir humain, c'est elle qui fournit les règles éthiques et donne le sens. Sans elle, l'homme est voué à la dérive, au non-sens.

### pour le courant «vatican II»

- La modernité qui a mis en valeur l'autonomie de l'homme est sans conteste un progrès. Bien sûr, elle a pris des formes contestables et doit être revérifiée selon le critère de la libération pour tous. Mais elle prend au sérieux les formidables capacités humaines, non seulement dans les domaines scientifiques ou techniques, mais également dans l'éthique et la recherche de sens : même quand l'humanité en est arrivée à des monstruosités inhumaines comme Auschwitz, Hiroshima ou les goulags, elle a en elle-même les ressources de reprendre un chemin respectueux de l'homme, si elle le décide.

- Les relations sociales doivent être égalitaires. Le «pauvre» reste celui en qui découvrir Dieu. Mais il doit être respecté comme sujet de son histoire et non pas pris comme objet de la sollicitude ou de l'aide que les puissants de la société pourraient lui concéder s'ils étaient sensibles aux appels de l'Eglise.

- La tradition chrétienne est une des sources de sens et d'éthique. Dans les grands débats de société, elle se discrédite chaque fois qu'elle se présente comme l'unique ou la meilleure référence. En dialogue avec les autres traditions, religieuses mais aussi humanistes, elle peut contribuer à la recherche d'une vie plus humaine pour toute l'humanité, quand elle se réinterroge en fonction des questions actuelles.

## quelle conception de la foi et de la théologie ?

### pour le courant «nouvelle évangélisation»

- La foi repose sur un donné révélé par Dieu et il relève de la responsabilité de l'Eglise de garantir la fidélité à ce donné; il ne lui appartient pas de le modifier, de l'édulcorer ou de le nuancer. La Parole de Dieu nous révèle la vérité sur l'homme et sur le salut. Ce qui est question pour les hommes est une certitude dans la foi. La responsabilité de la hiérarchie est de veiller à la fidélité à ce donné révélé, d'en déduire les vérités à croire et les conduites à adopter. Elle n'est pas «libre» d'en

faire ce qu'elle veut, mais elle doit en garantir le maintien. La réflexion chrétienne doit donc être déductive, partant de vérités données d'en-haut.

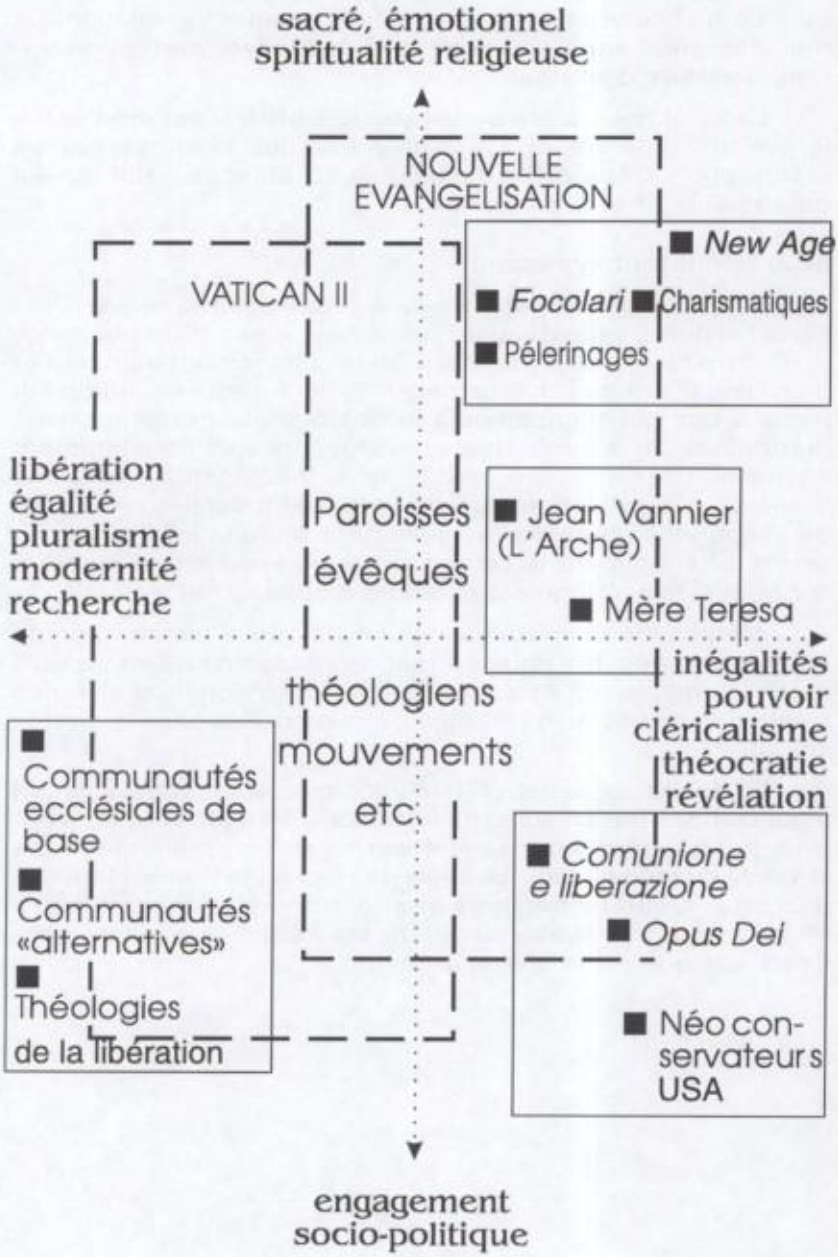
- La salut nous a été donné par le Christ. Il est mort selon la volonté du Père et il a sauvé tous les hommes par sa résurrection. Ceux-ci n'ont plus qu'à accepter ce salut qui est déjà réalisé et leur est donné.

**pour le courant «vatican II»**

- Si la foi est une réponse à la proposition faite par Dieu dans l'histoire, en particulier par Jésus, elle est un cheminement constant, à la recherche d'un vie pleinement humaine et d'un Dieu qui nous échappe constamment. Cette évolution fait place à des questionnements et des doutes. Personne n'est propriétaire de la vérité, mais les croyants sont constamment en position de recherche. La démarche théologique qui répond le mieux à cette conception de la foi est inductive : elle part de l'expérience humaine actuelle pour relire la tradition chrétienne et finalement découvrir la foi en Dieu d'une manière cohérente avec ce qu'est l'homme d'aujourd'hui.

- Jésus a mené en Palestine une vie que le témoignage de foi des évangélistes nous permet de redécouvrir. Par ce qu'il a été, ce qu'il a fait et son message, nous sommes stimulés à inventer, en fidélité à l'Evangile, nos réponses dans le monde actuel.

- La foi et la recherche théologique sont constamment aiguillonnées par un souci de fidélité à l'Evangile et une inventivité permanente, pour concrétiser de façon pertinente, dans la vie de chacun et dans les choix de l'Eglise, la Bonne Nouvelle de Jésus. Cette recherche s'inspire en permanence du souci du plus pauvre - *«qu'as-tu fait de ton frère ?»* - et d'une confiance critique dans le monde actuel.


sacré, émotionnel
spiritualité religieuse
NOUVELLE
EVANGELISATION
VATICAN II
New Age
Focolari
Charismatiques
Pélerinages
libération
égalité
pluralisme
modernité
recherche
Paroisses
évêques
théologiens
mouvements
etc.
Jean Vannier
(L'Arche)
Mère Teresa
inégalités
pouvoir
cléricalisme
théocratie
révélation
Communautés
ecclésiales de
base
Communautés
«alternatives»
Théologies
de la libération
Comunione
e liberazione
Opus Dei
Néo con-
servateurs
USA
engagement
socio-politique

## un schéma pour visualiser les différences

Le tableau ci-contre permet de représenter les positions relatives des deux grands ensembles.

1. Les deux grands ensembles, «Vatican II» et «nouvelle évangélisation», ne se différencient pas par le fait que le sommet de la pyramide serait d'une tendance et la base d'une autre. C'est à tous les niveaux que les deux tendances peuvent se retrouver, dans des quantités et avec une intensité variables.
2. Mais entre les deux blocs, une large zone ne peut être classée comme telle dans l'un ou l'autre. Pas mal de chrétiens se retrouvent par certains aspects dans un groupe et par d'autres aspects dans l'autre. Ils peuvent aussi évoluer vers l'une ou vers l'autre tendance au cours de leur vie. D'où, au centre, la catégorie mouvante de ceux qui ont une appartenance partielle à l'un et l'autre groupe et qui évoluent.
3. La distinction entre les deux courants met en évidence les différences. Il ne faut cependant pas en déduire qu'aucune collaboration n'est possible entre eux. Bien sûr, les responsables des divers groupes nettement affichés dans l'une ou l'autre tendance se retrouvent difficilement dans un même projet. Il n'en va pas de même pour les membres. Il est possible de faire partie d'un groupe charismatique et d'une communauté de base en milieu populaire, ou d'admirer Guy Gilbert et de militer dans un mouvement de jeunes.
4. Ce tableau est censé donner un panorama global de l'ensemble de ceux qui se reconnaissent un lien avec l'Eglise. La majorité ne sont pas conscients de ce type de clivage : ils vivent une appartenance sereine dans le lieu qui est le leur, sans se poser trop de questions. Certaines minorités ont un projet plus précis, réfléchi et explicite.
5. Ces tendances se retrouvent aussi dans la société, dans des groupes proches de ceux qui se développent dans l'Eglise, avec lesquels ils ont d'ailleurs de nombreux liens.

## description de quatre minorités

Dans l'ensemble de l'Eglise, des groupes plus organisés ne se contentent pas de faire partie de l'Eglise. Ils ont une vision de ce que doit être la vie dans la société et dans l'Eglise, s'organisent en groupes structurés et se donnent des projets en fonction desquels ils gèrent leur appartenance à l'Eglise et les alliances qu'ils nouent, dans l'Eglise et la société. Chez les responsables au moins se développent à la fois une théologie, une conception de l'Eglise et une insertion dans la société, typiques de leurs choix.

Nous réunissons ces groupes en quatre catégories, sur base de certains points communs. Mais il ne faut pas négliger les nuances entre ces groupes cousins et éviter de les amalgamer.

Rappelons encore que s'ils sont dans l'Eglise, ces groupes sont souvent liés à une tendance plus largement présente dans la société. Leurs alliés «naturels» sont parfois plutôt hors de l'Eglise qu'à l'intérieur.

### les groupes puissants pour une identité chrétienne forte et active

Dans cette catégorie, nous classons des groupes, mouvements ou institutions comme l'*Opus Dei, Comunione e Liberazione*, les groupes intégristes, du genre de ceux qui s'étaient réunis à la suite de Mgr Lefebvre. D'autres groupes moins connus sont à rapprocher de cette mouvance : *Schönstatt* (présent, par ex., à Cologne et au Chili), l'Ordre de Malte, etc.

Aux Etats-Unis, de tels groupes sont proches des milieux néo-conservateurs, à l'occasion nationalistes et racistes. Dans leurs liens, on trouve la *Heritage Foundation*, fondation très riche et bien connue dans les cercles néo-libéraux, les ramifications de la secte Moon. En Espagne par exemple, les membres de l'*Opus Dei* ont été fort présents dans les milieux franquistes. En général, leur action les tourne naturellement vers ceux qui ont un pouvoir élevé dans la société : les cercles économiques de la haute finance, banquiers, industriels, les politiciens, les diplomates, les magistrats, les universitaires brillants, les officiers, etc. Cela n'empêche pas qu'ils recrutent également dans d'autres couches de la société.

## les groupes charismatiques ou spirituels

C'est dans les Eglises protestantes que cette sensibilité s'est d'abord implantée : elle ne valorise pas les définitions dogmatiques ni les hautes spéculations intellectuelles. Ce qui compte, ce sont les relations émotionnelles fortes dans de petits groupes ou communautés. La chaleur des relations humaines s'allie à la recherche d'intériorité, de prière, d'expression personnelle dans des rites, des chants, des gestes divers. Ce qui était né dans le pentecôtisme américain s'est ensuite répandu dans l'Eglise catholique et en Europe.

Dès 1944, Chiara Lubich fondait les *Focolari*, mouvement très préoccupé de l'importance de la famille, d'amour et d'unité. Il a une branche jeune, *Gen*, et possède sa propre maison d'édition, Nouvelle Cité. D'autres groupes se retrouvent dans ce qu'on nomme en bloc «le Renouveau» : la communauté de l'Emmanuel, le Lion de Juda,... Leur recrutement traverse toutes les classes sociales, même si leur proposition est bien adaptée à la culture des classes moyennes. Mais des personnalités en vue du monde économique s'y retrouvent également.

Ces groupes sont en fait portés par une sensibilité proche de celle qui a fait naître divers groupes, revues ou associations que l'on place dans la nébuleuse du *New Age*. On peut relever parmi ses caractéristiques : le goût du religieux et du sacré, le refus du découpage imposé par les sciences modernes et plus généralement de la rigueur réductrice de la rationalité.

## l'aide aux plus défavorisés

Il n'est pas étonnant de trouver des chrétiens préoccupés des souffrances des plus faibles, que ce soient les exclus du système économique, les drogués, les handicapés, les habitants des bidonvilles, les enfants des rues, etc. Bien des groupes se sont donné la tâche d'assister ces démunis. Les médias ont popularisé certaines figures bien connues, comme mère Teresa ou Guy Gilbert.

Ces groupes sont souvent caractérisés par une grande action sociale et un manque d'intérêt pour la recherche des causes des pauvretés ou exclusions auxquelles ils veulent porter remède. Ils ne voient donc pas l'intérêt de l'action politique qui changerait la situation à ses racines, ou au moins n'en font pas leur tâche.

Ce type d'action est comparable à une sensibilité caritative très bien vue dans la société. Les divers *Télévie, Téléthon* ou autres grandes opérations médiatiques d'aide à l'une ou l'autre catégorie de défavorisés n'ont pas non plus pour but de sensibiliser l'opinion aux causes structurelles des exclusions.

### une «option préférentielle pour les pauvres»

Divers groupes reliés à l'Eglise se retrouvent dans cette catégorie : ceux qui se centrent sur une action sociale en s'attaquant aux causes des injustices, les communautés qui vivent, célèbrent et nourrissent leur foi à partir des solidarités entre les plus pauvres et de la découverte de Dieu dans leurs frères, les théologiens qui réfléchissent la foi chrétienne en partant des injustices les plus criantes de la société actuelle. On y retrouve les diverses formes de théologies de la libération, les communautés de base en Amérique latine et ailleurs, des services d'Eglise comme Entraide et Fraternité, Vivre Ensemble et Justice et Paix, des mouvements, des groupes associatifs, des centres de formation comme le CeFoC, etc.

Ces personnes, groupes, services et mouvements se retrouvent pour leur action avec d'autres mouvements, institutions ou groupes qui mènent les mêmes actions ou des actions comparables, même si le sens qu'ils donnent est en partie différent.

## comment comprendre et vivre ces différences ?

### les indépassables différences

Les différences entre chrétiens sautent aux yeux. Les principales ne se situent pas entre la base et le sommet, ou entre pays. Elles séparent des façons différentes d'inventer une fidélité à l'Evangile et d'entendre les attentes, aspirations ou besoins des femmes et des hommes d'aujourd'hui.

Aucun des courants ne peut se situer comme s'il était le «Règne de Dieu» sur terre, mais tous sont en situation de créativité et de fidélité, de puiser dans leur mémoire et de construire un avenir. Aucun ne détient le «vrai» chemin en propriété privée, héritier d'on ne sait quel trésor secret en raison de sa fonction, de ses lumières ou de l'un ou l'autre messianisme.

En réalité se retrouve dans l'Eglise presque tout l'éventail des tensions qui traversent les sociétés contemporaines. Dans leur façon de comprendre leur identité chrétienne et le rôle qu'ils ont à assumer, les chrétiens, individuellement et de façon organisée, ne donnent pas une réponse unanime, mais se divisent et s'opposent, parfois durement, autant que les autres groupes sociaux.

Cet état de choses ne peut être d'emblée conjuré en l'attribuant à la mauvaise volonté, ou à l'ignorance, ou à l'infidélité de l'un ou l'autre interlocuteur encombrant. Il n'est pas transitoire : il n'y a pas d'au-delà de la différence. La vie de l'Eglise inclut différences, oppositions, conflits de légitimité, autant maintenant qu'il y a vingt siècles, quand les premières communautés s'affrontaient à propos de l'accueil des païens parmi les chrétiens et que Paul polémiquait durement avec Pierre. La parabole de l'ivraie rappelle le danger mortel pour un groupe d'arracher trop tôt les herbes intruses.

### la fécondité des débats

Si le rêve de l'unanimité n'est qu'un dangereux mirage, les chrétiens sont renvoyés à la fécondité des débats entre eux. La vérité de l'Evangile reste un horizon que tentent de rejoindre des hommes et des femmes vivant aujourd'hui l'aventure humaine, passionnés de l'Evangile et soucieux de nourrir des liens avec d'autres humains et d'autres croyants.

Ce n'est pas en affichant une unanimité réductrice qu'ils assumeront leur rôle. C'est en acceptant leurs différences et en inventant en permanence, en construisant des formes d'unité - provisoires et imparfaites - qu'ils peuvent jouer un rôle fécond dans des sociétés traversées par tant de différences et conflits. On se met à rêver à ce que seraient les guerres où les chrétiens puiseraient dans leur foi une force originale de dialogue au lieu du fanatisme.

La coexistence de ces divers courants ne peut donc se réduire à une tolérance pacifique. Elle est faite d'affrontements, de rapports de forces entre tendances opposées. Ces tensions s'expriment dans des débats, parfois durs et sans solution immédiate. Ces débats exigent un type de procédure qui garantisse le respect des interlocuteurs et la possibilité de la poursuite d'un chemin de recherche.

Ces procédures exigent qu'au sein des différences soit assumé un service d'unité, dont le rôle est moins d'interdire, d'exclure des «dissidents» ou de brandir l'anathème, que de permettre que débats et même conflits aient lieu. Ce service est de la responsabilité de chacun, même si certaines personnes ou instances doivent l'assumer plus directement. Il est nécessaire pour l'ensemble de l'Eglise, mais il est déjà indispensable dans chaque communauté chrétienne.

### des points de repère dans le dialogue ?

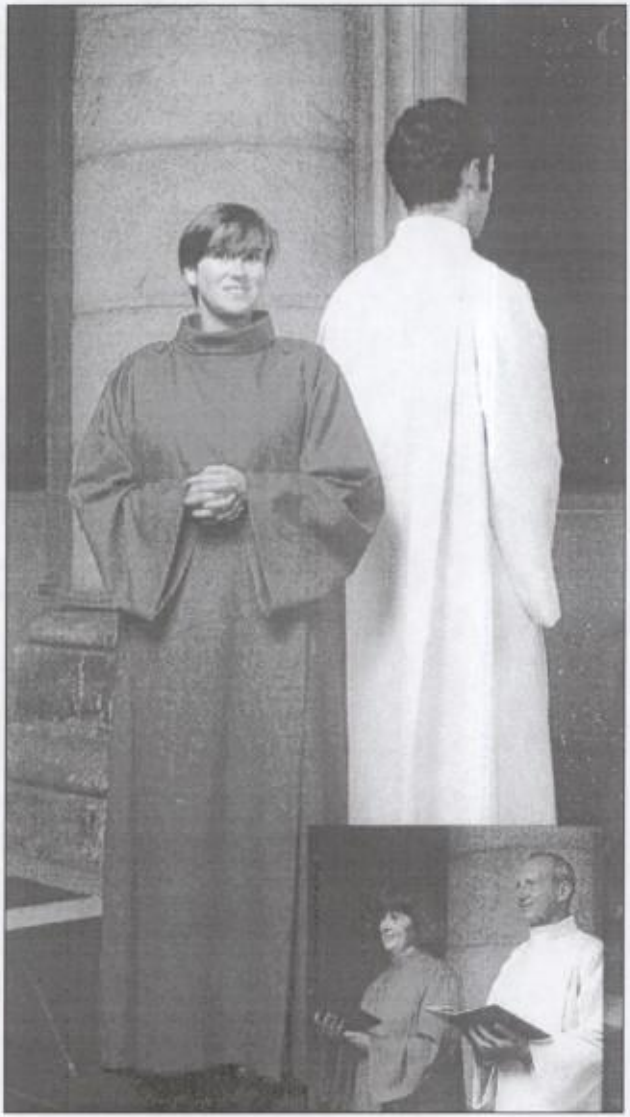
Si, non seulement différences et conflits sont inévitables, et si sans eux, aucune vie selon l'Evangile, aucune proclamation de la Bonne Nouvelle ne sont possibles, il est clair que la capacité de les vivre est un des critères de la validité des choix faits. Peut-on aller plus loin et proposer des critères communs ? Il est possible d'en formuler trois, qui ne sont d'ailleurs pas totalement distincts.

- **La fidélité à l'Evangile**. La Bonne Nouvelle, reçue en Jésus-Christ, n'est pas une relique à posséder jalousement. Pour qu'elle ait un sens actuel, un va-et-vient continuel d'interprétation est nécessaire, entre aujourd'hui et cette Bonne Nouvelle. La référence à l'événement Jésus-Christ, à sa vie et son message, est une conviction commune, même si tous les chrétiens ne lui donnent pas le même sens dans les débats actuels.

- **Le souci de libération humaine.** Les expressions sont variées : option préférentielle pour les pauvres, lutte de libération, respect des plus faibles. Elles visent ce qui peut être un critère commun : un dialogue est possible entre chrétiens en partant toujours des plus faibles dans la société, en mesurant les choix et les actions à leur effet sur les plus fragiles. La solidarité avec les «petits» est au cœur d'une existence en Eglise.

- **La rencontre positive de la modernité.** La société occidentale s'est construite en partie grâce à l'apport des chrétiens dans l'histoire, en partie contre eux. Ce qu'elle est devenue, la modernité qui s'est progressivement élaborée au cours des siècles, est le fruit d'une histoire complexe; elle véhicule le meilleur et le pire et exige un sérieux discernement. Mais elle mérite un *a priori* de confiance : la montée de l'autonomie

humaine est un acquis précieux de notre histoire occidentale, que ses effets pervers ne permettent pas de rejeter. Au contraire, les connivences avec l'action de Jésus et le Dieu dont il a parlé créent un préjugé positif qui met les chrétiens à l'aise dans le monde actuel.



# comment je vois l'aventure de sep

claude adriaensens

*Les CM ont demandé à l'auteur, qui participa à l'expérience de Solidarité et Participation (SeP), d'en esquisser un bilan. En précisant qu'il ne ferait pas œuvre d'historien, C A a accepté de mobiliser ses souvenirs personnels, avec l'ambition de montrer les enjeux de cette entreprise dans la longue histoire des rapports entre le monde ouvrier et progressiste chrétien et les partis politiques.*

## mouvement et mouvement

Dans le courant de l'année 1982, le Conseil central du Mouvement ouvrier chrétien décide la création d'un mouvement politique, qui devra étudier si la Démocratie chrétienne du PSC prend suffisamment en compte les intérêts des travailleurs chrétiens, et si le pluralisme politique du MOC est suffisamment efficace pour la promotion de ses programmes et de ceux de ses organisations constitutives. Ce mouvement politique devra en toute autonomie décider de la création éventuelle d'un parti, seul ou avec d'autres.

Par rapport à la création de SeP, les diverses composantes du MOC ont des positions différentes. Les mutuelles ne veulent pas entendre parler d'un parti indépendant et sont pour le maintien des liens très étroits qu'elles ont avec le PSC. La

CSC est divisée sur la question et trouve dans la création de SeP l'occasion de sortir le débat de l'intérieur de ses instances, puisque le débat aura lieu à l'intérieur de SeP, en principe autonome du MOC et de ses organisations. Les Equipes Populaires sont pour le pluralisme politique, mais se posent des questions quant à son efficacité et trouvent intéressante l'existence d'un mouvement où le débat pourra avoir lieu de façon sereine.

Les permanents et les militants des organisations investissent assez fort pour faire des membres à l'intérieur du MOC et des milieux qui lui sont proches. Ils se mobilisent avec une série de militants politiques, du PSC et étrangers au PSC mais en lien avec le MOC, ainsi qu'avec quelques laïques intéressés par la démarche de dépassement du clivage des piliers confessionnels. C'est qu'en effet SeP a bien comme projet d'autonomiser les travailleurs chrétiens par rapport au PSC, et de répondre à l'éternel problème de la représentation adéquate du MOC au sein d'un parti clairement uniclassiste. Mais en plus SeP rêve de pouvoir opérer un rassemblement progressiste des gens qui se réclament de la Gauche et du Mouvement ouvrier, par-delà les clivages confessionnels.

## les dirigeants du moc en retrait

Dans le but de prouver l'autonomie du Mouvement par rapport au MOC et à ses organisations, la plupart des leaders de celles-ci n'acceptent pas de responsabilités marquantes dans les instances de SeP, et permettent ainsi à des militants du MOC de prendre des mandats à responsabilité dans les régionales du nouveau mouvement et au niveau interrégional. De même qu'à un certain nombre d'indépendants de gauche, attirés par l'originalité de la démarche. Ce phénomène a pour conséquence que des majorités vont facilement se dégager ensuite pour la création d'un parti dont tous ces militants sont orphelins, plutôt que pour la poursuite d'un mouvement politique dont ils ne voient pas la nécessité : ils appartiennent déjà à des mouvements qui fonctionnent bien, mais qui manquent d'un parti politique pour le prolongement de leur action. Et cela est d'autant plus facile que les responsables du MOC - qui ne savent que trop bien qu'un parti ne pourra pas réussir - se sont volontairement marginalisés et minorisés, et ne seront pas entendus lors du débat sur l'opportunité de la création d'un

parti qui aura lieu beaucoup trop tôt, sans que le mouvement ait pu se renforcer.

Ce ne sera pas un vrai débat, puisque la majorité des membres et des responsables de SeP y étaient venus pour faire le parti dont ils avaient la nostalgie ou éprouvaient le manque, et pas pour faire encore un mouvement devant gérer les difficultés de la représentation politique du MOC. Le seul vrai point de débat sera de savoir si on irait aux élections seuls, ou avec d'autres.

## une épreuve électorale rapide et fatale

La création du parti à peine réalisée, voilà que les élections législatives de 1985 sont à la porte. Une assemblée décide que le parti ira seul aux élections, avec deux exceptions : l'une à Liège, où des possibilités existent d'une union entre SeP et le Rassemblement Wallon; et l'autre à Bruxelles, où des contacts ont lieu avec le FDF et Ecolo. Toutefois, ces contacts n'aboutissent pas, et SeP se présente finalement seul partout dans les arrondissements de Wallonie et de Bruxelles, avec des listes complètes à la Chambre et au Sénat, et aux élections provinciales. Les socialistes ont donné les signatures nécessaires pour se présenter à la Chambre et au Sénat. Le PS fournira une série d'aides logistiques. La campagne peut se faire avec assez bien de moyens, et beaucoup espèrent au moins un siège à Bruxelles et dans le Brabant wallon par apparentement, avec deux vedettes syndicales : José Roisin et Willy Thys, tous deux têtes de liste à la Chambre.

Le résultat fut décevant et SeP n'obtint aucun élu, même si son score ne fut pas mauvais pour une première présentation.

Le bureau présente alors collectivement sa démission, et un débat s'engage sur l'avenir politique de SeP. Plusieurs motions sont déposées pour ce débat. Une motion veut que SeP continue à se construire comme parti, même si celui-ci peut chercher des alliances avec le PS ou Ecolo. D'autres défendent le choix de privilégier la recherche d'alliances, soit avec Ecolo, soit avec le PS en Wallonie. Bruxelles est plutôt favorable au maintien du parti, mais en développant des liens avec Ecolo, le PS et le PC (dialectique des Rencontres bruxelloises). Le bureau ne parvient pas à se mettre d'accord sur une motion de synthèse.

Une assemblée vote ensuite majoritairement la motion de poursuite de SeP comme parti, mais la plupart des chefs historiques de SeP refusent de se présenter au bureau pour en assumer la mise en œuvre. La salle accepte alors de confier au bureau sortant la rédaction d'une motion de synthèse, et de reporter l'élection du nouveau bureau à une autre assemblée qui l'adopterait. Le bureau parviendra cette fois à se mettre d'accord.

## le rapprochement avec écolo

L'assemblée à nouveau réunie adopte une motion selon laquelle SeP poursuit sa construction comme parti autonome, mais en cherchant des contacts avec le PS ou Ecolo, notamment dans la perspective de présentations communes aux élections communales de 1988.

SeP a perdu beaucoup de membres suite à la décision de devenir un parti, puis des résultats des élections législatives.

Le bureau va faire les démarches prévues vers le PS et Ecolo : Ecolo sera preneur de tels contacts et ceux-ci vont se structurer au niveau communautaire dans la perspective des élections communales.

Mais les élections législatives anticipées de 1987 vont précipiter les choses. Ecolo souhaite, à la fois, éviter la concurrence de SeP et avoir le soutien de militants intéressants et actifs de SeP, dont il sent le besoin. SeP acceptera de se présenter sur les listes Ecolo, mais avec une identification de ses membres, et la possibilité pour SeP de faire une campagne spécifique avec ses propres tracts et affiches. Les candidats de SeP ont accepté les règles des candidats Ecolo s'ils sont élus, et les deux partis se sont engagés à poursuivre les négociations en vue d'un rapprochement, soit à terme une entrée structurée de SeP comme tendance organisée à l'intérieur d'Ecolo. Mais la campagne contribue peu au rapprochement des militants. Il n'y aura finalement aucun élu SeP sur les listes Ecolo.

Les négociations ne se poursuivent pas réellement au niveau communautaire. Pour les communales, les militants de SeP ont décidé de privilégier la présentation en cartel ou sur les

listes Ecolo, mais d'autres unions sont possibles, pour autant qu'elles ne mettent pas en danger le rapprochement de SeP avec Ecolo, ou la présence en ordre utile de candidats SeP sur les listes Ecolo.

Dans beaucoup d'endroits, des candidats de SeP se présenteront sur les listes Ecolo, même parfois à des places utiles (à Liège, il y aura des élus). A Bruxelles, Ecolo refusera l'alliance avec SeP, et celui-ci participera à l'aventure d'EVA avec le PC, le POS, VEGA et des écologistes indépendants. A Uccle, une liste V.E.R.T.S., composée de SeP, Ecolo, du PC, du POS et d'indépendants, se présentera et obtiendra un élu.

## repli et bilan

Il est de plus en plus clair qu'Ecolo ne désire pas d'union structurée de SeP en son sein, et que SeP n'a aucune chance ni utilité comme parti politique. Un certain nombre de membres sont entrés à Ecolo et comptent faire en son sein une carrière politique.

Aussi une assemblée va-t-elle décider de mettre fin à l'existence de SeP comme parti politique, et de refaire de SeP un mouvement politique. Mais ce mouvement n'a jamais pu vraiment se mettre en route. Un an après, une assemblée décide de suspendre l'existence de SeP comme mouvement pendant cinq ans, laissant au bureau le soin de gérer les biens de SeP et de convoquer une assemblée qui prendra définitivement attitude.

Pour conclure, je voudrais donner mon sentiment concernant les causes de l'échec de SeP.

Le créneau de l'alternative politique, que voulait occuper SeP, est pris depuis longtemps par Ecolo, et les mécontents des partis traditionnels peuvent également voter pour les partis communautaires.

Les militants de SeP n'ont pas compris que la logique de la réussite dans un parti politique n'est pas la même que dans un mouvement.

Les organisations chrétiennes du mouvement ouvrier n'ont pas besoin d'une coordination politique assurée par un parti ouvrier comme dans le monde socialiste, puisque le MOC joue ce rôle.

De plus la nécessité d'un parti uniclassiste pour représenter le monde du travail d'obédience chrétienne n'est plus perçue aujourd'hui de façon unanime par celui-ci, et ainsi le principal reproche adressé au PSC n'a plus la même acuité.

D'autre part le soutien de l'expérience de parti par les organisations du MOC était difficile à long terme, car elles possèdent de nombreux services qui ont besoin de financement public et qui dépendent de la bonne volonté du PSC, ce qui réduit la marge de positionnement des organisations, au mieux à l'indépendance vis-à-vis des partis politiques existants, et ne permet pas un soutien clair de l'expérience SeP par les organisations. Cela prive la démarche de son sens historique.

Les politiques issus du PSC et des autres partis étaient prêts à prendre certains risques pour créer un parti qui les aurait rassemblés, pour autant que celui-ci obtienne rapidement des sièges.

Ils étaient de toute façon davantage preneurs d'une démarche de mouvement leur permettant de se concerter et de favoriser des alliances progressistes entre leurs partis, sur des programmes proches des positions du MOC et de ses organisations constitutives.

# les fils prodigues ne sont pas des faux-frères

*interview de* André Lacroix et Joan Lismont

*La percée du Syndicat de l'Enseignement Libre, exceptionnelle dans le paysage belge marqué par les piliers, est incontestable.*
*Comment s'est-elle opérée, sur quels objectifs, avec quels enseignants ?*
*C'est la première des questions que nous avons posées aux porte-parole du SEL, André Lacroix et Joan Lismont.*
*Question annexe : quelles ont été les actions les plus importantes du jeune syndicat, actions qui ont précisé son profil et assuré son développement ?*
*C'est sur la portée de l'événement - au-delà du plan syndical - que portent les questions suivantes :*
- *dans quelle mesure le SEL représente-t-il* «une étape significative dans la réalisation d'un rassemblement des progressistes», *comme il est indiqué dans un texte de présentation ?*
- *en quoi consiste aujourd'hui, après l'adoption d'un Statut annoncé de longue date,* «la spécificité de l'école catholique» *?*

*Voici, dans l'ordre, les questions et les réponses.*

## SEL

- Le Syndicat de l'enseignement libre, affilié au SETCa, est né le 24 décembre 1981.

- Il compte aujourd'hui quelque trois mille adhérents, sur un total d'environ 48.000 enseignants du «libre», confessionnel et non-confessionnel.

- Aux élections sociales de 1991, le SEL a recueilli 19% des sièges. Au niveau des (dix) Commissions paritaires de l'enseignement libre subventionné, le SEL est représenté par deux membres effectifs et un suppléant (sur un total de onze) pour le secteur du libre confessionnel, et par un membre effectif et un membre suppléant (sur un total de six) dans le secteur du libre non-confessionnel.

**Protocole** d'accord conclu entre le **SETCa** et le **SEL**

1. Le SEL (Syndicat de l'Enseignement Libre) constitue le groupement des travailleurs (employés et ouvriers) de l'Enseignement libre affiliés au SETCa (Syndicat des Employés, Techniciens et Cadres) membre de la FGTB (Fédération Générale du Travail de Belgique). Les travailleurs de l'Enseignement libre, déjà affiliés au SETCa à titre personnel, font en conséquence partie intégrante du SEL et bénéficient de tous ses services.

2. Les organisations syndicales du SETCa et du SEL, après avoir examiné avec soin leurs objectifs et leurs pratiques réciproques, constatent que rien en celles-ci ne contrevient en quoi que ce soit à chacune de leurs finalités spécifiques. En conséquence, les deux organisations s'engagent mutuellement à collaborer pour l'action, le soutien et la promotion de la finalité l'une de l'autre.

3. Il est reconnu au SEL toute indépendance de recherche, de pensée et d'expression pour tout et spécialement la défense de l'Enseignement libre en Belgique : le SETCa reconnaît la liberté notamment philosophique, religieuse et morale du SEL. De son côté, le SEL respecte en tous points l'Enseignement officiel.

4. Le SEL/SETCa laisse le choix entièrement libre à chacun de ses membres pour toute la recherche et promotion dans le domaine de l'Enseignement, notamment pour l'école pluraliste.

## une réussite surprenante

**D'où vous sont venus vos membres, à partir de la Noël 1981, dans «un marché syndical» assez saturé et en tout cas strictement cloisonné ?**[1]

**SEL** – Nous avons constaté, dès le début, que venaient chez nous ceux qui étaient gênés aux entournures dans les centrales chrétiennes, jugées insuffisamment indépendantes des pouvoirs organisateurs, et qui ne voulaient pas rejoindre le syndicat libéral APPEL, considéré lui comme trop libéral. Mais venaient aussi des enseignants qui n'avaient pas été syndiqués jusqu'alors.
Au fil de nos combats, les effectifs se sont accrus, par exemple au travers des actions interprofessionnelles menées contre le compromis de Val Duchesse en 1986; des journaux ont même parlé d'un «effet Val Duchesse» à ce propos. Notre obstination à introduire dans le Statut de véritables garanties pour les membres du personnel, les grèves et les manifestations en front commun lors des actions dans l'enseignement - pour rappel, nous avons refusé de signer l'accord sectoriel qui était censé mettre fin au conflit après le *show* médiatique de Deprez et Spitaels du 24 novembre 1990 - et plus récemment notre engagement contre le plan Lebrun, ont aussi été payants en termes de crédibilité et d'effectifs. A ces actions ont correspondu chaque fois des vagues de nouvelles recrues.

**A lire vos bulletins et textes divers, on peut formuler l'hypothèse que la vigueur polémique que vous déployez et le souci d'information que vous mettez en œuvre, sont appréciés.**

**SEL** – Oui, nous ne prenons pas les gens pour des imbéciles, nous ouvrons des débats, nous donnons des informations complètes, nous développons des arguments.
Mais ne nous y trompons pas : sans le nerf de la guerre, nous n'aurions pas pu passer le cap des premières années. Via le

1. Pour mémoire, trois organisations syndicales chrétiennes sont présentes dans les écoles catholiques :
FIC = Fédération des instituteurs chrétiens;
CCPET= Centrale chrétienne de l'enseignement professionnel et technique;
CEMNL= Centrale chrétienne de l'enseignement moyen normal.

SETCa, la FGTB nous a soutenus matériellement. Plus fondamentalement, notre succès est dû à une aspiration au pluralisme dans le monde enseignant : l'existence d'une voix «autre» que celle des centrales chrétiennes répond à un besoin plus ou moins explicite. Cela a été ressenti très vivement au moment du vote du statut, pour lequel la bataille a été rude! Nous devons d'ailleurs encore rester vigilants.

## d'un pilier à un autre ?

**«Pluralisme», vous avez lâché un mot chargé de sens multiples qui introduira notre échange de vues sur l'éventuel rôle du SEL dans un processus de rassemblement des progressistes. En créant votre Syndicat de l'enseignement libre affilié au SETCa, vous avez quitté le pilier catholique, c'est-à-dire cet ensemble d'institutions syndicales, mutuellistes, culturelles et politiques qui conservent quelque part le «c» de la référence chrétienne. C'était un désenclavement idéologique. N'êtes-vous pas, dans le même élan, entrés dans le pilier socialiste ?**

**SEL** – Pour quitter un pilier, il fallait au moins y avoir trouvé place. Nous avons expliqué au début de cet entretien que ce n'était le cas que pour une partie - au mieux un tiers - de nos effectifs; votre formule ne nous paraît donc pas correcte. Avant nous, le syndicat libéral APPEL avait fait une brèche dans le monopole chrétien, et sur le plan politique, le PLP s'était ouvert aux chrétiens.
Par ailleurs, il y avait eu des appels au rassemblement des progressites... Nous récusons donc la formule «quitter le pilier catholique».
De même, récusons-nous d'ailleurs «l'entrée dans le pilier socialiste». Certes, par notre protocole d'accord avec le SETCa-FGTB (voir encadré - *ndlr*), nous entrons dans la mouvance socialiste. Mais il faut bien voir que les engagements politiques de nos membres sont très diversifiés : cela va du PTB au PS, en passant par le POS, Gauches-Unies et Ecolo. Les mandataires socialistes ne sont pas majoritaires chez nous. Evoquer la dureté d'un pilier dans ces conditions nous paraît abusif.

**Vous avez des rapports amicaux avec la CGSP ?**

**SEL** – Nous souhaiterions qu'ils le soient davantage. Nous sentons des réticences à notre égard, en tant que présence FGTB dans l'enseignement libre. Certains nous traitent parfois de faux frères. C'est dommage, mais enfin, on ne nous traite plus de calotins!
Rappelons que nous sommes le syndicat, non pas de l'enseignement catholique, mais de l'enseignement libre. Nous avons pris comme règle absolue que là où la CGSP est traditionnellement présente et active dans des établissements libres non confessionnels, nous lui laissons tout le terrain.
Par contre, là où l'encéphalogramme syndical est plat, nous investissons.

**Que faites-vous, que proposez-vous face à l'affaiblissement de l'enseignement officiel, qui vous concerne comme démocrates ?**

**SEL** – En tant que SEL, nous défendons notre outil de travail, cela sans visée idéologique.
Cela ne nous empêche pas de voir que l'école officielle subit des contraintes et des contrôles auxquels échappe l'école libre, et qu'elle se sent orpheline. Plus largement, c'est la notion même de service public qui est partout malmenée... Ce que nous ne pouvons accepter.

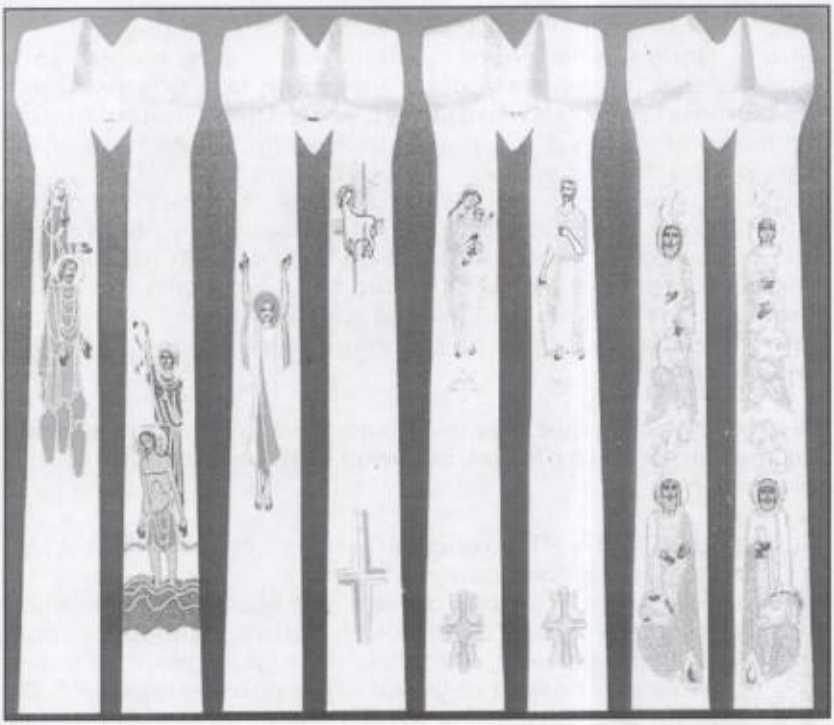
## à petits pas vers une école pluraliste ?

**Vous parlez de clivages à dépasser. Que pensez-vous de la possibilité de dépasser la traditionnelle structure de réseaux d'enseignement séparés, propre à notre pays, et si coûteuse ?**

**SEL** – Oui, cette structure est coûteuse à tous les niveaux. Il y a même deux ministères de l'Education, celui qui fait partie du gouvernement et l'autre, moins connu, le SGEC, le Secrétariat Général de l'Enseignement Catholique. Nous trouvons la situation actuelle parfois aberrante.

**Vous ne vous battez pas pour qu'elle change ?**

**SEL** – Cette bataille n'est pas prioritaire pour nous, c'est vrai, et nous ne montons pas aux barricades pour décloisonner les réseaux; nous avons gardé le souvenir cuisant du sort réservé



en France à la loi Savary. Mais il est vrai aussi que notre existence même dérange les plus conservateurs et fait réfléchir d'autres.
Aux yeux de la direction de l'enseignement catholique, nous nous situons du côté de la CGSP. Dans le domaine de l'enseignement en alternance, c'est avec la seule CGSP que le SEL a signé une convention, face aux patrons des trois réseaux. Notre existence brouille les cartes traditionnelles. En fait, nous ne sommes pas défenseurs de l'école catholique, nous sommes plutôt favorables à un enseignement interréseaux. Notre protocole d'accord avec le SETCa proclame l'entière liberté de recherche *«notamment pour l'école pluraliste»*.

Dans l'immédiat, nous sommes sensibilisés au problème du gaspillage indigne que représente la publicité-raccolage pour les écoles. C'est le contribuable qui finance ces dépenses de centaines de millions, tous réseaux confondus. Pourquoi pas une initiative parlementaire pour enfin réduire et contrôler ces dépenses ? Favoriser pareille mesure s'inscrirait parfaitement dans notre stratégie de petits-pas vers l'interréseaux. En tout état de cause, le mot d'ordre «Oui au front commun, non à la guerre scolaire» est pour nous plus qu'un slogan, une préoccupation constante. Elle est fondamentale si on veut frayer la voie à l'école pluraliste.

**Considérez-vous pour autant que vous jouez un rôle de passerelle entre mouvances (ou piliers) socialiste et catholique ?**

**SEL** – Dans une certaine mesure, oui. Par exemple au niveau des Commissions paritaires ou des commissions zonales, où déjà des alignements traditionnels ont été bousculés à notre intervention, et où se manifeste un certain pluralisme syndical.

## *«le statut» : de quoi s'agit-il ?*

*Il s'agit du Statut des membres du personnel subsidiés de l'enseignement libre subventionné, fixé par décret paru au* Moniteur belge *du 17 février 1993. C'est une très longue histoire où nous allons tenter de ne pas nous enliser, mais qui mérite quelques détours, en dehors de l'interview des animateurs du SEL.*
*Et d'abord un détour par la loi du Pacte scolaire de 1959 qui*

*postulait une certaine uniformisation des statuts des enseignants des écoles communales, provinciales, de l'Etat et libres, en adoptant comme texte de référence le statut des enseignants de l'Etat.*

***1959-1993 :*** *le cheminement a été long et tortueux.*
*Enjeu principal : la tutelle non contrôlée des pouvoirs organisateurs*[2] *et du Secrétariat national (puis «général») de l'enseignement catholique (SNEC) sur les écoles catholiques, et donc sur le personnel qui y enseigne, cela au nom de «la spécificité catholique».*
*En 1975, il y aura donc bientôt vingt ans, le Conseil Général de l'enseignement catholique (CGEC) publiait une brochure définissant cette fameuse spécificité, raison d'être de l'école catholique.*
*Comme le soulignaient les* CM *en décembre 1977, les valeurs citées par la brochure comme étant celles* «qu'entend promouvoir l'enseignement catholique» *n'avaient rien de «spécifique». En effet, la dignité humaine; le sens des responsabilités, le sens critique, le jugement et le raisonnement; le sens de la solidarité, l'esprit de coopération et le sens de la communauté; le respect de la conscience d'autrui; la liberté et la capacité de s'exprimer; l'autonomie; le développement de sa propre conscience; l'adaptabilité, la créativité, l'originalité et non la crainte ou la passivité devant le changement; le développement de toutes les aptitudes, tout cela est fort beau mais vraiment pas caractéristique de l'enseignement catholique et encore moins du seul enseignement catholique...*
*Derrière ce paravent humaniste, figurent dans la brochure du CGEC des exigences plus «spécifiques» : la référence* «non seulement verbale mais vécue» *au Christ et à l'Evangile, la vie privée de l'enseignant, vie privée qui peut avoir* «un impact sur la relation pédagogique», *les valeurs chrétiennes fondamentales du projet éducatif. C'est bien évidemment là que le bât blesse...*

*On sait que le divorce d'enseignants du libre a servi de motif à leur licenciement. Tout récemment, à Maurage, un conflit à*

2. Contrairement à ce que pense un vain peuple, le pouvoir organisateur des écoles confessionnelles n'est pas la Conférence épiscopale ou même le SNEC, mais bien une foule d'asbl, constituées quasi pour chaque école. Mais le pouvoir tout court est sans doute plus près de la rue Guimard ou des évêques que des conseils d'administration des asbl.

*première vue anachronique, a encore surgi autour de la non fréquentation de la messe par une enseignante. Et on sait que Joseph Hick n'a pas réussi, malgré ses grèves de la faim, à faire reconnaître tous ses droits.*
*Si le cheminement du statut de 93 a été long et tortueux, c'est que l'enjeu était de taille pour le SNEC.*
*Des succès importants ont été engrangés par le SEL. Citons l'article 27 du décret de 93 :* «Le droit du pouvoir organisateur d'organiser un enseignement engagé est garanti, sans pour autant restreindre la protection de la vie privée des membres du personnel».
*De plus, la formule de «**situation** (de l'enseignant) incompatible» avec la spécificité de l'école est remplacée dans le statut par la formule «**occupation** incompatible».*

*Il reste néanmoins des écueils. Nos interlocuteurs en ont parlé. C'est ainsi que nous revenons à notre entretien avec A. Lacroix et J. Lismont.*

## quelle spécificité pour l'école catholique ?

**Dans le numéro spécial de votre bulletin consacré au statut, vous écrivez qu'avec la parution du décret au *Moniteur*, une situation nouvelle est créée, mais aussi que c'est une aventure qui commence, laquelle réclamera une constante vigilance...**

**SEL** – Bien sûr! Les pouvoirs organisateurs sont tenus à des obligations statutaires, mais le jeu des relations de travail se joue toujours pour le personnel de l'enseignement libre sur le plan du droit privé. Et donc, les contrats d'engagement, qui - selon l'article 21 du Statut - comportent des obligations découlant du caractère spécifique du projet éducatif de l'école, requièrent toute notre attention. Cela d'autant plus que la vieille brochure de 1975 sur «la spécificité de l'enseignement catholique» continue d'être remise aux membres du personnel nouvellement engagés, comme si le Statut ne l'avait pas rendue caduque! L'examen du contrat-type d'engagement va se trouver au centre de débats en Commission paritaire.

**C'est finalement au niveau du contrat d'engagement que se localise la «spécificité de l'enseignement catholique» ?**

**SEL** – Oui, compte tenu de l'évolution considérable de ce facteur au fil des temps. Certains, qui ne sont pas centenaires, se souviennent de l'époque où la journée commençait par une messe, le cours par une prière, et où la semaine se ponctuait par une confession. Cela n'existe plus. Mais il ne nous semble pas excessif de parler actuellement d'une certaine insistance venue d'en haut afin de conserver un caractère proclamé chrétien au projet éducatif. Dans certaines écoles, on s'affaire à redéfinir pareil projet. Ailleurs, on parle d'un «engagement de vie chrétienne».

**Peut-on mettre cette insistance en rapport avec la Nouvelle évangélisation voulue par Jean-Paul II ?**

**SEL** – Probablement, encore qu'il ne faille pas en exagérer l'impact. Ce qui est clair, c'est que le contrôle sur le cours de religion est de nos jours plus contraignant que naguère. En dehors de cela, il est malaisé de cerner la spécificité chrétienne de l'enseignement. Et ce n'est pas à nous à la définir. Mais notre expérience nous a appris qu'il faut se méfier du «flou» en la matière : un règlement chèvre-choutiste sert généralement ceux qui détiennent le pouvoir...

**Est-ce la susdite spécificité qui motive les parents à confier leur enfant à une école confessionnelle ?**

**SEL** – Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet. Bornons-nous à observer qu'à notre sens, la motivation proprement religieuse des parents est de plus en plus rare, sauf paradoxalement pour un certain nombre de familles musulmanes en quête d'une école «avec un Dieu» [3]. Le plus souvent, les arguments avancés - fondés ou non - sont d'un autre ordre : le souci de l'enfant, le sérieux, la discipline.
Une enquête publiée par la *Revue Nouvelle* a démontré, il y a une quinzaine d'années, que les facteurs sociaux étaient déterminants dans le choix de l'école, un collège faisant plus bcbg qu'un athénée. Il n'est guère contestable qu'aujourd'hui encore, en règle générale, les parents qui choisissent l'école

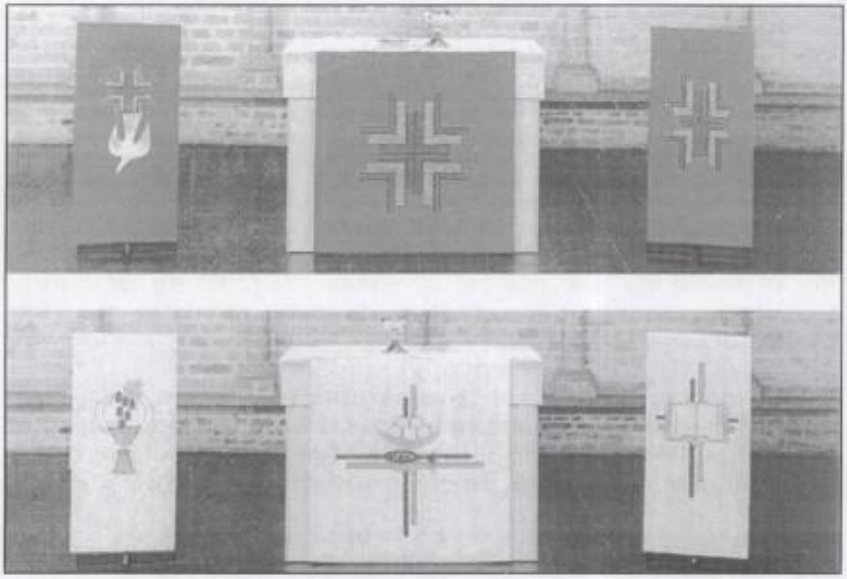
3. Paradoxe réel, puisque les écoles officielles sont tenues d'organiser un cours de religion musulmane si un groupe de parents le demandent, alors que l'école catholique n'a aucune obligation à cet égard.

confessionnelle sont de classes plus aisées que les autres parents. Avec, bien sûr, de notables exceptions, de part et d'autre des cloisonnements : il y a des écoles officielles élitaires et des écoles confessionnelles très ouvertes socialement.
Gérard Fourez, professeur aux Facultés Notre-Dame de la Paix, a posé une grave question : *«L'appel au sigle "chrétien" ne masquerait-il pas, comme dans d'autres domaines de la vie socio-politique, des intérêts de classe ?»* [4]. Et de défendre l'idée d'un engagement chrétien dans un système scolaire pluraliste.

**L'idée du pluralisme scolaire semble réémerger à l'heure actuelle : jointe à l'impasse budgétaire de la Communauté française, l'évolution idéologique et politique de la société pourrait la faire avancer, ce que nous souhaitons pour notre part.**

*(Entretien : Rosine Lewin)*

4. *Revue Nouvelle*, novembre 1985.



# *golias*, catho, tendre et grinçant

*GOLIAS est le nom d'un évêque légendaire du Moyen-Age auquel se référaient les Goliards, hommes qui - comme il en est de tous temps - contestaient les structures de pouvoir qui, à leur époque, étaient celles de l'Eglise.*
Golias *est un* «journal catho, tendre et grinçante», *qui, confronté à l'Eglise monolithique d'aujourd'hui, sous la houlette de Jean-Paul II,* «se doit d'être radicalement critique». *Catho certes, mais tendre comme qui aime bien châtie bien. Quant aux grincements, il faut plutôt entendre l'écho de certaines sacristies. L'équipe de* Golias *Bruxelles a accepté de se tirer le portrait sur un canevas de questions des* CM.

**Votre revue en est à sa quarantième livraison. Voulez-vous nous raconter comment est-elle née et s'est développée, quels sont ses objectifs ?**

La revue *Golias* est née à Lyon, il y a dix ans, à l'initiative de Christian Terras, juriste et théologien-laïc (Faculté de Théologie de Lyon), avec une équipe d'amis. Elle est le fruit de leur réflexion et de leur pratique de chrétiens actifs, dans des groupes à la base. Dès l'origine, le journal «catho tendre et grinçant» fut critique à l'égard des institutions ecclésiastiques.

L'équipe de *Golias* en Belgique est constituée essentiellement de chrétiens indépendants des structures d'Eglise et engagés

à la fois dans la recherche biblique - enracinée dans l'étude, la (re)découverte et une certaine diffusion de la culture hébraïque, source de notre Foi - et dans diverses actions politiques de libération des hommes, à l'égard de tous les pouvoirs.

La collaboration avec Christian Terras s'est établie en deux temps. D'abord une rencontre en 1981, puis l'échange des produits de nos travaux respectifs; et, après quelques années de maturation, la constitution d'une équipe rédactionnelle franco-belge, en 1988.

Nos objectifs sont communs, encore que s'accentuant différemment en raison de la particularité des contingences historiques : l'anticléricalisme est peut-être plus présent chez les chrétiens en Belgique qu'en France. *Golias*-France aura plus tendance à attirer l'attention des lecteurs sur la nécessité d'apprécier avec lucidité et esprit critique et constructif les comportements de la hiérarchie ecclésiale et les décisions du magistère romain, répercutés en France et ailleurs. *Golias*-Belgique essayera davantage, par ses contributions, de développer chez les lecteurs le goût et la nécessité de l'appropriation de l'outil théologique, notamment par l'approche de la culture hébraïque. Cette tendance est par ailleurs largement partagée et prônée par *Golias*-France, où Christian Terras regrette souvent *«la faible formation théologique des fidèles»*, voire *«l'analphabétisme ou l'illettrisme du peuple des croyants»*, et souhaite *«la mise en œuvre de véritables conditions d'accès au savoir religieux»*.

Si *Golias*-France résiste à la tentation «hexagonale» du franco-centrisme, l'équipe de *Golias*-Belgique renforce la dimension européenne et universelle par l'ouverture aux situations vécues en Belgique, en Allemagne, en Italie, dans certains pays d'Afrique et d'Amérique latine, notamment grâce à l'apport de correspondants amis dans ces différents pays.

**Sous le label de *«Journal catholique tendre et grinçant»*, vous faites de Jean-Paul II et de son magistère une critique sans ménagement. Quels sont les axes principaux de cette critique ?**

On caractérise l'attitude de pouvoir de Louis XIV par la formule : «l'Etat, c'est moi !». Ce faisant, il précipitait ainsi l'éclosion de la Révolution française. Jean-Paul II se comporte comme si, à lui seul, il incarnait l'Eglise. C'est du moins ainsi que le perçoivent les laïcs.

Qui aujourd'hui distingue l'Eglise de sa Hiérarchie ? Qui sait même ce que le terme «magistère» (c'est-à-dire le pouvoir par les prêtres) signifie ? Ce qui identifie le chrétien, c'est exclusivement l'Evangile. Le Moyen-Age où le clerc était celui qui savait lire et écrire est loin.

Aujourd'hui, grâce au suffrage universel et, par lui, à l'enseignement obligatoire, quasi chacun accède ou devrait pouvoir accéder à la culture, y compris à la culture religieuse.

Dans chacune de ses publications, *Golias* réagit aux paroles et actes de la politique de restauration puissamment appliquée par Jean-Paul II. A la lumière d'une autre lecture de l'Evangile, il tente un autre éclairage sur le combat de nos contemporains, soit par des analyses thématiques essentielles de la politique de Karol Wojtyla, soit par des écrits plus lapidaires à propos de quelques unes des nombreuses prises de position du Vatican particulièrement ulcérantes et choquantes.

*Golias* refuse les orientations actuelles, baptisées «Réévangélisation», qui, au mépris des décisions du dernier Concile, pèsent sur la morale sexuelle et familiale, la bioéthique, l'enseignement et toutes les formes d'expression, ... et tendent à s'imposer à la manière d'un nouveau despotisme éclairé, fournissant à chacun et pour chaque problème une Doctrine préétablie, univoque, et, de surcroît, la seule qui correspondrait à la Vérité, dont le magistère aurait le monopole.

Les structures de l'appareil hiérarchique, profitant de la crise de la pensée et des valeurs comme aussi du marasme économique et social actuels, se veulent seules aptes à fournir l'unique remède à l'angoisse du monde contemporain. Cet appareil, construit par nomination puis par cooptation, aboutit, comme au Moyen-Age, à exclure le peuple de toutes les structures de pouvoir, le constituant en une classe de sous-développés sans recours contre les décisions de ce pouvoir totalitaire réservé exclusivement aux clercs.

La théocratie dans laquelle se meut ce despotisme regarde le monde comme un donné à christianiser par elle. Dans l'exercice de ce pouvoir paternaliste, le peuple est réduit à n'être qu'objet d'une «charité» inscrite dans la logique vaticane :

- contre la contraception, contre le préservatif...;
- diabolisation de l'interruption de grossesse...;
- marginalisation des théologiens non alignés, des femmes, des homosexuels;
- élimination d'évêques non alignés;

- exclusion des divorcés remariés;
- condamnation des théologiens de la libération et de tous théologiens à la base;
- mais accueil et protection des groupes charismatiques, de pseudo guérisseurs et autres exorcistes d'Eglise, des dictateurs catholiques, des mouvements conformes, tels l'*Opus Dei*, *Comunione e Liberazione*,...

*Golias* stigmatise :

- le soutien du Vatican à des mouvements ou à des groupes développant des ferments alimentant la terreau de l'extrême droite;
- la promotion d'une galerie nouvelle de saints et de bienheureux dont la vie ne heurte pas la ligne des objectifs du Vatican;
- la volonté d'élargissement du champ de l'infaillibilité pontificale à tous les domaines de la vie;
- le refus de la modernité, notamment par la suppression dans les séminaires des cours de sciences humaines, plus critiques, au profit des cours de ... métaphysique;
- la remise en ordre générale, tendant à restaurer une religion chrétienne dominante en Occident, notamment en organisant de grands rassemblements de jeunes, fortement médiatisés, et encourageant les mouvements charismatiques ou l'*Opus Dei*, cette politique s'inscrivant logiquement - et dangereusement - dans le courant de Restauration en Europe.

**Etes-vous opposés à l'institution papale elle-même ? Quelle serait votre alternative ?**

*Golias* refuse de s'accommoder d'une Eglise qui utilise un discours univoque, monopolisé par la Hiérarchie et imposé autoritairement par les prêtres en tant que «relais» pyramidalement organisés et soumis au magistère du Pontife romain.

L'Evangile s'offre toujours à interprétations multiples. Sa lecture n'est pas univoque dans la voix du magistère. Rome n'a pas le monopole de ce qui serait la seule et «bonne» interprétation, comme si celle-ci était univoque, à la manière des sciences exactes. Il suffit d'interroger l'histoire pour constater combien de fois la Hiérarchie a agi en dehors de la Vérité. Revendiquer aujourd'hui encore ce monopole ouvre dangereusement au fondamentalisme et, par lui, à la violence, celle-là même que les actualités nous livrent tous les jours. Le pape

est un frère, et, comme tel, sujet à l'erreur comme chacun de nous. Tout culte de sa personne est absurde.

*Golias* dénonce le danger de confusion entre l'Eglise et l'Etat, encouragée par le comportement de Jean-Paul II, en même temps chef d'Eglise et chef d'Etat, et notamment par ses prises de position à l'égard de certains chefs d'Etat, telle l'approbation du refus du Roi Baudouin de signer la loi libéralisant l'interruption volontaire de grossesse, ou tel encore le télégramme de félicitations adressé au dictateur catholique Pinochet à l'occasion de ses cinquante ans de mariage ..., ou à l'égard de Mobutu, etc.

En revanche, *Golias* soutient que c'est aux hommes qu'il appartient de définir en toute liberté l'espace politique et social qui est leur, rejetant et dénonçant comme aliénante toute ingérence quelconque de quiconque : tout dans l'Evangile devant être interprété et n'étant jamais à prendre comme une recette de conduite, pas plus que le comportement des hommes ne peut tirer son modèle de la nature. En particulier, en matière de morale familiale et sexuelle, le Pape entend justifier curieusement les règles qu'il édicte par référence à la nature, sans égard aux éléments culturels qui constituent le tissu existentiel de la vie des hommes d'aujourd'hui. Et il survalorise la famille chrétienne comme fondement de la société, et prétendument comme véhicule des valeurs évangéliques, alors que l'Evangile promeut la fraternité universelle au-delà des liens de sang.

*Golias* lutte au sein de l'Eglise, pour la reconnaissance des communautés à la base, à la condition exclusive que, dans leurs différences, elles entendent faire mémoire de Jésus; et dans le monde, pour le respect par tous, y compris par le Pape, de l'autonomie du peuple de Dieu - en maître de son destin, dans la réelle diversité des options.

**Dans un texte signé Christian Terras, *Golias* écrit : *«L'Eglise, c'est notre affaire»*. Comment comprendre ce «notre affaire», alors que vos critiques sont fondamentales ? Vous êtes à la fois dedans et dehors ?**

Nous sommes catholiques romains et par là appartenons à l'Eglise, partageant la lecture du même Evangile. Pour *Golias*, l'Eglise, c'est le peuple de Dieu tout entier, non exclusivement l'appareil, dont la hiérarchie. *Golias* se situe à la base, loin de toute structure officielle, et donc de l'appareil ecclésiastique.

Ce que nous contestons, c'est la déviation de l'exercice de la fonction papale. D'un service fraternel de représentation de l'Eglise universelle, certains papes - particulièrement Jean-Paul II - ont fait un monopole du magistère, une concentration d'un pouvoir personnel aboutissant à un «intégrisme romain».

Si l'Eglise «est notre affaire», c'est parce qu'il s'agit de l'ensemble des croyants réunis par la foi en Jésus-Christ, et non de l'appareil institutionnel qui décide de manière indépendante de la base.

A l'origine, notre Eglise s'est bâtie sur deux colonnes : Pierre et Paul. A partir de la même foi, le premier a organisé l'institution, le second a fondé spontanément des groupes diversifiés selon les régions, les cultures, les sensibilités. Dans toute l'histoire de l'Eglise, on peut lire ces deux fonctions, nécessairement en dialectique. L'Evangile fut manifesté avec force par le courant paulinien, tels les monastères à leur origine, ou la théologie de la libération en Amérique latine et dans d'autres pays du Tiers-Monde, ou les communautés développées dans la foulée du concile Vatican II. A d'autres moments, comme actuellement, sous le pontificat de Jean-Paul II, c'est la structure «romaine» qui agit avec force, sans doute, notamment en interaction avec le vaste courant de restauration à l'œuvre dans la société occidentale. *Golias* s'inscrit résolument dans l'Eglise à la base en recherche d'autonomie et d'unité, sans conformisme ni uniformité.

**Comment vous situez-vous par rapport aux non-croyants ? Si, parfois, un anticléricalisme sommaire sévit encore du côté des athées, on sent, même chez des chrétiens progressistes, comme un embarras face au monde des incroyants, auxquels ils ne font guère place. Les voyez-vous comme des handicapés, des infirmes ?**

Le clivage n'est pas entre croyants et incroyants mais bien entre ceux qui veulent une société plus humaine, plus juste, plus libre, plus fraternelle, et les autres, indifférents ou hostiles à ce projet.

A l'intérieur de notre Eglise, nous sommes anti-cléricaux, parce que nous luttons contre le Pouvoir autoritaire, la Richesse scandaleuse, l'Egoïsme, l'Exploitation, l'Injustice, l'Orgueil théologique, la Monoculture et toute Trahison de l'Esprit de l'Evangile.

Notre lecture de l'Evangile de Jésus-Christ nous paraît plus proche de la doctrine marxiste que des traductions moyenâgeuses du Vatican.

Une telle solidarité de pensée, de parole et d'action entre croyants et non croyants est, quant à nous essentielle, mais, dans les faits, elle semble plutôt ... une pierre d'attente pour le XXI[e] siècle.
Nous devons mettre en commun nos recherches dans le but de libérer les hommes de toutes les servitudes, y compris, pour nous, celle de l'assujettissement au religieux par l'appareil ecclésiastique.

Pour *Golias*,
Georges Lethé, Adolphe Grégoire, Anne-Marie Burny,
Monique Coppens, Johannes Blum





# messianisme chrétien ou volupté apocalyptique

adolfo abascal-jaen *

## le véritable cerveau de la «restauration»

On parle souvent aujourd'hui de la restauration de l'absolutisme en cours dans l'Eglise catholique romaine, qui constitue une réaction à l'ouverture au mondé moderne caractéristique du pontificat de Jean XXIII et du Concile Vatican II. Cette restauration est un fait indéniable. Toutefois, lorsqu'on cherche son cerveau, son élément moteur, on ne voit pas toujours très clair. Il est évident que la personnalité de Jean-Paul II y est pour beaucoup. Mais il nous semble excessif d'attribuer à un seul homme un processus si vaste. Qui plus est, ce processus a commencé avant l'accession du Pape Wojtyla au pontificat. On souligne parfois le rôle de l'*Opus Dei*, dont certaines pratiques attirent l'attention - et les sourires - parce qu'elles sont d'un autre âge. On aurait tort de négliger l'importance de cette organisation aux moyens matériels fort importants. Toutefois, une Eglise est une institution culturelle qui

* L'auteur est théologien, cubain et secrétaire exécutif du Centre Oecuménique de Liaisons Internationales (COELI - 31 rue du Boulet - 1000 Bruxelles - tél : 512.04.89 - fax : 502.36.70). Le COELI est issu de l'expérience latino-américaine de Chrétiens pour le socialisme.

fonctionne donc dans le domaine des **idées.** Or, la stérilité théologique de l'*Opus* est notoire. Il ne peut donc jouer qu'un rôle d'exécutant dans la «restauration».

En 1979, un prospectus de la revue *Communio*, fondée sous l'inspiration du théologien suisse Hans Urs von Balthasar, nous a mis sur une piste qui s'est avérée fructueuse dans la recherche du cerveau de la «restauration». Non seulement on y trouvait, dans les comités de rédaction des différentes éditions, des intellectuels de la taille des philosophes Claude Bruaire ou Jean-Luc Marion, mais aussi Joseph Ratzinger - devenu depuis préfet de la Congrégation (romaine) pour la Doctrine de la Foi - et Karl Lehmann - devenu dans la suite président de la conférence des évêques allemands. Et, pour couronner le tout, le promoteur de l'édition polonaise avait été... le cardinal Karol Wojtyla jusqu'au moment où il est devenu Jean-Paul II. Il s'agissait donc d'un véritable réservoir de cerveaux, dont certains accéderaient à des positions stratégiques au sein de l'Eglise catholique romaine.

«L'inspirateur» de *Communio* était Hans Urs von Balthasar - aujourd'hui décédé, après avoir été nommé cardinal par Jean-Paul II. C'était un homme d'une très vaste culture et qui passait pour un «contestataire» : jésuite, il quitta la Compagnie de Jésus pour fonder un institut séculier qui se voulait plus présent au monde moderne; très critique de la théologie classique, il n'occupa jamais de chaire de théologie, malgré son savoir [1].

L'action du mouvement *Communio* - car un véritable mouvement s'est constitué autour de la revue - s'est fait sentir très tôt. La revue avait été créée dans le but manifeste de contrecarrer la revue *Concilium*. Mais cette cible est devenue très tôt secondaire. La session de la Commission théologique internationale (romaine) d'octobre 1976 - donc **deux ans avant** l'élection de Jean-Paul II comme pape - a été pour von Balthasar l'occasion de déclencher l'offensive contre celle qui allait devenir **l'ennemie principale** : la théologie latino-américaine de la libération. Dans la conclusion du rapport de cette

1. *Cfr.* DENIS Ph. et HUBERLANT F-X., «Retour au centre ? Le mouvement *Communio* face à la politique» dans *COELI - Liaisons Internationales*, nº 38/39, mars-juin 1984, pp. 19-29.

session, le théologien suisse, après s'être refusé à parler avec la conférence des évêques latino-américains de Medellin de «situation de péché» - car, selon lui le péché ne peut concerner que des individus - aboutit à dire qu'il n'est pas possible de condamner en bloc un système économique aussi complexe que le **capitalisme**[2].

Cette offensive contre la théologie latino-américaine de la libération s'est poursuivie sans relâche sous le pontificat de Jean-Paul II. Le rôle du cardinal Ratzinger dans «l'affaire Boff» est de notoriété publique. Et il est loin d'être le seul membre de *Communio* à y avoir pris part. Qui plus est, à travers la théologie de la libération, c'est **la possibilité même** d'une société alternative qui est visée.

Toutefois, le lecteur pourrait se demander si cette recherche du cerveau de la restauration a un intérêt autre qu'historique. Après tout von Balthasar est décédé et le pontificat du pape Wojtyla approche de sa fin. Ce serait ignorer que les idées ont souvent un effet à retardement. En outre, s'il est bien vrai que Jean-Paul II a eu l'intelligence d'éviter certains excès du théologien suisse, à d'autres égards il a pris des engagements qui pourraient le faire taxer de «révisioniste» de *Communio*. Un retour aux positions plus «apolitiques» - et plus dangereuses - de l'inspirateur de ce mouvement est donc toujours possible.

Puisque l'axe principal de notre recherche est la libération des humains dans l'histoire, nous aborderons notre sujet à partir du thème du messianisme.

## le messianisme

Le mot «christ» - littéralement : oint - signifie messie. C'est dire combien le messianisme, espérance d'un rédempteur apportant un salut qui embrasse toutes les dimensions de la vie humaine, est essentiel au christianisme. Cependant, le messianisme chrétien s'est affirmé en se contredistinguant du messianisme juif. On a placé la différence entre ces deux

2. URS VON BALTHASAR H., «Considérations sur l'histoire du Salut. A propos de la théologie de la libération» dans *Nouvelle Revue Théologique*, t.99 (1977), pp. 530-531.

conceptions du messianisme en ce que, pour le judaïsme, la rédemption effectuée par le messie est un événement public, historique, tandis que, pour le christianisme, elle serait quelque chose d'entièrement «spirituel», invisible, ne concernant que l'intériorité. Cette vue du messianisme chrétien est juste en ce qu'elle nous présente l'interprétation dominante au sein du christianisme pendant de longs siècles. Mais, s'agit-il du véritable messianisme chrétien ou bien d'une déformation ?

Jésus a, certes, pris des distances très nettes vis-à-vis de l'espérance messianique juive telle qu'elle se manifestait en son temps. Et ce, sur trois points importants. Tout d'abord, Jésus s'est distancé d'une attente messianique étroitement nationaliste, centrée sur la restauration d'Israël. En outre, il s'est refusé à jouer le rôle d'un homme providentiel qui instaurerait une société - théocratique - parfaite, «libérant» ainsi l'être humain d'une façon qui supprime, en fait, sa liberté. Finalement, il a radicalisé totalement l'espérance messianique en y incluant l'espérance de la résurrection, d'une victoire définitive sur la mort. C'est à cause de tout ceci que l'on a pu parler d'un «anti-messianisme» de Jésus.

Nous préférons parler, cependant, d'un **messianisme selon l'Esprit**[3]. Il ne s'agit point d'un messianisme sublimé, intériorisé, ne concernant que l'âme et son espérance d'une survie dans l'au-delà. Il s'agit, bien au contraire, d'un messianisme universaliste qui, de par son espérance en la résurrection des corps, concerne le monde matériel et qui, loin de l'exclure, promeut l'agir politique autonome de l'être humain. En effet, le messianisme selon l'Esprit est celui d'un messie crucifié qui reviendra vaincre définitivement la mort et qui, dans le cours de l'histoire, s'identifie aux pauvres, aux opprimés. Le messie n'est donc pas un sauveur providentiel qui apporte des recettes toutes faites pour une société parfaite, mais, ressuscité, il est présent parmi nous par son Esprit, principe intérieur - à l'opposé donc, d'une loi extérieure aliénante - qui stimule l'être humain dans la construction autonome d'une société à l'image du Dieu Père, Fils et Esprit : égalité et partage totaux. Et c'est à l'être humain - sujet collectif - de bâtir par sa praxis, pratique éclairée par la raison, d'une façon pleinement libre et respon-

3. D'accord avec LAURET B. dans *Initiation à la pratique de la théologie*, (coll.) Le Cerf, Paris, 1982, pp. 286-293.

sable, une cité fraternelle où les pauvres sont les premiers. Il est aisé de percevoir l'actualité de ce messianisme politique selon l'Esprit à l'heure où se font jour des résurgences de messianismes politiques étriqués, centrés sur un homme providentiel et à consonances nationalistes et/ou théocratiques [4].

Mais, si tel est le véritable messianisme de Jésus, comment se fait-il que nous soyons arrivés à ce rétrécissement de perspectives d'un messianisme sublimé, an-historique, qui en constitue une véritable caricature ?
L'explication se trouve, à nos yeux, dans la logique de l'incarnation. Le christianisme étant né et s'étant développé dans des sociétés organisées de façon telle - esclavagisme, féodalisme, capitalisme - que l'agir au sein de la cité était le privilège de minorités dominantes, la dimension libératrice - porteuse d'un universalisme effectif - du messianisme a été laissée dans l'ombre.
Et comme le christianisme ne dispose, pour exprimer la bonne nouvelle, que des mots de la culture de son temps, il a dû emprunter son langage à des visions du monde conditionnées par des sociétés de classes. Ainsi, un dualisme nuisible, centré sur l'opposition esprit-matière - aux antipodes de l'incarnation et de l'Esprit - a fait ses ravages, contribuant à défigurer le messianisme chrétien pendant de longs siècles.
Et c'est l'éveil contemporain des classes et des peuples opprimés - véritable manifestation de l'Esprit - qui nous permet de redécouvrir dans toute sa richesse le messianisme de Jésus.

Ce qui précède mériterait d'être développé et approfondi. Cependant, il nous semble sinon plus important, du moins plus urgent, d'aborder le débat actuel sur le messianisme pour voir quelles sont les positions en conflit aujourd'hui au sein de l'Eglise.

4. L'on peut songer ici à ce que l'on appelle «l'intégrisme musulman», mais aussi à certains succès de foule de Jean-Paul II où le nationalisme au sens strict est remplacé par l'attachement à une vision du monde très particulière - et donc contraire à l'universalisme.

## une controverse éclairante

Joachim de Fiore, moine calabrais du XII[e] siècle, a développé - surtout dans ses commentaires bibliques - une vision de l'histoire qui divisait celle-ci en trois âges : celui du Père, celui du Fils et celui du Saint Esprit. Ce faisant, il n'entendait point «dissoudre» la Trinité dans l'histoire du monde, mais attribuer - sans exclusive - à chacune de ces personnes un stade du développement du Royaume.
L'âge du Père correspondait à l'Ancienne Alliance, l'âge du Fils a été inauguré par Jésus et celui de l'Esprit était attendu par Joachim comme quelque chose d'imminent. Ce dernier stade est, pour l'abbé de Fiore, l'âge adulte de l'humanité, celui de la liberté. Cette conception de l'histoire est placée sous le signe du renversement des rôles sociaux où *«les derniers seront les premiers; les premiers seront les derniers»*. Il n'est donc pas étonnant que Joachim ait été perçu par beaucoup - dont Friedrich Engels - comme un ancêtre des luttes contemporaines pour la liberté[5].

Nous retiendrons seulement ici, du débat contemporain sur l'abbé de Fiore, la controverse qui a opposé le théologien réformé Jürgen Moltmann à Hans Urs von Balthasar. Ce dernier a publié un article[6] où il qualifie de «judaïque», de «pré-chrétienne» toute interprétation de l'espérance qui verrait celle-ci comme messianique, c.-à-d. comme une force qui ferait avancer l'histoire humaine en y introduisant de la nouveauté. Pour von Balthasar, l'espérance chrétienne ne serait que «verticale», orientée exclusivement vers le Dieu du ciel et l'au-

5. DE LUBAC H. dans son ouvrage plein d'érudition, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore* (Lethielleux-Paris / Culture et Vérité- Namur, 2 vols., 1979 et 1981, 414 et 508p.), voit plutôt dans le moine calabrais le père de toute une lignée d'ennemis du christianisme - dont Hegel et Marx - et de théologiens déviants - dont, J.Moltmann. Il est vrai que pour le très âgé théologien jésuite - jadis condamné au silence, puis cardinal grâce à Jean-Paul II - le *«christianisme (...) est indépendant, dans son essence des problèmes sociaux (...). Ne pas comprendre ceci signifie sécula-riser le christianisme et aller contre l'essence de la foi»* (*Propos sur la théologie de la libération* cités par METALLI A., «Bentornato cardinal de Lubac» dans *30 Giorni*, an III, n°7, 6 juillet 1985, p.9).

6. Dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 32 (1981), pp. 81-102.

delà. Et aux antipodes de cette espérance se trouvent tant Marx et Freud que des théologiens comme Moltmann et J-B. Metz, tous héritiers du «Juif de naissance», Joachim de Fiore. Ainsi, l'opposition farouche du père de *Communio* à la libération des humains dans l'histoire le fait glisser de l'anti-judaïsme - opposition à la religion juive - à l'anti-sémitisme - oppositon à la race. Jean Paul II, tout en épousant l'anti-judaïsme balthasarien, aura l'intelligence de ne pas tomber dans ce travers.

Dans sa réplique[7], Moltmann voit dans l'écrit de von Balthasar un renouvellement des critiques adressées par Thomas d'Aquin à Joachim, à propos du caractère définitif - devant durer jusqu'à la fin des temps - de l'Evangile et de l'Eglise. Ces critiques sont celles d'un théologien spéculatif - dont la théologie se fonde sur la métaphysique d'Aristote - à l'encontre d'un théologien biblique, dont la pensée se veut plus proche de la symbolique de la Bible. Elles constituent la réaction d'une pensée finaliste - où ce qui est imparfait tend vers sa fin, vers ce qui est parfait - à une pensée biblique. En essayant de traduire l'eschatologie - la doctrine sur les réalités dernières - biblique dans les termes de cette métaphysique-là, Thomas d'Aquin l'a vidée de sa substance. Moltmann prend toutefois ses distances vis-à-vis de Joachim de Fiore : il n'est pas question de transformer l'eschatologie biblique en une chronologie. Mais le Dieu de la Bible est «le Dieu-qui-vient» - et non pas le moteur immobile d'Aristote attirant tout vers lui - qui, par sa promesse, préfigure l'avenir promis dans le présent historique et commence à déterminer celui-ci par l'espérance qu'elle éveille.

Joachim de Fiore a affirmé un devenir historique sous l'influence de l'eschatologie. Thomas d'Aquin, prisonnier d'une pensée qui se désintéresse de l'histoire, réduit celle-ci à l'opposition entre la Loi et l'Evangile, renvoyant ainsi le Royaume à un au-delà de l'histoire qui n'a une incidence sur celle-ci **que par l'Eglise.** Pensant selon le schéma temps-éternité, le progrès historique lui reste étranger. Ainsi, le domaine de l'action de l'Esprit est-il réduit à l'Eglise, ce qui entraîne une absolutisation de celle-ci et réduit l'espérance chrétienne à une aspiration à la transcendance de l'âme humaine.

7. «Christliche Hoffnung : Messianisch oder Transzendent ?» dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 33 (1982), pp. 241-260.

Pour Moltmann, il n'est pas possible d'ignorer les éléments millénaristes - c-à-d. qui visent un règne historique, terrestre du Christ - du Nouveau Testament. Mais il n'y a pas de millénarisme - ou chiliasme - sans eschatologie sous peine d'aboutir à un chiliasme politique. Ni non plus une eschatologie sans chiliasme, car ce serait mutiler l'espérance chrétienne qui ne peut être qu'«*une espérance messianique et historique dans l'horizon de l'attente eschatologique*».

Fort suggestif est l'essai moltmannien de dépasser les limites aussi bien du millénarisme naïf de Joachim de Fiore que de l'eschatologie aristotélisante de Thomas d'Aquin dans une ébauche de synthèse qui évite les pièges de l'une et de l'autre. Mais, dans le cadre de ce travail, nous nous demandons s'il est possible d'identifier, sans plus, la position de Thomas d'Aquin à celle de Hans Urs von Balthasar. Elles ont, certes, en commun une dévalorisation de l'histoire humaine et une certaine absolutisation de l'Eglise. Mais la confiance - saine, même si elle est naïve - du grand maître dominicain en la raison humaine contraste fort avec la méfiance de l'inspirateur de *Communio*, qui frise l'irrationalisme. Et l'optimisme de Thomas - même s'il est oublieux de l'histoire - le place aux antipodes du pessimisme historique radical balthasarien. Pourquoi Moltmann n'a-t-il pas souligné ces différences ? Cet oubli moltmannien ne serait-il pas révélateur d'une certaine faiblesse de la pensée du théologien allemand ? Cette faiblesse ne serait-elle pas en rapport avec sa **position politique**, laquelle -suite à l'exaltation révolutionnaire de l'après 68 - a connu une involution vers le réformisme ?[8]

## sous le signe de la croix ?

Urs von Balthasar oppose l'espérance chrétienne à l'espérance juive car, selon lui, cette dernière - dont le marxisme ne serait que l'avatar sécularisé - est une tentative d'introduire le salut dans l'histoire par la force, c-à-d. par le changement des structures sociales. L'espérance chrétienne, quant à elle, se reçoit entièrement de l'initiative de Dieu, ce qui lui interdit la

8. *Cfr.* notre article «A la suite de Jésus de Nazareth (III) Le discours sur la politique de Jürgen Moltmann» dans *COELI*, nº30, mars 1982, pp. 14-23.

voie juive - «prophético-prométéenne» - et la mène à chercher l'accomplissement de ces structures grâce à la spontanéité de l'amour.

Ce refus de la transformation des structures de la société - transformation vue comme un reniement du christianisme - se base sur une certaine vision de l'histoire. Pour von Balthasar, la «véritable histoire» c'est l'histoire du salut, créée par l'Esprit-Saint et tout à fait distincte de l'histoire empirique de l'humanité. Ce mépris de l'histoire empirique, avec ses conflits et ses souffrances, mène l'inspirateur de *Communio* à une accentuation unilatérale du «déjà-là» du salut au détriment du «pas-encore» [9]. On dirait que le salut a déjà été accompli par le Christ et qu'il ne reste qu'à attendre sa manifestation plénière à la fin des temps, sans que rien de transcendant ne puisse arriver dans l'histoire humaine. Mais il y a plus qu'une dévaluation de l'histoire humaine dans la théologie balthasarienne. En effet, il y a une «(...) *coupure beaucoup trop raide entre l'histoire profane et l'histoire du salut qui aboutit à une* ***sécularisation*** *toujours plus grande de l'histoire et à une* ***spiritualisation*** *de l'histoire du salut qui n'est plus que l'histoire de l'Esprit de Dieu dans les cœurs* (...)» . Mais, en outre, «(...) *par une sorte de* ***"volupté apocalyptique"*** *il semble bien que pour Balthasar, le progrès dans la charité soit inversément proportionnel aux progrès humains dans l'ordre de l'immanence historique. Pour parler comme Moltmann dans sa* Théologie de l'Espérance, *il faut dire que Balthasar ne comprend pas l'histoire* ***historiquement****. Il reste prisonnier d'une perspective platonicienne selon laquelle l'histoire est une succession d'épiphanies changeantes et variables de l'éternel présent.*» [10] Nous voici devant un pessimisme historique radical doublé d'un personnalisme étriqué [11].

---

9. *Cfr.* DENIS Ph. et HUBERLANT F-X., art. cit., p.25.

10. GEFFRE C. : *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Editions du Cerf (Paris), 1983, p.199.

11. C'est ici que se trouve, peut-être, le point de jonction entre l'inspirateur de *Communio* et celui qui fut le promoteur de l'édition polonaise, Jean-Paul II. Il y a chez le pape la conjonction d'un messianisme doloriste polonais - fruit de sa perception de l'histoire dramatique de son pays natal - et d'un personnalisme assez étroit.

Cette perception de l'histoire s'exprime, notamment, dans la christologie balthasarienne. Cette christologie ne prend pas suffisamment en considération que la révélation du Dieu chrétien a lieu dans **l'homme historique** Jésus de Nazareth. «*Peut-on partir "d'en haut", de l'incarnation de Dieu, comme si le fait de* ***se faire homme*** *était accidentel et secondaire pour son être-Dieu ? Que révélerait alors Jésus-Christ ? L'accent si marqué mis sur l'Incarnation (d'en haut, a priori, transcendentale) en arrive à réduire la vie terrestre de Jésus à la passivité totale d'un réceptacle. La croissance, les conflits, le caractère dramatique de l'histoire sont comme absorbés dans le totalisant fascinant de l'Absolu*». Ainsi, «*la croix, écartée de l'histoire - des causes et conflits qui la provoquèrent, comme aussi de son caractère surprenant pour Jésus - en arrive à devenir* ***une fin en soi.***» [12]

Ce dolorisme balthasarien s'exprime aussi - et de façon éclairante - dans sa doctrine sur Dieu. La contribution de von Balthasar au traité de dogmatique *Mysterium Salutis* [13] a été saluée par Moltmann [14] comme un essai théologique profond, car elle relie la douleur et la croix du Crucifié à la Trinité elle-même. Il semblerait que l'immutabilité de Dieu soit transformée - dialectiquement - par l'inspirateur de *Communio* en une capacité de changer constamment en assumant toute l'expérience humaine jusqu'à la mort et l'enfer. Mais von Balthasar a tenu à marquer sa distance vis-à-vis de tout essai de repenser l'immutabilité et l'impassibilité divines et, tout particulièrement, de «*la théologie hégélianisante de Jürgen Moltmann*» [15]. Le discours théologique balthasarien fait de la croix son axe central d'une façon telle que le Père est celui qui sacrifie le Fils sur la croix. Dieu serait non seulement capable de souffrir - par amour et non point par nécessité - mais aussi capable

12.PALACIO C. : «Etude comparative de quelques christologies actuelles en relation à l'obéissance de Jésus» dans *Concilium*, n° 159 (novembre 1980), p.116.

13.«Mysterium Paschale» dans FEINER J. et LOHRER M. (dir.) *Mysterium Salutis*, vol. 12 : *Le mystère pascal*, Editions du Cerf (Paris), 1972.

14.Dans *Le Dieu crucifié*, Editions du Cerf (Paris) 1974, p.228.

15.Dans *Pâques, le mystère*, Edit. du Cerf, 1981, p.13. Cet ouvrage constitue la 2e édition de celui qui est cité en note 14, auquel est ajoutée une préface dont nous tirons cette citation.

de faire souffrir. On arrive à cette position afin de souligner le caractère de scandale de la croix, dans le contexte d'une dure polémique contre la philosophie. Cette absolutisation de la douleur mène à un concept absurde et tyrannique de Dieu, sous le signe de l'arbitraire total. A ce sujet, Leonardo Boff est allé jusqu'à dire qu'«*il paraît que l'on affirme tout afin de supprimer toute possibilité de fonctionnement pour le* logos *(...). Nous sommes devant le dogmatisme le plus radical. Un tel dogmatisme est à un pas de l'athéisme. Le fidéisme et l'athéisme ont la même structure. On comprend ainsi que rien ne permette d'éviter un athéisme total ou de réduire le christianisme à un dogmatisme fanatique qui s'affirme comme une pure volonté de puissance*» [16]. Dire que fidéisme et athéisme ont la même structure signifie que les deux réagissent à une image absurde de Dieu. Loin de se lancer dans une croisade contre l'athéisme, Leonardo montre ici comment le fait d'être obnubilé par le «danger de l'athéisme» mène le «croisé» von Balthasar - dans un renversement dialectique - à lui préparer la voie. Ainsi, il renvoie l'accusation au détracteur principal de la théologie de la libération.

Le dolorisme balthasarien est donc intimement lié à un fidéisme - à une foi qui refuse la raison - qui n'est autre chose qu'une version chrétienne de **l'irrationalisme**, même si, paradoxalement, cet anti-intellectualisme est étayé par une érudition imposante. Non seulement l'inspirateur de *Communio* récuse Marx - et, avec lui, toute analyse de la réalité socio-économique allant à la racine des choses - mais il met aussi Hegel dans la même catégorie que l'auteur du *Capital* : celle des tenants d'une pensée prométhéenne de l'auto-production de l'être humain, foncièrement opposée à la foi chrétienne pour laquelle la personne se reçoit entièrement de Dieu [17]. Il est vrai que von Balthasar a exprimé son admiration pour un

16. Dans *Jesucristo y la liberacion del hombre,* Ediciones Cristiandad (Madrid), 1981, p.417. Dans les lignes précédentes, nous nous inspirons de cet ouvrage.

17. «Die drei Gestalten der heutigen Hoffnung» dans *Theologische Quartalschrift,* 152 (1972), pp.101-111. Sur le manque de fondement des accusations d'athéisme ou de panthéisme adressées à Hegel, on peut voir, entre autres : VAN RIET G., «Le problème de Dieu chez Hegel» dans *Revue philosophique de Louvain,* t.63 (août 1965), pp. 353-418; PANNENBERG W., «La signification du

théologien philosophe comme Thomas d'Aquin. Mais nous pouvons nous demander s'il ne se fait pas l'apôtre d'une certaine métaphysique dans un but purement utilitaire : celui d'en faire un outil pour combattre, notamment, le marxisme. En tout cas, la pensée balthasarienne récuse tout système philosophique d'ensemble, «*car il est absolument certain que dans un tel système la surnature deviendra fonction de la nature*» [18]. Or, une philosophie vaut par ce qu'elle permet de «com-prendre», de prendre ensemble : la philosophie est système ou n'est pas. Et, sans philosophie, l'on voit mal comment une théologie peut être un discours humain, responsable et risqué, sur le Dieu de Jésus-Christ et éviter ainsi de se prendre elle-même pour la Parole. C'est dans le sens de cet anti-intellectualisme qu'il faut comprendre les mots de von Balthasar sur celle qui fut l'inspiratrice de son œuvre, Adrienne Van Speyr : «*elle* (...) *n'a pas du tout étudié la théologie; toutes ses connaissances théologiques sont nées de la prière, de la souffrance et de l'inspiration divine* (...)» [19].

Cette méfiance radicale vis-à-vis de la raison humaine ne peut mener qu'à se remettre entièrement entre les mains d'une autorité forte. Ainsi l'anti-intellectualisme savant de l'inspirateur de *Communio* est parfaitement cohérent - malgré son refus du système ! - avec son ecclésiologie.

## l'attrait actuel d'une volupté apocalyptique

Pour comprendre le succès de *Communio*, qui est aujourd'hui «le parti au pouvoir» au sein de l'Eglise catholique romaine, il faut, d'abord, écarter les fausses pistes. En premier lieu, ce

---

*(suite de la note 17)* christianisme dans la philosophie de Hegel» dans *Archives de Philosophie,* t.33, cahier 4 (octobre-décembre 1970), pp. 755-786; PLANTY-BONJOUR G., «La transposition spéculative du thème classique de la "bonté de Dieu" dans la "Philosophie de la religion" de Hegel» dans PLANTY-BONJOUR G. (dir.) *Hegel et la religion,* PUF, Paris, 1982, pp. 125-150.

18. URS VON BALTHASAR H., *Cordula ou l'épreuve décisive,* Beauchesne (Paris), 1968, p.111.

19. «Vi presento una grande mistica» dans *30 Giorni,* an.III, n°8 (août-sept. 1985), p.52.

succès n'est pas dû au fait que toute une série de personnalités de cette mouvance occupent des postes au sommet de la hiérarchie catholique : ce serait là prendre un effet pour la cause. Deuxièmement, la crise actuelle - plus sociale, parce que politique et culturelle, qu'économique, du moins dans les pays industrialisés - n'a pas été la cause directe d'une mouvance née avant son déclenchement. Par ailleurs, le champ religieux possède une certaine autonomie, une consistance propre.

Il faut donc, nous semble-t-il, chercher la cause du succès de *Communio* d'abord dans la crise que l'Eglise catholique traverse depuis le Concile Vatican II. Une institution, encore marquée par le Moyen-Age à bien des égards, et où une centralisation poussée faisait obstacle au développement d'une pensée capable de comprendre et de parler aux personnes d'aujourd'hui, a brusquement été propulsée dans le monde contemporain. Le choc a été trop brutal pour beaucoup - même parmi les artisans de l'ouverture - qui, tout en regrettant la tranquillité du passé, se rendaient pourtant bien compte que ce passé était révolu. C'était là un terrain prêt à accueillir la semence balthasarienne. En effet, *Communio*, tout en prenant la défense de doctrines et disciplines mises en question, le fait d'une façon «moderne». Ainsi, le refus de médiations rationnelles est non seulement masqué par l'utilisation - souvent polémique - d'un Thomas d'Aquin, voire d'un Hegel, mais fait également bon ménage avec un certain biblisme très à la mode qui, par peur d'une manipulation de la parole de Dieu, refuse l'emploi systématique en théologie du concept philosophique et/ou socio-analytique. C'est encore ainsi qu'un ecclésiocentrisme cohabite avec des pointes critiques comme celle de von Balthasar, quand il dit au sujet des mesures répressives du magistère - le *Syllabus* de Pie IX, la condamnation du modernisme et celle de la «nouvelle théologie» - qu'elles ont provoqué «*une atmosphère de terreur*» et une «*longue série de tragédies humaines inutiles*», sans pour autant apporter une solution concrète aux problèmes posés, démontrant ainsi les limites du charisme de direction de Pierre. Et à côté d'une offensive implacable contre la théologie latino-américaine de la libération, l'on peut trouver des phrases affirmant qu'en Amérique du Sud «*est en train de surgir quelque chose d'absolument central pour le christianisme : l'option pour les pauvres*».

Ceci étant dit, nous devons situer l'Eglise dans le contexte plus large de la société dans son ensemble car, tout en ayant sa consistance propre, elle ne se trouve pas sur une autre planète. Dans ce contexte, il est certain que la crise actuelle, tout en n'étant pas la cause immédiate du succès de *Communio*, l'a grandement favorisé. Cette crise est, dans les pays industrialisés, plus sociale qu'économique : la croissance des économies est seulement ralentie - il n'y a pas, ou pas encore, de décroissance - tandis que les inégalités sociales, elles, croissent à un rythme accéléré. Et cet aspect social de la crise se base sur les aspects politique et culturel. Parlons d'abord de l'aspect culturel puisque nous avons affaire ici à un phénomène du domaine de la culture.

La dimension culturelle de la crise actuelle des pays industrialisés - et tout particulièrement en Europe - se caractérise par un **irrationalisme** poussé. Cet irrationalisme trouve son expression la plus claire dans une certaine philosophie du désir - ou plutôt de la jouissance - pour laquelle l'exigence de rigueur conceptuelle est une loi tyrannique, ce qui a mené à l'équation des «nouveaux philosophes» : penser = opprimer[20]. Par un glissement sémantique, qui relève plutôt du jeu de mots facile, tout essai de conceptualisation **totalisante** - visant à une connaissance du tout et non point à tout connaître - est taxé de totalitaire. Ainsi se trouvent disqualifiés d'avance et l'analyse radicale de la totalité sociale en vue de sa transformation et tout essai de fonder rationnellement en Dieu cette transformation. C'est le climat idéal pour l'épanouissement d'un penchant fidéiste.

Une autre caractéristique de la crise culturelle est le climat de morosité, de découragement, de désenchantemant, qui trouve son expression extrême dans un **nihilisme hédoniste,** intimement lié à l'irrationalisme. «Rien n'a du sens», mais, au lieu d'en porter le deuil - ou de tirer la conclusion logique que cette proposition n'a pas, elle non plus, de sens - on se console dans l'anarchie du désir. Ce nihilisme est le frère jumeau athée de la volupté apocalyptique, car de même qu'il y a christianisme et christianisme, il y a aussi athéisme et athéisme. Le

20. *Cfr.* Le très éclairant article de KAMBOUCHNER D., «La désorientation» dans *Autrement*, n°12, Paris, février 1978 : *"68-78" : dix années sacrilèges*, pp. 78-88.

chrétien fidèle a ce que nous avons appelé «messianisme selon l'Esprit» partage la même foi humaine fondamentale au sens de l'histoire avec l'athée humaniste. Le chrétien qui sombre dans la «volupté apocalyptique» se trouve sur le même bateau - celui des adversaires de la libération des humains - avec l'athée nihiliste, malgré le verbiage «orthodoxe» du premier - qui n'est qu'une façon de cacher son désespoir.

Au niveau de la politique, la crise se manifeste dans les pays industrialisés par l'absence d'une alternative réaliste et radicale avec une large base sociale. La gauche classique est ankylosée et, dans certains cas, lorsqu'elle arrive au pouvoir, elle n'est même plus réformiste car elle met en œuvre une politique néo-libérale. Quant à la nouvelle gauche, ou bien elle ne parvient pas (encore) à élaborer - et à exprimer clairement - une stratégie nouvelle, ou bien elle est victime d'une contestation «anarcho-désirante» qui conteste et «le système» (sans dire lequel) et toute tentative de le transformer, tout en oubliant de soumettre à la contestation sa propre attitude autodestructrice. Cet horizon politique bouché entraîne une crise de la militance où l'on voit d'anciens militants devenir des «mutants» et d'anciens maoïstes se muer en «mystiques», quand ils ne sont pas transformés en idéologues conservateurs.

C'est le contexte rêvé pour un personnalisme étriqué, surtout qu'il est porté par la remarquable personnalité médiatique du Pape Wojtyla, homme providentiel qui vient combler le vide, au niveau symbolique, bien entendu. Mais l'être humain est un animal politique. Ce n'est pas un problème pour la mouvance *Communio*, car son personnalisme étriqué est inséparable de sa «volupté apocalyptique». La défense des droits humains permet à l'Eglise - seul domaine, pratiquement, de l'action de l'Esprit - d'interpeller un monde qui semble condamné à n'être que sous l'emprise du péché. Et cela même si le seul droit de l'homme vraiment important est celui à la liberté religieuse, car l'Eglise - catholique romaine évidemment - est la seule oasis du bien dans un monde corrompu. En outre, ce mépris du monde peut revêtir une apparence de critique sociale en récupérant des éléments du langage révolutionnaire. Ainsi, von Balthasar dira de Thérèse de Lisieux qu'elle était «*absolument anti-bourgeoise*». Et le cardinal Ratzinger, co-fondateur de *Communio*, parlera du monde moderne «*où l'argent et la richesse sont la mesure de tout, où le modèle commercial du*

*libre-échange impose ses lois implacables à tous les aspects de la vie*». Et un lecteur, pourtant bien informé et critique, qualifiera ces formules de «*dignes des théologiens de la libération*»! Ainsi s'esquisse le danger de ce que la volupté apocalyptique accouche d'un **oppositionnisme résigné,** fort tentant pour des militants déçus, qui sont aujourd'hui multitude. Cette expression désigne une contestation sociale qui serait portée, non pas par l'espoir d'une transformation des structures, mais par le désespoir d'un pessimisme radical devant l'histoire. Ainsi, des chrétiens n'essaieraient plus de justifier le (dés)ordre existant, mais le contesteraient, tout en adoptant une attitude défaitiste devant lui, parce que le monde sera toujours pécheur et, donc, toutes les formes d'organisation de la société sont mauvaises (la moins mauvaise étant celle qui favorise le plus l'Eglise catholique). Cet oppositionnisme résigné peut saper de l'intérieur les forces de transformation de la société, et ce avec d'autant plus d'efficacité qu'il ne s'agit pas de positions purement tactiques, mais de convictions profondes. Ceci peut rappeler la position de l'Eglise catholique romaine au XIX$^{e}$ siècle, lorsqu'elle renvoyait dos à dos libéralisme et socialisme. Mais cette position était inspirée par une nostalgie de l'Ancien Régime et son sens politique était évident. L'oppositionisme résigné s'oppose à tout, se prétend «apolitique» et a donc, en apparence, les mains propres. Ici, Jean-Paul II, par sa complicité avec Ronald Reagan dans l'agression contre le Nicaragua sandiniste, par sa sympathie affichée pour Pinochet s'est montré un «révisioniste» de *Communio,* car il a laissé tomber la feuille de vigne de l'oppositionisme résigné : avec de tels amis, la prétention de s'opposer à tout ce qui écrase l'être humain n'est plus tenable. Par contre, un retour à l'orthodoxie balthasarienne, très dangereux car pouvant s'infiltrer dans la conscience des chrétiens mécontents du capitalisme, est à redouter.

Tout ce qui précède étant dit, il reste que la force d'une mouvance ne peut se comprendre qu'au sein d'un rapport de forces. Nous venons de parler des facteurs sociaux qui ont favorisé l'essor de *Communio* au point d'atteindre une puissance remarquable au sein de l'Eglise catholique. Mais la force de *Communio* réside aussi dans la faiblesse - du moins en Europe - de la mouvance des chrétiens qui prônent ce que nous avons appelé un messianisme selon l'Esprit.

## invitation à l'auto-critique

La dure critique de Leonardo Boff contre la doctrine balthasarienne sur Dieu, que nous avons citée, s'adresse aussi et surtout à Jürgen Moltmann. Cette critique du «Dieu crucifié» moltmannien est fondée : il y a chez le théologien allemand un certain dolorisme, une accentuation trop forte des infirmités de la condition humaine qui, outre le risque de mener au **réformisme**, peut conduire à une image absurde de Dieu. Et cela est renforcé par une certaine méfiance de Moltmann devant le concept philosophique qui donne comme résultat un discours théologique ambigu, peu rigoureux, qui néglige d'interpréter, de porter au niveau du concept des expressions équivoques de la tradition chrétienne[21]. Et cette méfiance devant le concept affecte aussi la théologie moltmannienne du politique, affaiblie par le manque d'une philosophie politique et d'une analyse globale de la réalité sociale. Toutefois, le frère Leonardo exagère un peu en mettant Moltmann et von Balthasar dans le même sac. La réaction de l'inspirateur de *Communio* contre *«la théologie hégélianisante de Jürgen Moltmann»* et la polémique autour de Joachim de Fiore montrent la distance qui sépare les deux auteurs. Il reste que le rapprochement, même limité, entre ces deux théologies met en lumière la faiblesse de la position moltmannienne : si l'on ne pense pas jusqu'au bout, on risque de faire le jeu de la volupté apocalyptique, même en voulant s'y opposer ! Le réformisme est toujours faible devant la droite!

Mais Moltmann a au moins essayé de penser un Dieu solidaire des opprimés, et ce à l'aide de la philosophie dialectique. D'autres intellectuels «chrétiens de gauche» sont tombés dans le travers d'une **anti-théologie**, et ce sous l'influence de ce nihilisme hédoniste si proche - tout en étant athée - de la volupté apocalyptique ! D'autres encore, paralysés par la **peur de «l'idéalisme»** - fruit d'un marxisme mal digéré[22] - se sont

21. A propos du discours moltmannien sur Dieu, *cfr.* nos articles «A la suite de Jésus de Nazareth» (IV) et (VI) dans *COELI*, nº31 (juin 1982), pp. 6-13 et nº41 (décembre 1984), pp. 2-9.

22. Car selon «l'athée» Marx, *«(...) l'Esprit perspicace se manifeste continuellement (...)»* MARX K.-ENGELS F., *Werke*, Dietz Verlag, Berlin Est, Vol.12, p.4. Comme quoi, la problématique de l'athéisme de Marx est plus complexe qu'on ne le croit.

enfermés dans un positivisme - pour lequel la rationalité se réduit à la science - qui leur interdisait de dire rationnellement le Dieu libérateur. Férus de «tactique» et de «stratégie», ils abandonnent pourtant les hauteurs dominantes à l'ennemi : ils s'interdisent de dire Dieu et réduisent leur discours sur le christianisme à l'analyse de l'institution ecclésiale. Certains de ces tenants de l'anti-théologie ou du positivisme des sciences sociales, nombreux pendant les années 1970, se livrent aujourd'hui - encore un renversement dialiectique! - aux spiritualités les plus aliénantes! Il y a aussi des chrétiens qui allient un engagement politique - souvent de nature socialiste - avec un **piétisme** qui s'interdit de penser Dieu par crainte de le manipuler. Ainsi, ils tombent dans un **idéalisme digestif** - qui confond pensée et assimilation biologique - oubliant que l'on connaît pour participer et non pas pour dominer, et se rapprochent de la tendance balthasarienne au fidéisme. Et une variante passive de cet idéalisme digestif fuit devant le concept, de peur que leur libre subjectivité ne soit phagocytée par le système conceptuel. Finalement, certains chrétiens se réfugient dans un **pur criticisme** - vis-à-vis de la société et de l'Eglise - incapable de produire des alternatives - surtout au niveau macro-social - par crainte de se salir les mains, d'être «récupérés».

Face à ces «forces», il n'est pas difficile de comprendre le succès de *Communio*.

## résurrection du messianisme chrétien

Heureusement, l'Esprit, qui souffle où il veut, est toujours à l'œuvre et se manifeste dans l'éveil des classes, peuples, races, sexe opprimés. A partir de ces luttes, des hommes et des femmes disent le Dieu de Jésus-le-Messie, le Dieu-toujours-plus-grand qui manifeste sa gloire en s'identifiant aux plus petits, car il ne craint pas, lui, d'être réduit à je ne sais quel «horizontalisme». Ces chrétiens, en exprimant un messianisme selon l'Esprit, font un apport important aux luttes de libération, et ceci a été reconnu par maints militants qui ne se réfèrent pas à Jésus-Christ. Cependant, le témoignage de ces chrétiens n'a pas seulement une valeur politique, car il est aussi - et avant tout - une défense de l'honneur de Dieu, en montrant qu'il n'a pas besoin que l'être humain soit diminué

pour manifester sa grandeur, mais, bien au contraire, que «*sa gloire, c'est le pauvre vivant*» [23].

Nous évoquons ici, en premier lieu, le témoignage des communautés de base du Tiers-monde - surtout d'Amérique latine - et son expression articulée, les théologies de la libération. Mais dans la vieille Europe aussi, malgré le désenchantement, la morosité, la lassitude qui l'envahissent, le messianisme selon l'Esprit est en train de ressusciter. Et les signes de cette résurrection, moins développés et moins connus que dans le Tiers-monde, méritent d'être mentionnés, même si nous devons nous limiter ici à n'évoquer que quelques exemples, et ce au niveau de leurs traces écrites, de cet «acte second» qu'est la théologie.

Une recherche dirigée par Giulio Girardi nous présente le choix de classe et l'ébauche d'une théologie ouvrière de la libération qui en résulte chez des militants chrétiens de la région de Turin pendant l'après-Vatican II [24].

En ce qui concerne les études bibliques, les recherches du groupe d'exégètes espagnols rassemblés autour de Juan Mateos méritent d'être signalées [25]. Prenant chaque livre du Nouveau Testament étudié comme une totalité, sensée et articulée, et tenant compte de l'arrière-fond juif, ils aboutissent à une interprétation à la fois profondément théologale et radicalement humaniste, qui met en valeur la portée libératrice de ces textes fondateurs. Ainsi, par exemple, dans leur lecture de l'*Evangile selon Saint Jean*, ces biblistes soulignent la révolution du concept de Dieu qui s'y opère, le primat d'une praxis en faveur de la vie de l'être humain et l'opposition irréductible entre Dieu et l'argent qui se trouvent au centre du quatrième évangile.

---

23. Selon la belle transformation d'une maxime d'Irénée de Lyon chère à Oscar A.ROMERO.

24. GIRARDI G., *Uomini di frontiera. Scelta di classe e trasformazioni della coscienza cristiana a Torino dal Concilio ad oggi.* Cooperativa di cultura Lorenzo Milani (Turin), 1984, 857 p.

25. MATEOS J. et BARRETO F., *El Evangelio de Juan. Arnàlisis lingüistico y comentario exegético.* Ediciones Cristiandad (Madrid), 1982, 954 p. L'on peut voir aussi : Mateos J. et Camacho F., *El Evangelio de Mateo,* Ediciones Cristiandad, 1981, 292 p.

Au plan philosophique, que la théologie doit atteindre afin d'échapper à l'arbitraire et de pouvoir dialoguer avec tant de nos contemporains pour lesquels le christianisme fait problème, il y a aussi des recherches porteuses d'espoir. Nous songeons ici, tout particulièrement, à des travaux qui s'inscrivent dans la lignée de la **philosophie dialectique**. Ainsi, Bernard Bourgeois nous montre la conciliation de la nécessité historique et de la liberté dans la christologie de Hegel ainsi que le besoin d'élever au niveau du concept la pensée sur le Dieu judéo-chrétien. Et ce sans oublier de rappeler la pertinence de Marx en ces temps où on le traite comme un chien crevé [26].

Ce sont donc quelques signes, moins connus, au niveau de la théorie - au niveau de la pratique, il nous faudrait écrire un livre ! - qui permettent d'espérer que la crise de la foi chrétienne, manifestée par la volupté apocalyptique irrationaliste, sera surmontée, et qu'ainsi un messianisme selon l'Esprit pourra témoigner de la puissance libératrice du Ressuscité dans l'histoire.

---

26. *Cfr.* BOURGEOIS B., «Le Christ hégélien» dans PLANTY-BONJOUR G. (dir.), *Hegel et la religion,* PUF, 1982, pp. 177-211; «Le Dieu de Hegel : concept et création» dans DE KONNINCK T. et PLANTY-BONJOUR G. (dir.) : *La question de Dieu selon Aristote et Hegel,* PUF, 1991, pp. 285-320; «Marx et les droits de l'homme» dans PLANTY-BONJOUR G. (dir) : *Droit et liberté selon Marx,* PUF, 1986, pp. 5-53; «La logique de l'Etat selon Marx» dans *Actuel Marx,* n°9, 1991, pp. 143-159.

*document* *

# religion et politique en afrique noire

benoît verhaegen

## introduction

Je tiens tout d'abord à remercier les organisateurs du colloque. En me confiant le sujet *Religion et Politique*, ils m'ont rendu un très grand service. Par ma pratique professionnelle de sociologue et d'historien marxiste, j'avais appris la place centrale que tient la politique dans l'histoire et dans tous les phénomènes humains; chrétien pratiquant de tradition et de conviction, j'avais toujours considéré la foi et la religion comme le pivot de ma vie, mais il s'agissait de deux perspectives de vie étanches l'une à l'autre. J'ai été, dès lors, obligé de confronter ces deux perspectives ou ces deux ordres : le politique et le religieux, pour en dégager les relations d'opposition ou de complémentarité [1].

---

* Ce texte a été publié une première fois par la Faculté de théologie catholique de Kinshasa, Centre d'étude des religions africaines, dans les actes du colloque international organisé du 9 au 14 janvier 1978 sur le thème «Religions africaines et christianisme». L'auteur était à cette époque professeur ordinaire à l'Université nationale du Zaïre, campus de Kisangani et directeur du CRIDE.

1. Le politique est conçu dans son sens large d'engagement des citoyens dans la vie de la cité, de capacité des hommes à contrôler et orienter les changements raciaux; il est organisme de praxis.

Je vous dirai immédiatement que je suis arrivé à une conclusion à laquelle je ne m'attendais pas. Le politique, c'est-à-dire l'engagement des hommes dans la transformation et la création du monde, est non seulement au centre de l'histoire, mais il est également essentiel et central à la religion et je pense particulièrement ici aux religions chrétiennes.

C'est en approfondissant, dans les deux perspectives de l'histoire et de la religion, le sens et la fonction du politique que je suis parvenu, en ce qui me concerne, à concilier ou mieux à réconcilier socialisme et christianisme et à en déceler non seulement la compatibilité, mais la profonde convergence.

C'est à la nouvelle théologie, théologie politique, théologie de l'espérance, ou théologie de la libération, que je dois cette découverte faite par tant de prêtres et de laïcs depuis quelques années.
Avant de tenter une démonstration de cette thèse, et d'en tirer des conclusions en ce qui concerne l'Afrique, je voudrais insister sur ma dette à leur égard. Je songe - pour ne citer que ceux que j'ai lus - parmi l'ancienne génération, à Chenu en France, à Tillich, Barth et Bonhœffer en Allemagne, à Cox en Angleterre et aux porte-paroles actuels de la nouvelle théologie :

- Gustavo Guttierez et sa *Théologie de la libération*, qui est depuis 1972 l'ouvrage fondamental sur la question;
- Joseph Comblin, *Théologie de la pratique révolutionnaire*;
- Jurgen Moltmann, *L'Espérance en action*;
- Jules Girardi, *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*.

Je dois également beaucoup à François Houtart, Philippe Roqueplo, Alain Durand, André Dumas et Laennec Hurbon, ainsi qu'aux lectures matérialistes de l'évangile et de la bible de Belo et de Clevenot.

## prépondérance du politique

Nous assitons à travers le monde depuis dix ans à une prise de conscience de plus en plus aiguë de l'importance du politique pour l'avenir de l'homme et des institutions humaines,

et il est remarquable que ce mouvement atteigne avec la même intensité et au même moment la pensée marxiste et les religions chrétiennes. Deux dates peuvent servir de point de repère : les événements de Prague et la contestation étudiante de mai 1968 en Europe et la conférence épiscopale de Medellin en Colombie qui eut lieu également en 1968; mais il est évident qu'il faudrait remonter plus loin pour trouver les premières expressions de l'importance du politique dans la dialectique de l'Histoire et de la Religion; je songe évidemment à Gramsci en Italie, à Ernst Bloch et à l'école de Francfort en Allemagne, à Sartre en France et plus récemment à Poulantzas, dont *Pouvoir politique et classes sociales* date de 1968.

En ce qui concerne la théologie politique, on peut également en discerner les fondements déjà chez Chenu, Tillich, Barth et Bonhœffer, mais elle a trouvé son expression la plus nette avec Guttierez en 1972.

Cette prise de conscience de l'importance du politique est née de l'expérience des échecs qui ont jalonné l'histoire mondiale ces dernières décades :

- échecs du communisme en Union soviétique et en Occident, dont le stalinisme, la déstalinisation manquée et le goulag sont l'expression;
- échec de la décolonisation politique et des stratégies de développement dans le Tiers-monde;
- échecs des mouvements spontanés de contestation - mai 1968, Prague, Budapest, Varsovie, le *Black Power* aux Etats-Unis, les révoltes paysannes au Zaïre;
- échecs de la culture et de la civilisation occidentales dans leurs prétentions universitaires et technocratiques - la crise économique actuelle, les problèmes de l'énergie, la contestation écologique, les mouvements autonomistes à base linguistique, culturelle ou régionale en sont les indices les plus visibles;
- échec enfin du mouvement de libération au sein des grandes religions et en particulier de la religion catholique dont Vatican II représente la déstalinisation manquée.

Au lieu d'une démocratisation de la vie publique, on constate l'alourdissement des bureaucraties et des régimes totalitaires; à la place d'un nouvel ordre international, s'implante un impé-

rialisme mondial de plus en plus agressif avec la complicité des organisations internationales créées pour le combattre; l'extension de la misère et du sous-développement dans les trois continents du Tiers-monde a ruiné les prétentions de l'Occident à imposer son modèle économique; enfin la coercition et la violence des dogmes religieux et des enseignements n'ont pas cédé la place à la liberté et à la responsabilité des personnes.
Le citoyen, le croyant, le chômeur, l'administré, l'habitant du Tiers-monde, l'Africain commencent à se rendre compte que leur sort est lié à leur engagement politique concret et qu'on ne peut impunément déléguer ni ses idées, ni ses pouvoirs, ni ses intérêts. Deux courants de pensée, deux forces, deux institutions avaient incarné dans le monde les espoirs de libération des masses : le socialisme et les religions chrétiennes. Leur échec relatif, les déceptions de leurs partisans ont fondé la prise de conscience et la contestation politiques aux quelles nous assistons aujourd'hui.

Il faut se poser la question de savoir si la convergence des échecs et des impasses auxquels sont confrontés actuellement le christianisme et le socialisme ne signifie pas la relative identité de leur problématique et peut-être l'interdépendance de leur solution.

Cette question a fait l'objet d'une enquête dont les résultats ont été publiés dans le numéro de Noël 1977 de l'hebdomadaire français *Le Nouvel Observateur*. Sous le titre provoquant «Jésus est-il coupable ?», diverses personnalités marxistes et chrétiennes étaient confrontées aux questions suivantes : le Goulag est-il en germe dans l'œuvre de Marx et l'Inquisition est-elle en germe dans les Evangiles ?

Je citerai trois contributions : celles de Clavel, de Sollers et de De Certeau. Le philosophe catholique anti-marxiste Clavel répond oui à la première question et non à la seconde.

L'écrivain Sollers, ancien marxiste, athée et radicalement pessimiste, répond de la même manière, mais distingue le message des Evangiles de la pratique de l'Eglise catholique; il précise que les catholiques *«ont toujours été marxistes sans le savoir»*; ils seraient marxistes aujourd'hui comme ils étaient pour l'Inquisition autrefois. De même les fondateurs du marxisme, Marx, Engels et Lénine, n'étaient pas de vrais athées,

mais des croyants; comme les catholiques, ils veulent imposer par la force, par le goulag, par l'hôpital psychiatrique, ce confessionnal des athées, leurs croyances aux autres.

Entre marxistes et chrétiens il y aurait donc, selon Sollers, une profonde identité de conception et de pratiques les conduisant inévitablement vers l'oppression totalitaire.

L'historien catholique De Certeau fait, à mon avis, une admirable autocritique valable tant pour le christianisme que pour le socialisme. Sa thèse est lapidaire : *«Il y a dans toute institution de vérité, un commencement de Goulag»*, que cette institution s'appelle Eglise, parti, Etat ou école. Je cite sa démonstration.
*«A partir du moment où une organisation sociale se tient pour déléguée, représentante ou détentrice d'une vérité universelle, il y a en elle une assurance de supériorité par rapport à tout le reste. Les complaisances et les adaptations ne sont alors que les masques d'une certitude cachée au-dedans. Là s'enracinent aussi une théorie et une pratique totalitaires : ladre ou habile joueur, le témoin du vrai ne tolère pas ce qui lui échappe; il oublie, réprime ou intègre l'étranger. Enfin, l'institution de vérité donne droit à la militance : elle est conquérante, pédagogue, philanthrope. Elle a toujours du "plus" à enseigner et du bien à faire; elle décèle partout des "besoins" qui l'attendent et justifient ses agressions.*
*Cette vérité universelle n'étant qu'un leurre, elle ne peut s'imposer que par une politique, celle de la violence, celle de la séduction, celle de la* combinazzione. *Elle ne saurait se prouver; aussi tire-t-elle argument d'adhésions ou de victoires qui viennent de l'extérieur combler son vide intérieur. Elle se convertit en force ou en ruses. Au pouvoir de faire violence s'ajoute, bien plus efficace, le pouvoir de faire croire. Tel est le secret de l'institution religieuse».*

La convergence des problèmes dans ces deux institutions de vérité que sont le christianisme et le marxisme - telle que la reconnaissent et décrivent Sollers et De Certeau - appelle peut-être la complémentarité des réponses et l'interdépendance des solutions.

Marxisme et christianisme se présentent encore aujourd'hui comme des doctrines de libération intégrale de l'homme; mais leurs porte-parole les plus lucides, tout en maintenant cet

objectif essentiel, reconnaissent leurs échecs et leurs erreurs et s'occupent de tracer de nouveaux «chemins de la liberté». Les marxistes, sans rien céder de la rigueur de leur méthode et de leurs analyses, repensent les paradigmes anthropologiques du marxisme et tentent de définir un humanisme socialiste qui ne soit cependant pas idéaliste, mais fondé sur une conception matérialiste du développeemnt humain; tandis que les chrétiens, sans renoncer au principe de la foi, acceptent de soumettre la religion, en tant qu'institution, croyances et pratiques, à une critique matérialiste dialectique. Chrétiens marxistes et marxistes humanistes entendent ainsi combattre en priorité l'emprise totalitaire qui menace constamment d'étouffer leurs doctrines et leurs institutions; leur commun dénominateur dans cette lutte est l'importance qu'ils accordent à l'engagement politique, au militantisme pratique de leurs adhérants. A la théologie politique des uns répond la doctrine autogestionnaire des autres, à la théologie de la révolution des chrétiens correspond la théorie de la révolution permanente des socialistes; la théologie de l'espérance trouve son correspondant dans les projets de société socialiste, mais tous ont en commun la certitude que le monde peut et doit être transformé par l'action politique révolutionnaire et que cette action est le véritable maître de la connaissance.

C'est ce qui fait dire à Ernst Bloch : *«Le vrai marxisme prend au sérieux le vrai christianisme - non pas dans la visée d'un pur dialogue avec des compromis (...-) car si l'émancipation des parias - dans la perspective chrétienne - est réellement assumée et si, dans la perspective marxiste, la profondeur du royaume de liberté est et reste le contenu le plus substantiel de la conscience révolutionnaire, alors l'alliance qui a été faite lors de la Guerre des paysans entre la révolution et le christianisme ne sera pas la dernière»* [2].

Ajoutons cependant que s'il y a convergence et même fécondation réciproque entre christianisme et socialisme, il ne peut y avoir coïncidence sous peine de recréer un nouveau cléricalisme chez les uns, un socialisme sacralisé et dogmatique chez les autres, qui nous conduiraient à de nouvelles croisades et à de nouveaux goulags.

2. Bloch E., *Atheismus im Christentum*, p.353.

Nous utiliserons successivement deux démarches pour analyser les relations entre religion et politique : une démarche sociologique et une démarche théologique. La première sera une application du matérialisme historique au phénomène religieux; elle est strictement athéiste et ne saurait être autre si elle se veut scientifique[3]. Nous espérons démontrer que la démarche théologique qui portera sur le contenu de la religion est également compatible avec le matérialisme historique et que celui-ci pourrait même fonder une théologie matérialiste et dialectique dont l'objet serait de montrer que la religion, même dans son contenu, est soumise aux règles du développement matérialiste du monde et de l'homme. Si, pour reprendre la formulation de Tillich, *«la religion n'est pas une fonction spéciale de la vie spirituelle de l'homme, mais elle constitue la dimension en profondeur de toutes ses fonctions»*[4], la définition, le contenu, le champ couvert par le religieux varieront donc en relation avec les autres domaines de la vie humaine : la morale, le politique, l'esthétique dont il est plus facile d'admettre qu'ils sont sous la dépendance du développement matériel du monde. Ceci revient à affirmer pleinement l'historicité radicale de la religion.

## pour une sociologie matérialiste de la religion

Le fait de considérer les phénomènes religieux comme relevant en premier lieu d'une démarche sociologique fut longtemps choquant pour les croyants. C'est cependant l'attitude qu'ont adoptée, dès le début, la plupart des anthropologues sociaux, de Montesquieu à Evans Pritchard en passant par Condorcet, le curé Meslier, Comte et Durkheim. Marx et Engels n'ont fait que tracer un cadre théorique plus rigoureux à l'approche sociologique, celui du matérialisme historique.

L'application du matérialisme historique aux phénomènes de la religion suppose que l'on soit d'accord au minimum sur trois propositions.

3. Rappelons que P. Chenu se réclamait déjà d'un athéisme méthodologique en tant qu'historien.

4. Tillich P., *Théologie de la culture*, Médiations, Paris, 1968. Extrait p.14.

1. Le champ d'action du déterminisme couvre également **la religion en tant qu'idéologie** en rapport avec la société globale. Cela revient à s'interroger sur les fonctions sociales de la religion.
2. L'**économique** (le mode de production) a une importance particulière dans le déterminisme historique. Il est déterminant en dernière instance, même si, à certain moment de l'histoire et dans certaines formations sociales, la fonction déterministe dominante peut être exercée par une autre instance, l'idéologie religieuse ou les conflits raciaux par exemple.
3. Le développement historique se réalise à travers des **contradictions**, dont la lutte entre classe sociales constitue la principale.

Le mode de production capitaliste s'est imposé aux formations sociales africaines. Il l'a fait à travers un système politique : la colonisation, et nous sommes arrivés à une étape de déploiement capitaliste qui est celle de l'impérialisme mondial.

Les religions chrétiennes en Afrique seront marquées par cette triple influence : le mode de production **capitaliste** arrivé au stade **impérialiste** mondial et lié à un passé **colonial**.

La question que l'on doit se poser revient à ceci : comment la politique coloniale d'abord, les forces impérialistes et les appareils d'Etat indépendants ensuite ont-ils influencé, manipulé et façonné la religion tant dans son contenu que dans ses formes et ses appareils, en fonction de leurs intérêts ?

Nous n'avons pas la place de répondre ici par une analyse historique et sociologique à cette question. D'autres l'ont fait, notamment lors du Colloque de Dar-es-Salaam en 1976, et il est possible d'utiliser sur ce point les travaux analogues réalisés en Amérique latine et en Asie.

Indiquons seulement quelques axes d'une telle analyse.

1. L'origine et la dépendance coloniale occidentales des religions chrétiennes les situent objectivement et subjectivement dans le camp du pouvoir économique étranger, et de la bourgeoisie nationale dans la mesure où celle-ci fait alliance avec le capital étranger.
2. Au-delà des collusions concrètes et visibles entre les Eglises, et particulièrement l'Eglise catholique, et les nouveaux appa-

reils d'Etat, il faut être attentif à une complicité plus profonde tenant à la conception même des rapports sociaux et politiques. Les Eglises partagent avec les Etats autoritaires et élitistes une conception relativement semblable de la stratification sociale, de l'autorité et du commandement.

3. La réponse actuelle des Eglises chrétiennes à cette situation ambiguë et compromettante est de favoriser une religion pluraliste[5] adaptée aux différentes situations et revêtant tantôt des formes africaines et populaires, tantôt élitistes et intellectuelles, tantôt bourgeoises et occidentales.
4. La fragilité des structures politiques africaines et les exigences de l'unité nationale favorisent une mainmise de l'Etat sur la religion en tant que facteur d'intégration et de légitimité politique. C'est la source de conflits possibles entre le pouvoir politique et les Eglises.
5. Par contre les fonctions idéologiques de la religion comme légitimation du mode de production capitaliste semblent moins importantes qu'avant. A ce sujet, il faut distinguer la compromission matérielle encore très forte des Eglises en tant que foyers de richesses et de puissances, et leurs discours relativement indépendants des intérêts étrangers.

## religion et politique dans la tradition de l'église et dans la nouvelle théologie

Les relations entre la religion chrétienne et le pouvoir politique ont évolué en quatre phases. Pendant les trois premiers siècles, les relations furent de contestation, d'opposition et de lutte. Les chrétiens sont les pauvres, les étrangers, les colonisés de l'empire; l'organisation de l'Eglise est démocratique. La participation des fidèles à la gestion de l'Eglise est directe. La position de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat est, durant cette période, identique à celle de son fondateur.

De Constantin à Pie IX (du IV$^{e}$ au XIX$^{e}$ s.), c'est la période du monolithisme politique et de la collusion entre pouvoir temporel et spirituel. Mille cinq cents ans de monarchisme autoritaire et de complicité avec les classes gouvernantes ont marqué toutes les structures des Eglises chrétiennes, jusqu'à la mentalité des fidèles.

5. Nous empruntons ce terme à F. Houtart.

Un pluralisme politique relatif débute avec Léon XIII et devient, après Vatican II, la position officielle de la hiérarchie catholique. Puisque la cité ne peut plus être chrétienne, autant recommander une coexistence qui laisse à l'Eglise le maximum d'autonomie au sein d'un Etat laïc et athée.

Mais, depuis 1968, se développe un nouveau courant, celui de l'engagement politique volontaire de l'Eglise et d'une théologie du politique[6]. Ce courant envisage à la limite de rompre l'unité de l'Eglise qu'il estime factice et paralysante.

Pour un des porte-parole de l'engagement politique de l'Eglise, *«la thèse sur la légitimité du pluralisme ne peut servir qu'à freiner le développement des contradictions... elle est l'idéologie d'une situation donnée. Elle vise à la stratifier dans son ensemble»*[7].

L'engagement politique de l'Eglise se justifie, selon nous, par deux raisons. Tout d'abord la reconnaissance du fait sociologique que l'Eglise, quoi qu'elle fasse ou proclame, est de toute manière toujours engagée. Institution humaine, liée à une culture, à une société et à une histoire, elle ne peut échapper aux déterminismes des structures environnantes. Le désengagement à l'égard de la société politique, dont certains se contentent, est au pire une simple tactique opportuniste pour masquer le *statu quo*, au mieux un engagement réel qu'il faut alors reconnaître, justifier et organiser.

En second lieu, l'engagement politique de l'Eglise se justifie par l'argument théologique déjà évoqué : s'il est exact que même le contenu de la religion et notre relation à Dieu sont un produit de l'évolution historique du monde et sont dépendants en dernière instance de son développement matériel, l'Eglise doit être engagée consciemment dans ce processus de développement pour que se poursuive en elle l'épanouissement de sa théologie.

Une conception matérialiste de la théologie - la seule à mes yeux qui puisse la fonder scientifiquement - lie désormais

6. Metz parlera d'une théologie politique, tandis que F. Biot utilise le terme plus précis de théologie du politique.

7. Durand A., *Pour une Eglise partisane*, Le Cerf, Paris, 1972. p.22.

dialectiquement le sort de la théologie à la pratique politique des croyants. Si comme l'a dit Marx *«l'existence précède l'essence»*, l'histoire précède la théologie. Ce qui a entre autres pour conséquence d'éviter une fois pour toutes le piège de la détermination cléricale de la vérité politique. C'est le politique qui informe la théologie et non l'inverse; les relations entre clercs et laïcs s'inversent également, tandis que le principe même d'une Eglise hiérarchisée et détentrice de vérité devient totalement contradictoire. *«Rien ne serait plus mystificateur pour la vérité de la pratique politique si les chrétiens se mettaient à être massivement réformistes ou révolutionnaires sous l'effet d'une démarche non politique»* pour obéir à des consignes de l'Eglise par exemple[8].

Nous essayerons de montrer en conclusion que cette thèse ne signifie ni une sacralisation de l'histoire laïque, ni surtout une réduction de la théologie à une réflexion sociologique sur la culture.

## d'une théologie de l'engagement politique à une théologie de la libération

En liant le sort de la théologie à celui du développement du monde et à la participation politique des croyants à ce développement, nous sommes amenés à nous poser la question fondamentale : de quel développement, de quelle politique s'agit-il ?

La réponse à cette question est donnée par la théologie de la libération ou de la révolution. Il s'agit d'une inversion complète de la démarche théologique traditionnelle; je cite Guttierez: *«Au lieu de parler seulement des données de la Révélation et de la Tradition, comme le faisait généralement la Théologie classique, il s'agit de partir des actes et des questions nées du monde de l'histoire»* (*Théologie de la libération*, p.29). Ces questions sont les mêmes que celles qu'on trouve à la racine du matérialisme dialectique: aliénation, oppression, luttes de classe, libération. Ce n'est donc pas un hasard si les théologiens de la libération sont explicitement marxistes.

8. Durand A., *ibid.*, p.114.

Le point de départ, des deux côtés, est une analyse engagée de l'aliénation et de l'oppression économique, politique, culturelle et religieuse. La libération dont il s'agit chez Guttierez est d'abord une libération politique et historique, et ensuite seulement une libération du péché, car le péché n'est pas un fait purement individuel, il est collectif, lié aux structures : la situation d'oppression politique, de sous-développement économique, d'*apartheid* racial est un péché. La pauvreté et la violence institutionnalisées sont des péchés. Chez Guttierez, il n'y a pas de dualisme entre la libération intérieure (du péché) et la libération politique, ce sont deux aspects d'un même combat; mais il est évident que c'est le combat politique qui prime sur l'autre, même si ce dernier est le nécessaire achèvement ou complément du premier. A la question de savoir ce qu'ils abandonneraient s'ils avaient à choisir entre le combat politique et l'appartenance à l'Eglise, tous les théologiens de la libération, conséquents avec eux-mêmes, répondront qu'ils préfèrent quitter l'Eglise parce qu'abandonner le combat politique, c'est d'abord accepter de vivre dans le péché, mais aussi c'est se priver de toute possibilité de voir clair, d'éclairer sa réflexion par sa pratique; c'est donc s'aliéner. S'engager dans le combat politique, par contre, c'est entrer dans le Royaume de Dieu. Celui-ci n'est pas extérieur au monde; sur terre, pour l'homme, il se confond avec l'histoire et avec la destinée de l'homme.

Les luttes pour la révolution et la libération sont les lieux privilégiés pour comprendre l'évangile *«matrice des utopies révolutionnaires*, selon Bloch, *et non des idéologies conservatrices»*. La lecture matérialiste de l'évangile et de la bible n'est possible et éclairante qu'à partir d'une pratique politique révolutionnaire. Après le décodage que Belo et Clevenot en ont fait à partir de leur formation marxiste et de leur engagement politique, la bible et les évangiles peuvent devenir à leur tour une source d'inspiration pour mener le combat révolutionnaire; car la relation entre religion et politique et la dépendance de la première à l'égard du second sont de nature dialectique et peuvent donc s'inverser : la religion, informée à la fois par la pratique politique des chrétiens, par le mouvement objectif de l'histoire et par la vie et l'enseignement du Christ, peut à son tour éclairer l'engagement politique, humaniser et finaliser les luttes socialistes, contribuer à l'approfondissement de la théorie matérialiste de l'histoire en étendant son champ jusqu'à l'extrême limite de l'humain, sa relation à Dieu. Elle peut

le faire, non pas en vertu d'un pouvoir transcendantal, encore moins au nom d'une sagesse révélée ou léguée par la tradition, mais en fonction de la double incarnation qui la constitue: l'incarnation du Christ parmi les pauvres de Galilée telle que les Evangiles nous l'ont relatée, et l'engagement des chrétiens dans les combats de l'histoire.

Mais encore une fois, de quels combats s'agit-il ? Quel en est l'enjeu ? Qui sont les combattants ?

Une théologie de la **modernité** ou de la sécularisation pourrait identifier l'enjeu de ce combat à celui de la raison, de la science et du progrès humain. Vatican II a ouvert, avec des siècles de retard sur la pensée protestante, le champ de la réflexion des théologiens catholiques à ces domaines. Mais il est inutile de préciser qu'il s'agit d'un combat concernant avant tout les élites intellectuelles de l'Occident.

Une théologie de la **charité** se préoccupera des inégalités sociales et du sort des pauvres et des travailleurs, mais proposera des attitudes et des solutions morales sans commune mesure avec les données réelles du problème. L'engagement des prêtres ouvriers est l'expression de cette orientation théologique.

Une théologie du **développement** déplacera le centre de gravité des préoccupations sociales vers les sociétés du Tiers-monde; mais sa dépendance étroite à l'égard des modèles occidentaux et bourgeois de développement, sa confiance dans les organisations internationales et dans le rôle des experts étrangers, son optimisme aveugle à l'égard des causes réelles, c'est-à-dire politiques, du sous-développement l'ont totalement discréditée. Un exemple caricatural d'une telle théologie nous est donné par l'expérience du Père Vekemans dans le Chili d'Eduardo Frei.

La théologie de la **révolution** est née en Amérique latine d'une prise de conscience de l'impasse à laquelle conduisaient les nouvelles théologies. Les sociétés dominées et exploitées de ces pays ne pouvaient être que méfiantes à l'égard des idéologies occidentales du progrès, de la modernité, du développement ou même du partage de charité qui légitimaient depuis plus d'un siècle l'exploitation radicale dont ils étaient la victime. L'ouvrage de Joseph Comblin, *Théologie de la révolution*,

paru en 1970, a été la première tentative de rupture radicale avec les théologies que je viens de décrire et que je rassemblerais sous une seule étiquette : théologies légitimantes à l'égard de l'ordre établi.

Pour Gutierrez, la théologie de la révolution n'était qu'une transition vers l'étape suivante. Il lui reproche sa perspective finalement limitée qui *«se révéla dans sa tendance à baptiser la révolution, à importer sa problématique, à élargir la notion de révolution au point de presque la diluer, et surtout son manque de réflexion critique à l'égard de la praxis elle-même»* [9].

Gutierrez assigne comme but à la théologie de la libération de *«repenser les grands thèmes de la vie chrétienne à partir du changement radical de perspectives que nous vivons aujourd'hui et dans la nouvelle problématique qu'entraîne ce changement»* [10]. Il ne s'agit en aucun cas de déduire une politique de libération à partir d'une réflexion théologique.

Gutierrez a construit sa théologie autour de deux paradigmes qu'il appelle intuitions centrales : une méthode théologique fondée sur la praxis historique, et la perspective du pauvre. Avant de les définir, je rappellerai que ces paradigmes sont très précisément ceux de la méthode d'histoire immédiate : engagement politique de l'historien et participation de l'acteur historique (le pauvre, l'opprimé) au procès de connaissance.

Laissons Gutierrez définir ses deux intuitions centrales : *«Dès le début, la théologie de la libération pose que le premier temps est de se compromettre avec le mouvement de libération et que la théologie vient ensuite, en deuxième temps. C'est une réflexion critique à partir de et sur la praxis historique confrontée à la Parole vivante du Seigneur, acceptée dans la foi, une foi qui nous arrive à travers de multiples médiations historiques, parfois ambiguës, mais que nous refaisons de jour en jour. Il ne s'agit pas d'opposer à la méthode déductive d'une certaine théologie, une méthode inductive; c'est simplifier les choses à l'excès. C'est bien plutôt un effort pour mettre le travail théologique dans le contexte, complexe*

9. Gutierrez G., in *Théologie du Tiers-monde*, p.171.

10. Gutierrez G., *Théologie de la libération, Perspectives*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1974. p.11.

*mais fécond, de la relation entre la pratique et la théorie»* [11].

La deuxième intuition, la perspective du pauvre, me paraît plus neuve et plus féconde. La première était d'ailleurs conforme aux règles traditionnelles de l'épistémologie marxiste. Le pauvre, ce sont les classes exploitées, les races marginalisées, les cultures méprisées. La praxis dont il s'agit dans la première intuition est donc la libération des opprimés. Le sujet historique de la praxis, ce sont les absents de l'histoire. C'est à partir de leurs conditions objectives, de leur oppression, de leur combat et de leur **langage**, que peut s'édifier la nouvelle théologie de la libération. Si la théologie n'existe que dans la mesure où elle repose sur une connaissance de l'histoire, il faut également relire l'histoire du «côté pauvre», du côté du «vaincu de l'histoire». Il faut entendre la mémoire du pauvre, car nous dit Gutierrez, *«cette mémoire vit dans des expériences culturelles, dans la religion populaire, dans la résistance à accepter les prescriptions de l'appareil ecclésiastique»* [12]. Bien sûr il faut relire l'histoire, pour refaire l'histoire, ce qui indique la profonde complémentarité des deux intuitions centrales de la théologie de la libération.

## religion et politique en afrique

Il existe une tradition chrétienne occidentale de séparation de l'âme et du corps, de la société laïque et de l'Eglise, de la politique et de la religion. Cette tradition, qui remonte aux origines grecques de la chrétienté, fut obscurcie au Moyen-Age, mais elle retrouve aujourd'hui toute sa vigueur dans la doctrine du pluralisme qui tend à devenir la position de l'Eglise officielle et qui est combattue par les nouvelles théologies.

L'idée de séparation de l'âme et du corps est opposée au matérialisme dialectique qui conçoit l'homme et le monde comme une unité dialectique. Elle s'oppose également à la conception africaine traditionnelle de l'unité de l'homme et de la présence du religieux dans tous les domaines de la vie. Nous avons vu aussi que des théologiens comme Tillich, Chenu et Bonhœffer avaient redécouvert les conceptions unitaristes,

11. Gutierrez G., in *Théologie du Tiers-monde*, p.173.
12. *Ibid.* p.175.

totalisantes et engagées du religieux, et que celles-ci avaient été adoptées par les nouvelles théologies.

Voici donc un premier point de convergence entre la théologie de la libération née et développée en Amérique latine, l'attitude africaine à l'égard de la religion et du politique, et les fondateurs européens de la nouvelle théologie. Mais il est évident que c'est dans la similitude des conditions objectives et des contradictions fondamentales qu'il faut rechercher les facteurs essentiels d'une unité doctrinale éventuelle, et c'est sur ce plan que les sociétés du continent africain se confondent avec celles d'Amérique latine et d'Asie. Elles ont toutes en face d'elles le même adversaire : à l'extérieur, l'impérialisme des pays développés et la domination culturelle et technologique de l'Occident; à l'intérieur, la pauvreté, l'injustice et l'oppression politique.
Pour l'Afrique, il faut ajouter le racisme; même si celui-ci est localisé dans l'Afrique australe, il existe à l'état diffus et latent dans toutes les relations entre Africains et Occidentaux.

En Afrique du Sud, la théologie noire du Dr.Buthelezi, par exemple, aux Etats-Unis la *Black Theology* avec Jame Cone, ont pris pleinement conscience du défi que le racisme pose à la libération des hommes noirs et ont intégré cet élément comme fondement de leur théologie inductive.

Enfin, en Afrique, il paraît évident que la domination culturelle - par le biais des langues, des enseignements, des cultures occidentales - est beaucoup plus intense et aliénante que dans les deux autres continents du Tiers-monde.

C'est pour répondre à ces différents défis et en s'appuyant sur les conditions spécifiques de l'Afrique que se développe une nouvelle théologie africaine. A Dar-es-Salaam en août 1976 et à Accra en décembre 1977, lors des deux premiers colloques œcuméniques africains, cette nouvelle théologie a adopté le nom de théologie de la libération.

Les textes complets du Colloque d'Accra ne sont pas encore disponibles. Le thème était «L'engagement des chrétiens en Afrique aujourd'hui et la naissance d'une théologie chrétienne africaine». Le communiqué final déclare que la *«théologie africaine doit rejeter les idées pré-fabriquées de la théologie nord-atlantique en se définissant elle-même en accord avec*

*les luttes du peuple dans la résistance contre les structures de domination»* (*Le Monde*, 31-12-77).

Trois caractéristiques marqueront la nouvelle théologie africaine : elle sera *«**contextuelle**, c'est-à-dire issue de la vie et de la culture du peuple africain»*; elle sera une *«théologie de la **libération** parce que l'oppression ne se trouve pas seulement dans l'oppression culturelle, mais aussi dans les structures politiques et économiques»*; elle devra reconnaître la place de la **femme** comme une partie vitale de la lutte pour la libération et *«lutter contre toute forme de sexisme dans la société et dans l'Eglise»*.

A part l'accent mis sur la lutte pour la libération de la femme dans la nouvelle théologie africaine, il semble bien, d'après le peu d'informations dont nous disposons, que le colloque d'Accra soit en retrait sur celui de Dar-es-Salaam, malgré l'adoption d'un vocabulaire peut-être plus précis.
Sans vouloir faire une analyse comparative de ces deux colloques, constatons qu'ils marquent une certaine cassure avec la théologie importée d'Occident : résolument inductive, fondée sur l'observation des conditions politiques et économiques des sociétés africaines, consciente de l'exploitation impérialiste, de l'oppression politique, raciale, culturelle et de la nécessité de l'engagement, cette nouvelle théologie se trouve cependant confrontée au risque de la récupération par les Eglises en place. Car, il faut le dire, si la religion n'est pas au pouvoir en Afrique, les Eglises en sont fort proches. Elles participent du même système économique, partagent les mêmes valeurs, sont organisées et dirigées sur le même modèle.

La théologie de la libération pourra-t-elle échapper à cette récupération déjà perceptible entre les deux colloques œcuméniques et à quelles conditions ? Ne risque-t-elle pas de devenir une simple innovation sur le plan du langage, comme le fut naguère le «socialisme africain».

Cette question est posée par le théologien sud-américain Hugo Assman dans son ouvrage *Theology for a Nomad Church* et par Laennec Hurbon en conclusion de l'ouvrage présentant les actes du colloque de Dar-es-Salaam.

Avec ces auteurs, mais sans leur faire endosser la formulation de nos critiques et de nos suggestions, nous pensons qu'une véritable théologie africaine de la libération ne pourra se développer et approfondir la coupure épistémologique avec la théologie traditionnelle occidentale qu'aux conditions suivantes.

1. Soumission du fait religieux africain à une réflexion sociologique, dialectique et matérialiste. Je songe aux travaux de F. Houtart dans ce domaine, et aux lectures matérialistes de la bible.
2. Primauté à l'induction, à la pratique sur la déduction et la théorie.
3. Nécessité d'un engagement délibéré des croyants et des collectivités chrétiennes dans l'action politique et adoption d'une stratégie et d'une tactique en conséquence.
4. Rechercher les acteurs véritables de l'histoire et leur donner la parole théologique, c'est-à-dire soumettre la théologie savante à la théologie populaire et renoncer à la conception individualiste et élitiste de la connaissance.
5. Aborder et résoudre la question des relations entre christianisme et socialisme. Sur ce point le mouvement des *Chrétiens pour le socialisme* accomplit un travail de libération parmi les chrétiens d'Occident. En reconnaissant la prépondérance du matérialisme historique et du concept de lutte des classes dans l'histoire et dans l'Eglise, il fonde la convergence entre socialistes marxistes et chrétiens. Peut-on concevoir dans le monde actuel une théorie ou une théologie de libération qui ne soit pas implicitement ou explicitement conforme à la conception marxiste du développement et de la libération de l'homme ? Assman, Gutierrez, Houtart, Hurbon sont convaincus qu'il faut répondre négativement à cette question. Si c'est le cas, il faut alors que la nouvelle théologie africaine aborde de face la question du socialisme marxiste.
6. Enfin, il faut situer, conformément à la conception marxiste de l'histoire, la libération culturelle, raciale, sexuelle de l'Afrique dans le cadre de la lutte globale politique et économique contre l'impérialisme et le capitalisme et ne pas leur donner le pas sur les autres. Ce serait la voie la plus courte vers la récupération de la théologie de la libération par les pouvoirs et les intérêts établis.

Ces considérations peuvent paraître, aujourd'hui et ici, purement académiques, mais je suis persuadé que se posera bientôt aux Eglises chrétiennes d'Afrique le même dilemme que pour les Eglises d'Amérique latine: se situer du côté de ceux qui sont préoccupés de libérer les masses et qui sont prêts à en payer le prix, ou du côté des classes et des pouvoirs oppresseurs.

## *postface*
janvier 1995

Le sujet de cette postface est de confronter la théologie de la libération à l'histoire récente du Zaïre [13]. Il faut d'abord reconnaître avec J-F. Ploquin que *«la théologie de la libération, telle qu'elle s'est développée en Amérique latine sous la triple poussée de certains théologiens, des communautés de base et de certains évêques, est encore loin de jouer au Zaïre un rôle similaire. D'abord parce que ce courant théologique a été peu développé au Zaïre, où la problématique de l'inculturation lui a été préférée; ensuite parce que les réalités sociales sont différentes (pas de luttes de paysans sans terre contre les propriétaires latifundiaires, ni de macro-bidonvilles par exemple); enfin parce que le magistère est totalement absent de cette perspective. Cette théologie fait cependant des progrès chez certains séminaristes, membres du clergé de base et laïcs engagés»* [14].

13. Il ne s'agit pas dans cette postface de reviser le contenu de l'article. Les éditions du Cerf ont publié en 1986 un ouvrage de Gustavo Gutierrez *La Force politique des pauvres* qui fait le point sur la théologie de la libération, dont il est un des fondateurs.

14. Ploquin J-F., Postface à *Marche d'espoir - Kinshasa 16 février 1992 - Non violence pour la Démocratie au Zaïre*, de Dordolot Ph., L'Harmattan, 1994, pp.281-287.

Dans la pratique, cependant les chrétiens du Zaïre se sont engagés il y a trois ans dans des actions politiques de grande envergure. La «Marche de l'espoir» ou «Marche des Chrétiens» du 16 février 1992 marque le début d'un mouvement qui a mobilisé des millions d'hommes dans les principales villes du Zaïre, et dont l'objectif était clairement politique: instaurer la démocratie au Zaïre en s'opposant de manière non violente au pouvoir et au régime de Mobutu [15].

Des dizaines de manifestants se sont fait tuer ce jour là, mais les marches non violentes se sont poursuivies dans tout le Zaïre durant plus d'une année. Les animateurs laïcs dirigeants de groupes de base et de comités de quartiers, mais également des prêtres dont l'abbé Mpundu est le plus connu, ont conscientisé le peuple depuis 1990, lui ont enseigné les techniques d'actions non violentes et ont encadré les manifestants. La part de l'Eglise catholique et des Eglises chrétiennes est considérable dans le mouvement, même si, comme on pouvait s'y attendre, la hiérarchie et la bourgeoisie chrétiennes furent absentes des marches.

Peut-on conclure pour autant qu'il y a une filiation entre la théologie de libération, telle qu'elle a été définie par ses fondateurs, et en particulier par Gustavo Gutierrez, et les marches non violentes au Zaïre ? Il y a certes un point de convergence fondamentale : le mouvement des chrétiens est résolument politique. Les marcheurs demandent la réouverture de la Conférence nationale souveraine qui représente pour eux la fin de l'oppression mobutiste et une forme de libération. Mais il n'y a ni stratégie globale de renversement du pouvoir, ni cadres politiques capables de gérer la révolution ou simplement le pouvoir libérateur, ni conception d'une nouvelle société démocratique. Le mouvement s'enlise donc, malgré ses réussites immédiates.

La Conférence nationale souveraine reprit ses travaux, mais se termina en queue de poisson, une bonne partie de ses membres ayant été achetés par le pouvoir mobutiste.

Le rôle ambigu d'un évêque, Mgr. Monsengwo, négociant pendant plus d'un an un compromis impossible entre le pouvoir

15. La Marche est très longuement décrite dans l'ouvrage précité qui reproduit les principaux documents des acteurs et des témoins.

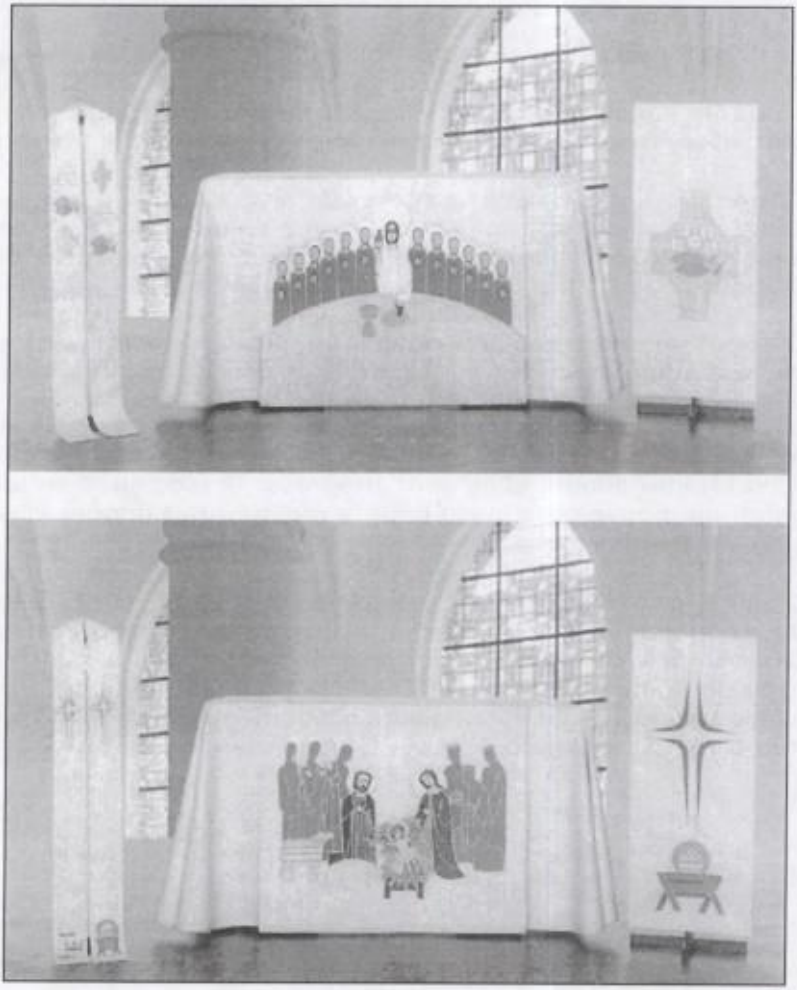
de la dictature et la volonté populaire, illustre bien les contradictions d'une Eglise saisie entre ses attaches idéologiques et sa dépendance matérielle à l'égard du pouvoir établi, d'une part, et les exigences démocratiques de sa base, d'autre part.

Cet échec final pose la question de la capacité de l'Eglise catholique africaine à imaginer et mettre en pratique une théologie de la libération adaptée aux conditions politiques de l'Afrique.

On peut répondre qu'il y a plusieurs Eglises, celle du pape et des évêques, celle des intellectuels et des séminaires, celle des croyants dispersés, et enfin celle des communautés de base, ancrées dans la pauvreté et la contestation. Les premières généralement ne prennent pas l'initiative de s'en prendre à un régime auquel elles sont intégrées. Lorsqu'elles se joignent au mouvement, c'est pour le récupérer et donner l'illusion de progressisme.

C'est l'Eglise des communautés de base qui fut le seul acteur de la contestation. Celle-ci échoua. La libération n'eut pas lieu. Les chaînes sont aujourd'hui plus pesantes que jamais. Le bilan de la «Marche d'espoir» est-il pour autant négatif ? Est-elle le prélude à une théologie de la libération africaine ? Il est trop tôt pour répondre.

**B.V.**



# une église inculturée ?

## *interview de* jean doneux

*Aux lecteurs assidus des* CM *qui connaissent déjà l'auteur pour ses travaux sur les alternatives pédagogiques, il faut signaler que JD est par ailleurs professeur d'ethno-linguistique à l'Université de Provence (Aix-Marseille I). Ses travaux sur les langues africaines l'ont mené des Lega du Zaïre aux populations du Sénégal et de la Côte d'Ivoire. Il a fait une grande part dans ses recherches aux représentations mentales, y compris religieuses, motif pour lequel nous l'avons interrogé sur les processus d'acculturation - terminologie anthropologique consacrée - et / ou d'inculturation - contre-proposition vaticane au nom de l'universalisme catholique.*

**En nous interogeant par étapes successives sur la réalité historique de ce qu'a pu représenter l'Eglise catholique en Afrique, une première question porte sur l'Eglise catholique coloniale : en matière d'importation d'une religion, qu'a-t-elle réussi?**

**J D** – Première donnée à rappeler : au XIX[e] siècle, l'Afrique noire est une terre largement inconnue. Si le christianisme y est entré, en dehors de l'Ethiopie, c'est à la suite des explo-

rateurs - et il s'est même trouvé par moments des groupes religieux parmi les explorateurs - tout cela est très mêlé. L'exploration elle-même va bientôt se transformer en colonisation. Manifestement, l'Afrique va être un continent découpé au service du capitalisme de l'époque. Je distingue néanmoins, à titre personnel, une assez courte période de trente ou quarante ans où la colonisation n'est pas encore réalisée : il y a alors des moments plus ouverts dans les mentalités. Mais cela est contrecarré par le fait que le XIX$^{e}$ siècle est celui de l'historicisme; même avant que la colonisation soit devenue une réalité, l'homme blanc se considère comme celui qui doit apporter la vérité - catholique, protestante ou laïque (ce dernier aspect est surtout visible dans les colonies françaises). La christianisation de l'Afrique noire est indissolublement liée **et** à des aspects politiques de l'Europe, **et** à des aspects économiques participant du capitalisme des XIX$^{e}$ et XX$^{e}$ siècles.

Les missions auront un rôle ambigu, dans la mesure où le fondement religieux est rarement dégagé du reste. La Belgique va nommer très vite des missionnaires belges. La France en fait autant dans ses colonies : le rôle du cardinal Lavigerie est significatif à cet égard. En effet, c'est en accord avec le pape, Léon XIII, que Mgr Lavigerie se rallie à la République; en échange l'Etat français confie aux Pères Blancs de Lavigerie de larges secteurs à évangéliser. Au Katanga, on connaît le cas de Mgr de Hemptinne qui, pendant près de quarante ans, fut au moins aussi proche de l'Union minière qu'il n'était d'Eglise.

Bref, sauf quelques rares personnalités, on n'a pas trouvé en Afrique noire de tentative de passage à la culture de l'autre, un équivalent à ce qui fut une réalité pour certaines missions en Extrême-Orient (aux XVI$^{e}$ et XVII$^{e}$ siècles, si nous nous rappelons la controverse des Rites), ou pour le communisme chrétien des Jésuites au Guatémala. C'est ainsi que les recherches du Père Tempels sur le monde bantou ont été pendant longtemps mal reçues; il a fallu attendre la fin des années 50 pour qu'il puisse se faire entendre, et moins d'abord par Rome... que par Jean-paul Sartre.

**Tout aussi clairement, il y a dans la fonction missionnaire un aspect de concession de service public - enseignement, santé - bien connu en ce qui concerne la Belgique.**

**J D** – Oui, mais pour l'Etat laïc français, les écoles catholiques resteront minoritaires dans les colonies, tandis que l'image, familière en France, de la «bonne-sœur-infirmière» a largement eu sa place en Afrique. C'est le système belge qui a été le plus complet - ou le plus hégémonique - en matière d'école catholique, l'Empire britannique équilibrant son système par un «pluralisme» protestant / catholique. Ce monopole catholique au Congo belge explique que les rares élites africaines vers 1960 sortaient des séminaires. De fait, la Belgique a voulu créer une classe de *clarks* (traduit par «clercs») dont le savoir ne dépassait pas le niveau primaire : lire et écrire, mais pas plus. De surcroît, il était interdit aux Congolais de venir en Belgique. Ce n'est qu'en 1954-55 qu'un Burundais a pu accéder au territoire belge, et cela au prix d'un procès à l'ONU où fut rappelé le statut de mandat et non de colonie belge du Ruanda-Urundi de l'époque.

La seule exception, intéressante, à la filière instituée par les missions a été le cas de Lumumba. Les autres «cadres» congolais potentiels, au moment de la Table Ronde, sortaient des séminaires ou des instituts de formation catholiques, et certains étaient prêtres.

**En dehors de cette présence d'appareils et de services, peut-on parler d'une réussite religieuse ?**

**J D** – Pour y voir clair, examinons d'abord ce que voulaient les missions. Je crois qu'elles sont arrivées avec une idée de christianisme conquérant. Pour elles, il est manifeste que le XX$^{e}$ siècle allait être celui d'une Eglise catholique vraiment universelle. Cette conviction interne est très générale.

Bien entendu, on peut invoquer d'autres facteurs, et par exemple la «nécessité» de se défendre contre la concurrence des missions protestantes ou contre l'Islam. A mon avis, cela est secondaire par rapport à la réalité d'une foi portée par l'idéologie de la réussite de l'Homme blanc, pointe avancée de l'humanisation.

Les missionnaires vont donc s'efforcer de faire partager par les Africains leur conviction de la suprématie du catholicisme. Ont-ils réussi ? Je pense que chez de nombreux Africains convertis au christianisme, la sincérité était réelle; elle s'explique peut-être par la séduction du message proprement christique - bonté, amour, paix. Mais ce bilan est difficile à dresser. En ce qui concerne la **construction** du système catholique, il

y aurait beaucoup de choses à dire, et des choses qui peuvent être contradictoires. En voici une, comme échantillon. Un certain nombre d'Africains ont la nostalgie des «messes d'avant». Ils déplorent que le caractère universel de la liturgie (mêmes rites à Kisangani, Rome ou Bruxelles et latin partout) ait régressé au profit d'une «régionalisation». Il y a même au Gabon un certain nombre d'adeptes de feu Mgr Lefevre... Il s'est produit une crispation sur ce passé perdu, qui signifiait à la fois universalité et mystère, et avait des effets sécurisants. La même réaction se trouve, parfois, chez des Africains qui, à un plan plus général, n'hésitent pas à dire qu'on était mieux au temps des colonies qu'aujourd'hui.

**La conversion des Africains s'est effectuée par couches, comme ailleurs. Comment appréciez-vous les accommodements inventés en Afrique, sur le plan de la morale familiale, pour combiner mariage coutumier et sacrement catholique ? Par quel mécanisme a-t-on pu cumuler religiosité populaire et croyance importée ?**

**J D** – Il importe de distinguer deux types dans les «accommodements». L'un est très ancien et pas particulier à l'Afrique : c'est la pratique qui amène un couple qui a «vécu dans le péché» - le mariage coutumier polygamique, par exemple - à régulariser sa situation par un mariage religieux. Pratique admise depuis toujours et partout (bien sûr, en Europe, pas le mariage coutumier, mais le concubinage), et qui concerne les couples pris individuellement. Autre chose est la reconnaissance, très récente celle-là, de la validité propre de l'éthique africaine.

Pendant très longtemps, on a assisté, notamment de la part des missions mais aussi des autorités coloniales, à une espèce de chasse à l'africanité, jugée dangereuse. Un exemple parmi d'autres : les Lega et leur système de structure hiérarchisé (appelé *bwami*) accessible via des cérémonies d'initiation qui respectaient d'une certaine manière l'égalité homme/femme, ont été pourchassés depuis les années 30. Vers 57, la répression du *bwami* a été nettement motivée par des raisons politiques. On commençait à craindre qu'il n'abrite une mise en cause du processus colonial. Or ce système présente une importance au point de vue social, car il retisse constamment des liens de parenté, d'aînesse, de village à village. L'Eglise a même hésité à accepter la circoncision, tant ce rite était pour elle lié à des actes amoraux. Elle a pu s'inquiéter

- comme le montre un texte, que j'ai conservé, de 1957 - de ce que les jeunes gens insultent leur mère en cours de cérémonie d'initiation, alors qu'il s'agissait très simplement d'une rupture symbolique du cordon ombilical. Il faut dire que le parcours freudien restait à faire en Europe, alors sous les tropiques... La crainte constante du péché a fortement appauvri la réflexion de l'Eglise sur l'autre.

**Crainte du péché, mais acceptation de fait de la survie de pratiques traditionnelles...**

**J D** – Personne n'a cru à une conversion totale des mentalités en une courte période. Des stratégies à moyen ou long terme ont été élaborées. Les Pères Blancs du Cardinal Lavigerie, par exemple, visaient d'abord les chefs de royaume si possible, les chefs de village en tout cas. L'idée était que si les chefs se convertissaient, la population suivrait. Et le modèle historique était celui de Clovis, puis de l'ensemble des Francs. Ce qui amène d'ailleurs une interrogation sur l'intériorisation du christianisme, même chez nous. C'est ainsi qu'en compulsant des archives à Liège, je me suis aperçu qu'aux XVII$^{e}$ et XVIII$^{e}$ siècles encore, des régions de la Vesdre, de l'Ourthe, de l'Amblève, avec leurs carriers ou leurs extracteurs de tourbe et de charbon étaient données par les chroniqueurs comme peuplées de païens. Me souvenant des révoltes dites anarchistes dans ces vallées au XIX$^{e}$ siècle, je me suis demandé plus tard si la «déchristianisation» de la classe ouvrière n'était pas elle-même un terme ecclésiastique, et si certaines couches de la population avaient vraiment été une fois christianisées. Je pense qu'il en est de même en Afrique ou dans les communautés noires du Brésil, et cela vaut tant pour le christianisme que pour l'islam: sous une habillement chrétien ou islamique, rendu politiquement nécessaire, continuent à se véhiculer des valeurs bien plus anciennes.

Dans le drame récent du Rwanda, ceci a d'ailleurs été mis en relief par des affirmations qui disaient sans vraiment oser le dire: «Oui, ce sont des sauvages, nous n'avons pas eu le temps de les "convertir" réellement, voilà pourquoi tout cela s'est produit.» Mais, pour moi, ce n'est pas là que cela se joue, et quand je parle de valeurs anciennes, ou antécédentes, je parle de vraies valeurs humaines; ce qui vient de se passer dans cette région n'a rien à voir avec des réminiscences «païennes» ni donc un déficit d'esprit chrétien.

**Depuis quelques temps, on parle de la multiplication de cultes nouveaux. On range en fait parmi eux des phénomènes déjà anciens, soudain redécouverts, comme le kimbanguisme, et il semble que des «compromis» sont tentés.**

Sur l'ancienneté de ces phénomènes, vous avez raison. Le «harrisme», en Côte d'Ivoire, n'est pas d'hier, pas plus que le kimbanguisme au Zaïre. Maintenant, si vous parlez de compromis, dans le sens d'une acceptation possible, j'aurais tendance à dire que la tentative vient des Africains eux-mêmes, peu de l'Eglise catholique en tant que telle. Le protestantisme, lui-même articulé sur une réception personnelle du message évangélique, est manifestement plus ouvert à cette donnée bien connue en Afrique.

En général, une caractéristique de ces «cultes nouveaux» est qu'ils reprennent des éléments au christianisme, au message du Jésus, et aussi au prophétisme puisque leurs fondateurs se donnent eux-mêmes comme prophètes après Jésus. Jusqu'à présent, en tout cas, ils sont rarement «païens», au sens de «pré-chrétiens», comme l'entendaient les missionnaires; mais, dans une recherche d'identité, cela même pourrait venir. Actuellement, en tout cas, ces mouvements se présentent plus comme des tentatives toujours renouvelées - car ils se forment, durent parfois peu, disparaissent, réapparaissent autrement - de concilier toute une histoire et une modernité d'où l'apport de l'homme blanc ne peut être rejeté. Au Zaïre, on constate que le kimbanguisme, après avoir été longtemps persécuté, s'est fortement institutionnalisé, qu'il est devenu une église reconnue. C'est effectivement une des issues possibles.

**Venons-en, si vous le voulez bien, à la période de la décolonisation. Ne voit-on pas une inversion des priorités dans l'Eglise, en ce sens que la formation de cadres subalternes avec une africanisation limitée fait place à la volonté soudaine de former des cadres moyens et supérieurs ? Quel rôle a joué le Vatican dans ce changement ?**

**J D** – C'est vrai que le Vatican a dû vaincre des résistances nationales. Il l'a fait, je crois, avec l'appui des Etats-Unis, pour préparer l'après-colonisation.

Restituons bien la période : la guerre d'Algérie a commencé, et avec elle des ébranlements profonds dans les empires coloniaux.

Au Vatican, on n'est plus très loin des préparatifs du concile voulu par Jean XXIII. Il s'y passe des choses qui n'étaient pas concevables sous Pie XII, mort en 1958. Certes, il y avait avant cette période des prêtres africains, mais ils étaient pêchés un à un. Le gros effort de recrutement s'est effectué dans les années 50. Au Congo belge, l'Eglise a construit alors rapidement un enseignement secondaire. Elle a compris qu'il ne suffirait pas de former des prêtres. Mais l'effort était très tardif et a donné peu de résultats.

**Quelle est la part des Africains dans le mouvement de décolonisation à l'intérieur de l'Eglise ? Ils y poussent ?**

**J D** – Il y a des mouvements dans ce sens, mais c'est surtout au sommet qu'on agit.

**Une fois réalisée la décolonisation politique, on constate assez rapidement des échecs, qui soulèvent diverses questions. Qu'en est-il du maintien de certains services assurés traditionnellement par les missions ? Quel est le rôle des ONG, souvent catholiques, sur place ? Après le constat d'échec du modèle européen, qu'en est-il de la reconnaissance de l'Homme africain ?**

**J D** – Je réponds d'abord à votre deuxième question.

Sur le rôle de l'Eglise et celui qu'ont pu garder des missions, il faut distinguer. Certains pays vont, plus vite que d'autres, basculer dans d'énormes difficultés. C'est le cas du Congo ex-belge, pas encore Zaïre. L'africanisation des évêques y sera rapide. Parallèlement, les missions vont avoir des possibilités accrues de vivre et de durer. Elles ont l'intendance, c'est-à-dire des réserves énormes de vivres et de matériel, elles ont les communications avec l'étranger et des liaisons entre elles. Les évêques - les premiers nommés par Rome, les suivants formés sur place - ne disposaient pas de ce pouvoir et n'étaient pas à même d'assumer ce type de gestion. D'où le rôle déterminant des missions dans les pays où la situation était chaotique.

Quant aux ONG, à partir du moment où les Offices de coopération des ex-métropoles - qui ont joué un rôle important pendant dix ans - ont fait dévolution aux ONG, dans beaucoup de pays les missions ont constitué les meilleurs lieux de discussion... et d'hébergement. Les ONG catholiques ont ainsi

pris du poids, en associant certes les gens du pays, dans un ensemble assez confessionnel, mais dont l'efficacité est admise.

**La reconnaissance de l'Homme africain n'est-elle pas devenue de plus en plus prégnante dans le domaine religieux ? Il a semblé que le fossé se creuse entre la morale vaticane et la vision africaine du monde, donnant lieu à d'âpres débats théologiques.**

**J D** – Cette reconnaissance est très récente et il ne pouvait en être autrement. Il fallait attendre que se produisent des ruptures chez l'Homme blanc d'abord, pour mettre en cause les conceptions traditionnelles. La livraison que la revue *Golias* a consacrée à l'Afrique en témoigne : les problèmes sont formulés en termes anti-européocentristes. Même en Europe et aux *USA*, un certain nombre de modèles européocentristes sont l'objet de critiques, par exemple le célibat des prêtres, le non-accès des femmes au sacerdoce, l'indissolubilité du mariage. Dans ce cadre nouveau, les Africains partent moins battus que naguère.

Ce qu'il serait intéressant d'examiner, ce sont les constituants d'une personnalité africaine. Des Africains s'en sont préoccupés, et parmi eux Valentin Mudimbe, qui travaille aux Etats-unis comme anthropologue et philosophe. Mais il serait dangereux, à mon avis, de vouloir définir UNE personnalité africaine pour l'ensemble du continent, du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest.

J'aperçois cependant quelques caractéristiques communes, et d'abord le rapport continuel aux ancêtres. Les missionnaires l'ont combattu, voire condamné, au titre d'erreur théologique. Le rapport aux ancêtres procède du besoin d'enracinement, de continuité. On notera que pour les Lega, par exemple, une personne cesse d'exister quand il ne subsiste d'elle aucun souvenir. Le souvenir d'un grand-père, chef de village, peut servir encore aux petits-fils.

Autre caractéristique : l'Afrique est une terre de polygamie, et plus précisément de polygynie. C'est un fait. Les chrétiens d'Afrique ont très mal vécu les interdits de l'Eglise en la matière. Il faut comprendre la polygynie dans le système social africain de reproduction des biens. La mortalité infantile étant très forte, la seule manière de s'assurer une certaine sécurité

était d'avoir quatre à cinq enfants de trois ou quatre femmes, car sur les quinze, une dizaine mourraient en bas âge.

**Le mariage relève plus de l'accord entre deux groupes que d'un accord entre deux personnes. Tout au moins le second doit-il être intégré dans le premier. En tout état de cause, il n'y a là rien qui ressemble à la débauche ou au désordre : on est face à une organisation, mais une organisation différente de celle voulue par l'Eglise.**

**J D** – Il est vrai qu'au delà même de la polygamie, on a souvent présenté l'Afrique d'avant l'Homme blanc comme un continent de débauche et de meurtres. Mon expérience personnelle et nombre de recherches ethnologiques m'ont convaincu que ces théories sont construites en porte-à-faux. L'Afrique est au contraire une des régions où l'on a réussi à maîtriser les liens sociaux, y compris interethniques, par une série de dispositifs. J'en indique deux, à titre d'exemples.

Un Manjak de Guinée-Bissau peut épouser une femme Diola. A l'inverse, un Diola ne peut épouser une Manjak : il s'agit en l'occurrence d'un rapport interethnique. Le dispositif organise la survie des deux ethnies. Le Diola qui a cédé sa sœur à un Manjak va disposer de tous les droits sur le vin de palme de sa belle-famille. Le rapport n'est pas symétrique.

Un Sénégalais sait quel est l'équivalent de son nom lorsqu'il va en pays Wolof. Il indique un nom dont l'équivalent est reconnu et dont les consonances sont d'ailleurs souvent similaires. Ce système assure l'accueil réciproque et a permis une énorme circulation interethnique. A l'Est du Zaïre, il existe un système semblable, appelé *madjina*, qui fonctionne maintenant sur base de prénoms chrétiens.

Revenant aux caractéristiques africaines, je voudrais encore en ajouter une, qui se situe sur un plan religieux : c'est le rôle énorme des transes, rites de possession, guérison, etc. Si les «cultes» ont eu tant de succès, c'est pour une bonne part parce que les religions importées ont refusé ce volet de la réalité africaine. Les interdictions n'ont pas empêché bien des catholiques d'Afrique de fréquenter des lieux suspectés de sorcellerie par les missionnaires.

**Au cours des dernières années, on a été frappé par le rôle d'arbitres qu'ont assumé des prélats africains dans diverses «conférences de démocratisation». Quelle signification re-**

**vêt à vos yeux ce changement, alors que se dessine une révolte contre les interdits éthiques du Vatican à l'heure du sida ? Comment le monde catholique se situe-t-il dans ces bouleversements ?**

**J D** – Nous avons déjà évoqué le numéro de *Golias* intitulé «Dieu a-t-il peur de l'Afrique ?». Des problèmes anciens, mais qu'il était impossible d'aborder, y sont traités très franchement : la dépendance financière des Eglises africaines, par exemple, ou encore l'extraordinaire détournement opéré par le Vatican qui a transformé un projet de Concile des évêques africains en Afrique en un Synode sur l'Afrique tenu à Rome... Une partie au moins de l'Eglise africaine va, je crois, venir renforcer la contestation qui s'organise en Europe et aux Etats-Unis. Encore faudrait-il que cet apport ne soit pas instrumentalisé à des fins non-africaines.

Mais pour vous dire le vrai, je ne me sens pas en mesure de formuler une appréciation sur le rôle joué par des prélats dans des conférences ou des processus de démocratisation. Nous ne savons pas quelle part y ont prise des dirigeants européens ou américains, si le Vatican ou des dignitaires musulmans ont été sollicités. Nous manquons de recul. D'autre part nous constatons que, déjà, l'Occident change de cap : voir la conférence de Biarritz entre la France et les pays africains, où la démocratisation est repassée aux oubliettes.

**Peut-on voir une reconnaissance d'honorabilité dans le rôle d'arbitre confié à un prélat ?**

**J D** – Au Zaïre oui; au Rwanda où l'Eglise est en mauvaise posture, non.

**Peut-on parler d'un engagement démocratique de l'Eglise dans différents pays africains ?**

**J D** – Pour moi, il n'y a pas de réponse évidente ou simple à cette question. Je dirais non avec énergie, en pensant à la mégalomanie de la cathédrale de Yamassoukro en Côte d'Ivoire.

Mais je serais plus hésitant en pensant à la manière dont des paysans chrétiens du Kivu s'organisent contre Mobutu. Au Sénégal, où les catholiques sont minoritaires, l'archevêque est très heureux d'être invité par le président de la République.

Ce sont des situations très différentes.

**Une dernière question, qui n'est pas étrangère aux débats sur la théologie de la libération. Certains Africains s'interrogent sur la place de l'esclavage dans leur histoire, et se demandent s'il n'y a pas, à partir de cette donnée, lieu de construire une théologie des vaincus. Qu'en pensez-vous ?**

**J D** – Sans doute les Africains qui soulèvent ce problème lorgnent-ils vers la théologie de la libération. L'esclavage, ce fait massif et de longue durée, n'a jamais été assumé par l'Eglise, dont la défense consiste souvent à brandir Bartolomeo de Las Casas, défenseur des Indiens. Mais ce faisant, on oublie qu'à force d'aimer les Indiens, Las Casas avait quasi recommandé la traite des Africains...

Pour ma part, je crains que la construction d'une théologie sur l'esclavage soit une idée un peu courte. De plus, je crois les peuples africains plus dynamiques que cela. C'est une humanité qui a su plier l'échine quand il le fallait, mais sans perdre sa vitalité. Oui, l'esclavage a pompé l'Afrique, la colonisation l'a maltraitée (il faut savoir qu'elle a cependant laissé quelques nostalgiques), mais l'Afrique a réalisé ce miracle de n'être pas à genoux, sans doute grâce à ses valeurs familiales et de solidarité. Le sida arrivera-t-il a vaincre l'Afrique ? Le danger n'est pas illusoire.

Mais, pour revenir à votre question, je verrais pour l'Afrique plutôt qu'une théologie des vaincus, une théologie du ressuscité continuel, qui s'accorderait bien avec le message chrétien... Mais faut-il rappeler que même une théologie cohérente et solide ne suffit pas à résoudre les problèmes auxquels est confrontée l'Afrique ?

*(Pour les* CM, *Michel Godard)*



# israël et le vatican : la question de jérusalem *

nathalie caprioli

Complexes, les relations du Vatican avec le judaïsme et avec l'Etat d'Israël se sont heurtées à l'incompréhension, et à l'intolérance avant d'évoluer lentement vers une certaine détente. Tentons d'aborder les rapports tourmentés entre ces deux pays pas comme les autres au travers de la question litigieuse du statut d'une ville, elle aussi, pas comme les autres.

Pendant quarante-cinq ans, le Saint-Siège a refusé de reconnaître l'existence d'Israël. Finalement, le 15 juin 1994, des relations diplomatiques se sont établies entre Rome et Jérusalem sur base de l'accord fondamental signé le 30 décembre 1993. Mais c'est à Jaffa que le nonce apostolique Mgr. Andreas Cordezo Lanza di Montezemolo a ouvert son ambassade. Le message se décode sans équivoque : le Vatican réitère et concrétise de cette manière la condamnation de l'annexion unilatérale israélienne de Jérusalem-Est.

---

* La rédaction de cet article s'appuie sur un travail de maîtrise en relations internationales défendu par l'auteure en 1994 à l'Université de Liège : *La question du statut de Jérusalem.*

## ville disputée, ville occupée

Jérusalem est une cité cactus, aux épines politiques et religieuses. Politiquement, les Palestiniens et la communauté internationale considèrent la Ville comme occupée, alors que les Israéliens la déclarent *«capitale unie et éternelle»*. D'après la Déclaration de principe sur les arrangements intérimaires d'autonomie signée à Washington le 13 septembre 1993 par Y. Rabin et Y. Arafat, le futur statut de Jérusalem doit demeurer une *«question en suspens»* jusqu'en 1996. Mais l'on observe que, sous la pression de l'actualité, le débat est déjà sur toutes les lèvres.

Religieusement, la Ville sainte représente un symbole majeur pour environ la moitié de l'espèce humaine : les juifs, les chrétiens et les musulmans. Même si certains prétendent que Jérusalem est plus sainte pour les uns que pour les autres, les enseignements de l'histoire nous prouvent qu'aucune des trois religions monothéistes ne peut revendiquer une souveraineté exclusive sur la Ville.

Avant tout, il faut savoir que le Vatican joue sur deux tableaux qui se chevauchent : le politique, où il doit respecter le principe de la non-ingérence dans les affaires intérieures d'Israël; le religieux, où il décrète Jérusalem lieu sacré. Or, ce dernier point de vue se révèle en totale contradiction avec les évangiles pris à la lettre sur le plan théologique, car l'Eglise n'a nullement besoin de «capitale» vu sa vocation universelle. A la limite, le seul «lieu» sacré, c'est l'être humain. Ce manque de logique peut s'analyser selon deux lectures. D'abord, les hommes ont toujours possédé des lieux de pèlerinage; l'Eglise - respectant cette mentalité - s'est alors adaptée aux mœurs des gens. Deuxième lecture, le Vatican, pas plus que les autres gouvernements, n'est désintéressé. Son attitude *a priori* illogique lui permet de revendiquer un siège d'arbitre dans les débats sur l'avenir de Jérusalem, au nom du fait - erroné - que cette ville représente la capitale chrétienne. Ceci explique que les rapports entre Israël et le Vatican se soient développés sous le signe de l'équivoque, où les sphères politique et religieuse se sont bien souvent entrechoquées.

## de l'empire ottoman à l'annexion israélienne

Entre 1516 et 1917, Jérusalem vivait sous la coupe de la Sublime Porte. Les droits, privilèges et relations des communautés religieuses avec les autorités sont codifiés en 1852 et connus sous le nom du *Statu quo* des Lieux saints. Lorsque l'Empire ottoman se liquéfie, l'accès aux Lieux saints chrétiens devient plus aisé. C'en est terminé des «humiliations». *«Dès ce moment, le Vatican préconise un régime international pour gérer le territoire depuis le nord du Lac de Tibériade jusqu'à Hébron»* [1].
La Déclaration Balfour (1917), qui, au nom du gouvernement britannique, *«envisage favorablement l'établissement en Palestine d'un Foyer national pour le peuple juif»*, soulève des protestations à Rome. Le Vatican estime en effet qu'il serait inadmissible de céder aux juifs le gouvernement des Lieux saints chrétiens. Au demeurant, le Pape critique la décision de la Société des Nations de confier à la Grande-Bretagne le mandat sur la Palestine. Il se demande comment freiner le sionisme qu'il considère comme un mouvement anti-chrétien.

Jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, l'actualité politique internationale éclipse la question de l'internationalisation. Cette dernière ressurgit toutefois au moment où la Grande-Bretagne délègue à l'ONU ses responsabilités sur la Palestine (1947). D'emblée, le statut juridique international appliqué aux Lieux saints et à Jérusalem redevient le leitmotiv du Vatican. *A priori*, le Vatican devrait s'inquiéter uniquement du sort des Lieux saints. Mais de son point de vue, les Lieux saints sont tellement nombreux à Jérusalem qu'il est impossible de séparer leur statut de celui appliqué à la Ville. Les Israéliens n'ont jamais compris cette analyse; à leurs yeux, le problème de Jérusalem n'aurait pas dû représenter un obstacle à la reconnaissance de leur Etat, car le Vatican aurait très bien pu engager des relations diplomatiques sans pour autant accepter la souveraineté israélienne à Jérusalem. C'était sans compter sur le lien intrinsèque qui unit la Ville aux Lieux saints.

1. Descotils Gérard, «La diplomatie du Saint-Siège : théologie et politique», in *Relations Internationales et stratégiques*, éd. L'Harmattan, n°9, printemps 1993, p. 61.

En 1948, le Saint-Siège, s'il ne se prononce ni pour ni contre la création de l'Etat des juifs, choisit très vite son camp : celui des Palestiniens, dont certains sont chrétiens. La Ville sacrée comptait 34.000 chrétiens lors de la fondation de l'Etat d'Israël. Le chiffre avoisine aujourd'hui les 10.000. Ce déficit démographique, lié à une accélération importante de l'émigration, préoccupe notamment le patriarche latin du «Centre du monde» qui multiplie les appels à l'attention des occidentaux. *«Par votre venue dans le pays, vous contribuez à la régénérescence de l'Eglise de Jérusalem»* [2].

Rome revendique l'internationalisation territoriale de la Ville de la Rédemption et des Lieux saints en se référant au statut de *corpus separatum* prévu par le plan de partage de 1947, confirmé à l'ONU par la résolution 303 du 9 décembre 1949.

Les événements se bousculent, et l'internationalisation s'avère impossible à appliquer car, dès 1948, Israël et la Jordanie se déchirent la Ville au cours de violents combats. Bientôt, un mur et des barbelés balafrent Jérusalem. Face à ce conflit armé, le Vatican garde un silence prudent. Suivant sa doctrine traditionnelle, il ne reconnaît officiellement ni Israël, ni la Jordanie, car ces Etats ne possèdent pas de frontières établies sur base d'un traité de paix régulier.

De 1948 à 1967, la diplomatie vaticane s'accommode du contrôle jordanien sur Jérusalem-Est (contenant la plupart des lieux sacrés), sans émettre de critiques ouvertes, en dépit du fait que, sous administration jordanienne, l'accès à la vieille Jérusalem était strictement interdit aux chrétiens de nationalité israélienne. Lorsqu'Israël conquiert Jérusalem-Est lors de la guerre des Six Jours, le Vatican réclame à nouveau haut et fort l'internationalisation.

Entre temps, un processus de rapprochement s'amorce - avec un certain retard, il est vrai - au cours du concile Vatican II (1962-1965) où est adoptée la déclaration *Nostra aetate* (Notre ère). A cette occasion, les mentalités catholiques évoluent en faveur d'un peuple jusque-là qualifié de «déicide». Si la théologie antijudaïque est véritablement remise en cause, en revanche, la position politique de Rome face à Israël ne chan-

2. *Documentation catholique*, n°2009, 1er juillet 1990, p. 677.

ge pas d'un iota, d'autant moins que le Vatican doit assumer les réticences de la communauté catholique arabe. De surcroît, dans un contexte de développement de l'œcuménisme, particulièrement en direction des Eglises orientales, Rome privilégie les bonnes relations avec les pays arabes afin de préserver les minorités chrétiennes qui y vivent. Quoi qu'il en soit, la déclaration conciliaire restera dix ans entre parenthèses avant de connaître un début de mise en application.

Le 5 janvier 1964 (Vatican II suit toujours son cours), le pape Paul VI se rend en pèlerin sur la Terre sainte. Pour dépasser les contradictions qu'entraîne ce voyage, le pape joue sur le caractère ambivalent de ses fonctions. Depuis les accords de Latran (1929), le pape cumule en effet deux compétences : en tant que représentant du Saint-Siège, il incarne le chef de l'Eglise, organisation internationale non gouvernementale; en tant que représentant de la Cité du Vatican, il détient le titre de chef d'Etat [3]. Paul VI s'est donc présenté sous sa première personnalité : le chef d'Etat cède la place au pélerin venu prier sur les Lieux sacrés. Pas une seule fois il n'a prononcé le nom d'Israël. Le voyage achevé, *«le télégramme de remerciement envoyé de Rome par Paul VI fut adressé "au président Shazar - Tel-Aviv". Le nom d'Israël n'y figure pas, pas plus que celui de la ville de Jérusalem où réside le président. Pour le Vatican, Jérusalem ne fait pas partie d'Israël et ne peut donc être le lieu de résidence d'un chef d'Etat»* [4].

Israël unifie les parties orientale et occidentale de la cité en 1967. Les quartiers chrétiens palestiniens tombent alors sous l'autorité israélienne. Le gouvernement veut rassurer la communauté internationale grâce à une loi garantissant la protection des Lieux saints et leur libre accès, loi votée à la Knesset le 27 juin de la même année, et qui complète notamment le décret du *Statu quo* (ayant trait à la possession des Lieux saints).

L'Eglise souhaitait en effet des garanties tangibles quant au respect du *Statu quo*. Avant la signature de l'accord fondamental du 30 décembre 1993, le *Middle East Council of chur-*

3. Salmon Jean, *Droit des Gens*, tome III, Presses universitaires de Bruxelles, 12e édition, 1991, p. 269.

4. Tincq Henri, *L'Etoile et la Croix. Jean-Paul II - Israël : l'explication*, Ed. Lattès, Paris, 1993, p. 231.

*ches* s'inquiétait : que se passerait-il dans le cas hypothétique où le *Statu quo* serait abrogé ? La question était pertinente dans le sens où, en dépit des nombreuses requêtes - à la fois formelles et informelles, séparées et conjointes - des Patriarches, Israël n'avait jamais affirmé clairement qu'il acceptait cette législation. Pourtant, jusqu'à présent, il l'a toujours respectée. Le *Statu quo* est une règle de droit international qui a même acquis *«un caractère coutumier manifesté par le fait qu'elle est respectée par les différentes autorités qui se sont succédées depuis le démembrement de l'empire ottoman (mandat britannique, Jordanie, Israël)»* [5]. Question cruciale : qui peut modifier le statu quo, et comment ? Il va sans dire que ce débat devra se tenir avec la participation de toutes les grandes communautés religieuses. Une chose est déjà sûre depuis l'accord fondamental : *«L'Etat d'Israël affirme le maintien de son engagement à préserver et respecter le* Statu quo*»* (article 4).

Concernant la loi fondamentale israélienne du 27 juin 1967, il est à noter que, malgré ses garanties, le principe de la liberté d'accès aux Lieux saints se voit bafoué chaque fois que les territoires palestiniens occupés sont bouclés par l'armée israélienne pour des raisons de sécurité. Depuis le printemps 1993, un Palestinien de ces territoires doit se procurer un permis israélien pour se rendre à Jérusalem.

Dans le sillage des Nations Unies, le Saint-Siège condamne évidemment l'annexion unilatérale de Jérusalem-Est. Jérusalem doit rester ville ouverte; nul n'a le droit de se l'approprier exclusivement. A ce stade, l'attitude pontificale se modifie car le Saint-Siège ne parle plus d'internationalisation territoriale, mais demande un *«statut particulier internationalement garanti»* de telle sorte qu'aucune des parties ne puisse le remettre en cause. Formule plus vague qui permet des arrangements diplomatiques flexibles. Les Lieux saints doivent être protégés contre toute instabilité gouvernementale et dérapages politique ou militaire. Paul VI détermine deux objectifs majeurs : la sauvegarde du caractère sacré de la Ville, et la protection des communautés palestiniennes catholiques, mais également protestantes et orthodoxes. Il faut dire que, sur ce terrain, le

5. Van Hecke Georges, «Jérusalem : quelques aspects historiques et juridiques», in *Revue générale,* n°2, 1992, p. 14.

Vatican doit faire face à la rivalité des Eglises orientales, rivalité qui illustre le manque de cohésion au sein du christianisme (ce qui conduit parfois à des conséquences ubuesques comme la querelle des balais au Saint-Sépulcre, où chaque mètre carré à nettoyer est disputé par toutes les chapelles.)

De 1969 à 1993, les papes recevront au total huit visites de représentants d'Israël. A chacun de leurs entretiens, le statut de Jérusalem est abordé.

16 janvier 1973 : Golda Meïr est le premier chef du gouvernement israélien à être reçu par Paul VI au Vatican. Au cours de cette entrevue, le pape n'évoque pas l'internationalisation, mais se prononce en faveur d'une tutelle juridique internationale sur les Lieux saints. *«Cette question de la tutelle est un nouvel aspect de la position du Saint-Siège, car elle suppose une compétence plus élargie de l'autorité de tutelle que dans le cadre d'un simple contrôle international sur les Lieux saints qui serait dévolu à une Commission composée des représentants des diverses confessions agissant sous les auspices des Nations Unies»* [6].

## les limites de l'accord fondamental du 30 décembre 93

Lorsque la Conférence de paix entre l'OLP et Israël s'ouvre à Madrid en automne 1991 (quelques mois après la Guerre du Golfe), le Vatican souhaite y jouer ses cartes. Mais il ne peut pas se présenter comme interlocuteur à part entière tant qu'il n'aura pas reconnu l'Etat d'Israël *de jure*. En d'autres termes, le Vatican doit montrer patte blanche pour rejoindre la table des négociations. Il participe alors à une commission bilatérale permanente avec Israël en vue de normaliser leurs relations. Cela aboutira - nous l'avons vu - à la signature de l'accord fondamental. Cet accord porte uniquement sur des problèmes bilatéraux (droit aux pélerinages, droit de l'Eglise de gérer des institutions et des propriétés), et garantit l'existence des lieux

6. Le Morzellec Joëlle, *La question de Jérusalem devant l'ONU*, tome 1, Ed. Université Jean Moulin Lyon III, Grenoble, 1976, p. 545.

de culte et d'enseignement catholiques à Jérusalem. Par contre, les questions multilatérales feront l'objet d'une phase postérieure de négociations. Bref, l'accord fondamental ne présente qu'une portée limitée puisqu'il est muet sur l'avenir de Jérusalem et le sort des Palestiniens. A ce sujet, Mgr. Georges Khord précise, au nom des chrétiens d'Orient, que *«conclure un accord sur les seuls Lieux saints, c'est établir une séparation entre le sort de ces institutions et le problème de fond, celui du peuple palestinien. Or c'est le peuple palestinien dans ses fractions chrétiennes et musulmanes qui garantira les Lieux saints»* [7].

## un tournant avec jean-paul II

Pourquoi le Pape choisit-il précisément le contexte politique actuel pour entreprendre cette reconnaissance ? Plusieurs arguments sont avancés. D'une part, certains commentateurs pensent que Rome accepte d'établir des relations diplomatiques avec Israël au moment précis où le gouvernement israélien renonce à ses droits sur une partie de son territoire, en d'autres termes, au moment où il se «désionise» et donc cesse d'être lui-même. D'autre part, le fait pour le Vatican d'accepter de signer un accord, jugé prématuré et incomplet par les clergés catholiques et orthodoxes orientaux, révèlerait paradoxalement que *«moins que jamais, le Vatican ne souhaite s'immiscer dans les négociations (de paix)»* [8].

Il a donc fallu attendre Jean-Paul II pour franchir ce cap considérable de la reconnaissance *de jure* d'Israël. Premier pape à se rendre à la synagogue de Rome et à se recueillir dans les camps de concentration, Jean-Paul II - en quinze années de pontificat - a fait du dialogue inter-religieux un de ses centres d'intérêt les plus importants. Paul VI s'était bien gardé de prononcer le mot «Israël» en 1964; Jean-Paul II passe très vite pour sa part à une reconnaissance de fait, et se réfère explicitement à Israël (en bien comme en mal) dans de nombreux discours. Lui, pour qui l'injustice envers le peuple pa-

7. Naim Mouna, «Les chrétiens d'Orient se montrent circonspects», in *Le Monde*, 30 décembre 1993, p.4.

8. Tincq Henri, «Le début d'une réconciliation», in *Le Monde*, 30 décembre 1993, p. 3.

lestinien est à l'origine de tous les maux au Proche-Orient, demande satisfaction aux *«légitimes aspirations palestiniennes»*.

Mais en même temps, le pape en appelle à une connivence pacifique entre juifs et chrétiens : *«Jérusalem, avant d'avoir été la ville de Jésus Rédempteur, a été le lieu historique de la révélation biblique de Dieu, l'endroit où, plus que partout ailleurs, s'est dégagé le dialogue entre Dieu et les hommes, comme un point de rencontre entre la terre et le ciel»* [9]. Meir Mendes, professeur israélien en sciences politiques, qui créa en 1967 à l'ambassade israélienne de Rome une unité pour les relations avec le Vatican, accusait l'Eglise de séparer la question des relations avec le judaïsme de celle des relations avec l'Etat d'Israël, *«bien que la totalité des juifs considère cet Etat comme la réalisation des aspirations séculaires de son peuple, et qu'il n'y ait pas de judaïsme authentique qui ne regarde vers Jérusalem»* [10]. A présent, cette critique perd progressivement son à-propos.

Les modifications du paysage politique israélien ont sans aucun doute favorisé le rapprochement entre les deux Etats. Yitzhak Rabin, à la tête du parti travailliste, s'est montré bien plus souple que le *Likoud* (droite) qui a tenu les rênes du pouvoir de 77 à 92.

Cependant, cette détente a évolué à un rythme syncopé, comme entrecoupée de hoquets que sont les audiences du Pape à Kurt Waldheim [11], et à Yasser Arafat, ou la controverse du carmel d'Auschwitz.

---

9. Actes de S.S. Jean-Paul II, «Lettre apostolique *Redemptionis anno*», in *La Documentation catholique*, nº1875, 3 juin 1984, p. 551.

10. Mendes Meir, *Le Vatican et Israël*, Ed. du Cerf, Paris, 1990, p. 10.

11. Début août 1994, le Vatican a remis une distinction à l'ancien président autrichien pour son engagement dans la défense des droits de l'homme, alors qu'il est accusé d'avoir été, pendant la guerre, un auxiliaire des nazis. L'ambassadeur d'Israël au Saint-siège a demandé des clarifications.

En guise de conclusion, nous observons que le Saint-Siège a évolué vers une conception fonctionnelle plutôt que territoriale de l'internationalisation. Et cela, quel que soit le souverain territorial. Rome a donc cédé du terrain par rapport à ses exigences de départ. De l'internationalisation de Jérusalem et des Lieux saints exigée en premier chef, le Vatican glisse vers une revendication moindre. Celle d'un statut particulier internationalement garanti pour les Lieux saints. Ce glissement est comparable à celui opéré par les Etats-Unis. Ce faisant, l'isolement des Palestiniens s'accroît davantage, les prises de positions vaticanes sur Jérusalem ne favorisant certes pas la solution de la souveraineté partagée entre Israéliens et Palestiniens.

Le pape, grand voyageur, a annoncé fin 93 une visite en Terre sainte - Jérusalem ferait partie de son programme. L'enjeu politique est de taille car, pour reprendre les termes de Mgr Sabbah (premier évêque palestinien nommé patriarche latin de Jérusalem en 1987), *«il serait anormal que le Pape rentre à Jérusalem alors que ses fidèles de Bethlehem ou de Ramallah ont besoin d'un permis du gouverneur militaire pour venir dans la ville»* [12]. Mais, prudent, le pape n'a pas encore fixé la date précise de ce périple.

12.Loos B., «Le Pape au Liban et en Terre sainte», in *Le Soir*, 22 décembre 1993.

# la question catholique en italie

domenico jervolino *

La forte présence des catholiques dans l'histoire et dans la vie politique italiennes détermine l'existence d'une «Question catholique» en Italie.

La formule est d'inspiration gramscienne, même si évidemment le problème existait avant Gramsci et est né de notre histoire nationale. Gramsci considérait la question catholique et la question méridionale comme les deux grands problèmes de la politique nationale : il proposait en effet comme stratégie de la révolution italienne la conquête de l'hégémonie dans la société, dans un cadre démocratique, et la construction d'un bloc historique fondé sur l'alliance entre ouvriers, pour la plupart socialistes, communistes et originaires du Nord, d'une part, paysans essentiellement catholiques et originaires du Sud d'autre part.

Dans cette voie (que je me limite seulement à rappeler d'une manière très schématique), on aurait pu éliminer quelques défauts de construction de l'Etat italien, né au XIX[e] siècle à l'initiative de la bourgeoisie libérale avec une faible participation

---

* L'auteur est philosophe, et connu des lecteurs francophones de la revue *Actuel Marx* pour ses travaux sur l'herméneutique. Il dirige la revue *A Sinistra* et, passé par le *PDUP* et *Democrazia Proletaria*, il est membre du Comité politique national de *Rifondazione Comunista*.

populaire et avec de profondes fractures dans la nation. Une de ces fractures, outre celle entre le Nord et le Sud du pays, a été - et subsiste peut-être toujours : c'est un des problèmes politiques actuels sur lequel je reviendrai - précisément celle entre catholiques et laïcs.

## brèves notes historiques

L'unité de l'Italie a été réalisée au XIX[e] siècle contre le Saint-Siège - par l'occupation militaire de Rome et de ce qu'il restait de l'ancien Etat pontifical - générant ainsi un conflit entre patriotisme et foi catholique.

Pendant une longue période, les catholiques fidèles au Pape se cantonnèrent dans l'opposition à l'Etat libéral, renonçant complètement à toute participation aux élections législatives (selon la formule du *non expedit* [1]).

Cette situation évolua une première fois au cours du XX[e] siècle à l'occasion d'une alliance entre catholiques et libéraux - le pacte Gentiloni [2] - qui permit l'apparition des «Catholiques députés», mais pas encore la constitution d'un véritable parti catholique autonome. La deuxième étape se situe en 1919, et voit la fondation par don Luigi Sturzo du *Partito Popolare* : celui-ci se caractérise comme un parti du centre formé de catholiques, sans toutefois se qualifier officiellement de parti catholique. Ce parti devint dans l'entre-deux-guerres un des plus importants partis italiens, représentant avant tout la petite bourgeoisie et les paysans. S'y retrouvait en outre une fraction minoritaire de la classe ouvrière «blanche». On assista bien, au cours de ces années de grandes tensions sociales, à des tentatives de réaliser une alliance entre «populaires» et socialistes, mais elles échouèrent toutes.

En 1922 avec la marche sur Rome, la crise italienne avait débouché sur le gouvernement autoritaire de Mussolini qui, au bout

1. *non expedit* : en latin d'église, signifie littéralement «il ne convient pas», en l'occurrence que les catholiques participent aux élections.

2. Gentiloni, président de l'Union catholique avant la première guerre mondiale, fut le premier à entrer dans le jeu de Giolitti, dirigeant libéral, qui s'appuya dès lors tour à tour sur les radicaux et les catholiques.

de trois ans, opéra un véritable changement de régime. Si don Sturzo et son successeur à la tête du *PPI*, Alcide de Gasperi, restèrent dans l'opposition, il y eut toutefois une composante catholique qui soutint le régime fasciste.

Les hiérarchies catholiques choisirent une ligne de compromis avec le régime, pour aboutir au Concordat de 1929 qui représenta la «réconciliation» officielle entre l'Etat italien et l'Eglise catholique. Ce qui n'empêcha pas, dans les années 30, les conflits entre catholiques et le régime à propos du contrôle de l'éducation de la jeunesse, et plus tard au sujet des lois raciales. Pendant les vingt années que dura le fascisme, les associations catholiques préparèrent la future classe dirigeante modérée du pays. Même si Mussolini s'efforça d'utiliser l'Eglise catholique pour se renforcer, ce fut en réalité cette dernière qui prépara la succession de Mussolini et du fascisme. En effet, après la seconde guerre mondiale et la résistance antifasciste à laquelle participèrent communistes, socialistes et catholiques ainsi que d'autres forces mineures, le parti qui s'affirma pour près d'un demi-siècle comme parti central et majoritaire de la nouvelle République italienne fut la *Democrazia Cristiana* d'Alcide de Gasperi, qui abandonna l'ancien nom de parti populaire. L'Eglise de mobilisera surtout au cours des premières années pour donner à la *DC* une orientation fortement anticommuniste.

Il n'est évidemment pas possible de faire ici l'historique de cette longue période pendant laquelle la *DC* a exercé seule une véritable hégémonie sur le pays. La *DC* elle-même était en quelque sorte consciente de l'anomalie italienne face aux autres pays occidentaux, où alternaient presque toujours deux partis, ou coalitions, l'un conservateur et l'autre social-démocrate. Cependant, la *DC* déclarait qu'elle devait considérer la tâche de gouverner le pays comme une nécessité, ou même comme un «sacrifice», parce que l'opposition reposait sur un puissant parti communiste et non sur un parti social-démocrate ou travailliste, d'où l'impossibilité de réaliser l'alternance en maintenant l'Italie dans le camp occidental et européen.
Ainsi, paradoxalement, l'existence d'un grand parti communiste constituait un titre de légitimité pour le maintien d'un grand parti de gouvernement modéré-centriste qui à la fin était devenu une sorte de parti-Etat !

Au cours de ces années, la *DC* est restée un parti du centre qui n'a presque jamais gouverné seul mais qui a cherché à introduire

dans le gouvernement des alliés du centre-gauche et du centre-droit.

Après une première phase de conflit dans les années 50, elle a également souvent cherché à avoir des rapports spéciaux avec l'opposition et avec les syndicats (il s'agit du *consociativismo* : la *DC* jouant un rôle prépondérant dans le gouvernement et ce rôle revenant au *PCI* dans l'opposition), à l'enseigne d'un «Etat social» à l'italienne avec de fortes connotations d'assistancialisme et de clientélisme.

Au fond, au cours de ces années, le parti communiste a cherché à entrer au gouvernement en contestant les politiques de la *DC* mais pas son rôle. Il ne s'est pas proposé comme alternative à la *DC* mais envisageait plutôt de reconstruire l'alliance antifasciste de la résistance. Même le «compromis historique» d'Enrico Berlinguer allait dans ce sens, bien que dans les dernières années de sa vie Berlinguer ait envisagé la possibilité d'une alternative «démocratique» au régime démo-chrétien.

Au fil des ans, la *DC* s'est montrée de plus en plus corrompue et soucieuse de clientélisme, entraînant toujours plus dans cette voie le *PSI*. Ce dernier a été au cours des quinze dernières années, sous la direction de Craxi, un allié-concurrent de la *DC* sur son propre terrain, ce qui veut dire sur le terrain de l'occupation sans scrupules du pouvoir. Il réussit même pour quelques années à lui arracher le poste de chef du gouvernement (mais toujours dans le cadre de l'alliance).

Nous en arrivons ainsi à aujourd'hui : aux années 90 au cours desquelles le vieux régime de la Première République entre en crise. Après la chute du mur de Berlin, et la dissolution du Parti communiste (qui devient *PDS*, Parti démocratique de la gauche), les scandales montrent en pleine lumière la corruption des partis de gouvernement, et avant tout de la *DC* et du *PSI* de Craxi *(tangentopoli, mani pulite)*.

Les Italiens, qui jusqu'alors avaient accepté la prédominance politique de la *DC*, cherchent des gouvernants moins corrompus et, dans la confusion de ces deux ou trois dernières années, s'affirment les alternatives de droite (*Forza Italia* de Berlusconi, *Alleanza nazionale* de Fini, *Lega Nord* de Bossi), grâce aussi à la crise de la gauche qui se révèle incapable de répondre à la demande de changement.

## l'actuelle situation politique italienne

La *DC* n'existe plus formellement depuis 1994, elle a repris l'ancien nom de *Partito Popolare.* Mais elle ne représente plus que 12 à 13% de l'électorat, et n'a plus qu'une représentation parlementaire limitée, ceci également en fonction du nouveau système électoral majoritaire. Il faut cependant ajouter qu'existe encore un petit parti ex-démo-chrétien de centre-droit, allié de *Forza Italia*: le *Centro christiano democratico* a compté deux ministres dans le gouvernement Berlusconi.

D'autre part des ex-démo-chrétiens sont présents dans l'alliance progressiste, surtout parmi les chrétiens-sociaux et dans la *Rete* (qui a comme dirigeant le maire ex-démo-chrétien de Palerme, Orlando).

Le nouveau gouvernement de droite a accumulé en 1994 erreurs sur erreurs en peu de mois : l'arrogance et la vulgarité des nouveaux patrons a suscité l'indignation même parmi les modérés. De grandes préoccupations ont été éveillées tant par l'arrivée au gouvernement de ministres d'origine fasciste que par la personne de Berlusconi qui était simultanément premier ministre et propriétaire d'un empire économique et médiatique.

Une telle ambiguïté a créé continuellement des conflits qui sont explosifs, d'autant que les enquêtes de *mani pulite* ont touché également des entreprises dont Berlusconi est le propriétaire. D'autre part la droite d'origine fasciste, en dépit de ses efforts pour se donner une façade modérée et démocratico-libérale, reste fortement suspecte d'avoir une conception arrogante et clientéliste de la politique, ce qui a suscité des affrontements, à l'intérieur même de la majorité de droite, avec l'aile fédéraliste, représentée par la *Lega Nord.* Celle-ci exprime l'aspiration d'une partie de la population de l'Italie du Nord à se lier à la riche Europe plutôt qu'au Sud moins développé, aspiration critiquable en tant qu'expression d'un certain égoïsme social mais qui de toute façon épouse difficilement le fascisme ou le populisme. La *Lega* se méfiait également du «leaderisme» de Berlusconi avec sa cour de clients, souvent compromis avec l'ancien régime démo-chrétien et craxien.

La politique économique du gouvernement, inspirée du modèle thatchérien (mais également conditionnée par une énorme dette publique héritée des précédents gouvernements *DC-PSI*) a pro-

voqué une énorme réaction de la part des travailleurs, des pensionnés et des étudiants, tous frappés à divers titres. Avec pour résultat la situation sociale la plus effervescente depuis longtemps, et d'imposantes manifestations de lutte, telle celle organisée à Rome par les syndicats le 12 novembre 1994 et qui rassembla un million et demi de participants. Cette forte opposition sociale rendit également la situation politique italienne très instable et il n'est pas facile d'en prévoir les développements. Elle a encore changé depuis que ces notes furent écrites, fin novembre 1994.

Aujourd'hui la stratégie Berlusconi est en crise, et il en est qui envisagent une restauration de l'ancien pouvoir centriste; mais dans les milieux qui comptent réellement en Italie - du grand patronat aux banques publiques et privées, du Vatican à la présidence de la République - tous ne sont pas d'accord sur l'opportunité de miser sur une alliance entre le centre et le *PDS* (avec le concours de la *Lega Nord* qui semblerait disposée à se détacher de Berlusconi, et polémique vivement chaque jour avec ses alliés de droite, mais qui serait aussi un partenaire très difficile dans une hypothétique nouvelle majorité de centre-gauche). Si le leader actuel du *PPI*, Buttiglione, très proche d'un catholicisme de type polonais, aspire plutôt à arracher l'électorat modéré de Berlusconi, il n'exclut pas de pouvoir s'allier avec lui et créer une coalition de type *CDU-CSU* à l'allemande (Buttiglione rêve de devenir le Kohl italien).

Ceci n'empêche pas D'Alema, successeur d'Occhetto à la tête du *PDS* de continuer à proposer l'alliance avec le centre. Durant tout l'été 1994, Buttiglione a été l'interlocuteur privilégié du nouveau leader du *PDS*. Paradoxalement il semble que l'unique stratégie de l'ex-*PCI* soit celle qui passe par la résurrection de son adversaire historique, la *DC*! L'autre aile du *PDS* (Occhetto-Veltroni) a pour sa part comme modèle le parti démocrate américain de Clinton : selon ce scénario le *Partito democratico della sinistra* pourrait bien finalement perdre le «s» de son sigle.

Ainsi donc, à l'exception d'une minorité de gauche limitée, le *PDS* est d'avis de se tourner vers le centre, les différences au sein de la direction se limitant à des nuances ou à des références culturelles plus qu'à des questions de fond (D'Alema s'inspirant surtout du modèle social-démocrate, Veltroni du modèle démocrate américain).

A gauche, *Rifondazione Comunista* (en accord non seulement avec une partie des Verts, mais aussi avec une frange plus radicale de militants qui aujourd'hui en Italie ne se reconnaissent d'aucun parti) pousse au développement des luttes et à une alternative de gauche (ou au moins à une opposition conséquente), en affirmant que courtiser le centre modéré ne pourrait au mieux que conduire à une restauration du vieux régime, et au pire qu'offrir ensuite une possibilité de revanche à Berlusconi et à la droite[3].

## la question catholique aujourd'hui

Si tel est bien le tableau encore assez confus et en évolution, comment se pose aujourd'hui la question catholique ?

Avant tout, s'il faut relever que l'unité politique des catholiques est défaite, cela n'est pas un fait nouveau mais un processus qui a commencé avec le Concile Vatican II et qui s'est intensifié après 1968. Au cours de ces dernières décennies, la *DC* s'est caractérisée de plus en plus comme parti de pouvoir et de moins en moins comme celui des catholiques. Après le Concile Vatican II et après 1968, au cours de «l'automne chaud» de 1969 et des grandes luttes ouvrières et démocratiques de la première moitié des années 70, de nombreux catholiques se sont détachés de la *DC* et ont fait preuve d'une grande indépendance face aux directives des hiérarchies ecclésiastiques, comme on a pu l'observer lors des référendums sur le divorce et sur l'avortement. Des millions de catholiques votent et militent depuis longtemps dans d'autres partis que la *DC*, si bien que la notion d'unité

3. Je comprends bien que ma critique du *PDS* puisse apparaître carrée : elle ne l'est pas moins que celle du *Manifesto* par des camarades comme Rossana Rossanda et Luigi Pintor. De mon point de vue, la lutte contre le gouvernement de droite requiert l'unité de la gauche, celle-ci pouvant chercher aussi des convergences avec l'opposition du centre mais ne pouvant pas renoncer à son identité de gauche au point de favoriser une restauration de l'hégémonie du centre modéré. Berlusconi a été l'expression tardive, en Italie, de la vague de droite néo-conservatrice dont les leaders mondiaux furent Reagan et Thatcher. Je suis convaincu qu'on ne répond pas au néo-conservatisme en modérant la gauche mais plutôt en la renouvelant et relançant. Sinon nous aurons une vague de droite encore plus dangereuse. Naturellement, mon point de vue est celui d'un militant communiste qui est également un «chrétien pour le socialisme» : je ne prétends pas détenir la vérité.

politique des catholiques apparaît désormais anachronique. Le fait d'avoir pour la première fois depuis des siècles un pape étranger a aussi contribué à ce processus. Avec la fin formelle de la *DC*, cette donnée - la fin de la fonction centrale de ce parti - apparaît désormais évidente. Tant qu'il existait en Italie un parti composé essentiellement de catholiques et qui obtenait environ 40% des voix, les croyants qui faisaient des choix différents apparaissaient minoritaires. Aujourd'hui on a aussi vu clairement ce que beaucoup avaient souligné depuis longtemps, à savoir que seulement une partie du consensus obtenu par la *DC* était «catholique». Beaucoup découlait du pouvoir, du clientélisme ou des instincts modérés qui faisaient préférer un parti d'ordre aux communistes et à la gauche. En somme, une partie du succès de la droite a dépendu du fait que des électeurs de droite qui votaient pour la *DC* (mais aussi pour Craxi et les autres alliés mineurs de la *DC*) se soient manifestés sous leur vrai visage.

Entre la droite et la gauche se situe aujourd'hui une aire du centre qui est elle-même complexe et hétérogène : un groupe important est constitué de catholiques pratiquants et proches des hiérarchies ecclésiastiques (tandis que d'autres catholiques sont profilés nettement à droite ou à gauche). Mais on trouve également dans cette aire la bourgeoisie laïque plus ou moins éclairée, de nouveaux entrepreneurs, des secteurs du syndicalisme modéré, le monde agricole, artisanal et employé, etc.

Le centre ne peut être pris ou perdu en un seul coup : sa variété réclame une articulation de stratégies et de tactiques. Jusqu'à présent, le comportement qui a prévalu dans la gauche traditionnelle a été de chercher des contacts et des alliances avec les états-majors du monde catholique et de son parti (qu'il s'appelle *DC* ou *PPI*), et n'a pas eu d'effets positifs. Cela a plus servi à aider les interlocuteurs à sortir de leur propre crise (ce qui s'est passé avec le compromis historique et se passe encore aujourd'hui). Cela a servi à consolider les privilèges de l'Eglise institutionnelle (concordat, enseignement confessionnel).
Le préjugé anticommuniste a la vie dure, même après la disparition du *PCI*.

Par contre, il existe des thèmes culturels et sociaux autour desquels il est possible que se réalise la rencontre entre une gauche digne de ce nom et un monde catholique fidèle à sa vocation : on pense à la paix, à l'objection de conscience, à la limitation des dépenses militaires, ou encore à la solidarité avec les

marginaux, les malades, les personnes âgées, les handicapés, les immigrés, le Tiers-monde. On pense à toutes ces expériences d'association et de volontariat qui se dépensent sur ces terrains. Sur d'autres questions comme la vie et la famille, une confrontation est possible entre les éthiques diverses, sur la base d'une critique commune de la commercialisation de tous les aspects de la vie humaine. Il s'agit enfin d'affronter en termes nouveaux des réalités sociales souvent oubliées par la gauche, et par contre bien connues de la culture catholique, comme la réalité rurale ou artisanale, ou celle de tant de petites communautés locales avec leurs propres formes de culture et de religiosité populaire. Il ne faut pas oublier non plus ce terrain fondamental de rencontres de la gauche, entre communistes et catholiques que représentent les luttes ouvrières et le mouvement syndical.

Parmi les expériences de présence de croyants dans le mouvement ouvrier, le cas des *ACLI-Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani*, surtout dans les années 60 et 70, mérite d'être noté : c'est un mouvement typiquement italien, à mi-chemin entre l'ecclésial et le social et syndical. Du fait de leur nature mixte, les *ACLI* ont rencontré des difficultés dans leurs rapports avec le Vatican. Après une grande crise au début des années 70, elles ont choisi d'agir avec une plus grande prudence, mais elles restent globalement d'orientation progressiste.

La conscience de classe n'est pas le monopole d'une seule culture ou d'une seule tradition politique. Au-delà des auto-proclamations, il s'agit de renouveler la stratégie gramscienne du «bloc historique» dans une situation nouvelle qui a subi de profondes et radicales transformations. Il s'agit d'amener des morceaux du centre et du monde catholique à une politique d'alternative, et d'établir avec d'autres secteurs au moins des rapports corrects et des convergences partielles sur le terrain de la défense de la démocratie, de la solidarité sociale et de la lutte contre les monopoles (aujourd'hui avant tout les monopoles dans le secteur des médias).

Par contre, sur d'autres aspects de la réalité du monde catholique (cléricalisme, recherche de privilèges liés au concordat, rapports entre l'Eglise et la finance), les affrontements sont inévitables : on peut seulement veiller à ce qu'ils soient corrects et démocratiques et pas alimentés d'intégrisme ancien ou nouveau d'aucune des deux parties.

La «question catholique» a également un autre aspect qui ne regarde pas seulement l'Italie : la contribution que les militants croyants peuvent apporter au renouveau de la gauche et même de la théorie et de la pratique communiste.

Il s'agit là d'un thème fascinant mais qui réclamerait un autre article.

*(traduction Jacques Corieri et les* CM*)*

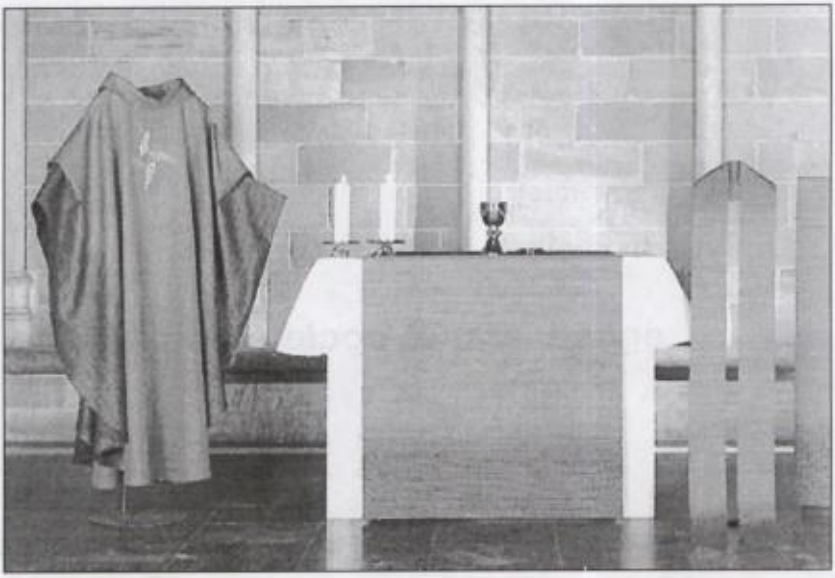
# église, état et société en pologne

patrick michel *

Dans le contexte nouveau que connaît la Pologne depuis 1989, l'Eglise catholique pouvait apparaître paradoxalement à la fois renforcée et affaiblie. Elle avait obtenu du pouvoir communiste finissant, avec la loi du 17 mai 1989, le statut juridique qu'elle n'avait cessé d'exiger depuis l'instauration du régime. Elle bénéficie surtout, depuis le passage à la démocratie, d'un poids institutionnel qui la constitue en acteur incontournable de la scène politique. Parallèlement, pourtant, une enquête *OBOP* révélait, dès juin 1991, que 74 % des personnes interrogées jugeaient «trop grand» le rôle de l'Eglise dans la vie politique, 71 % réclamant la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Aussi n'est-il guère surprenant que les élections législatives de l'automne 1993, qui ont vu la victoire des «néo-communistes», aient surtout été analysées en Pologne comme la défaite de l'Eglise, aucun des partis qui se réclamaient du catholicisme, dans un pays pourtant catholique à plus de 95 %, n'ayant de fait réussi à passer la barre des 5 % qui lui aurait permis d'être représenté au Parlement.

---

* L'auteur poursuit ses travaux au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (EHESS-CNRS à Paris). Le présent article reprend l'essentiel d'une contribution à l'encyclopédie *2000 ans de Christianisme* (Hachette - Paris, 1994).
On lira en particulier de lui : Michel P., *Politique et religion - la grande mutation*, Albin Michel, Paris, 1994.



Ce qui a été fondamentalement sanctionné là, c'est la tentative de l'Eglise pour perpétuer une centralité acquise lors des années de résistance au régime communiste, en soumettant le politique à des catégories éthiques, qu'elle prend ainsi le risque de pervertir, et en «catholicisant» les critères d'appartenance à la nation. Une tentative qui se fonde sur une lecture mythifiée du passé récent selon laquelle l'Eglise aurait vaincu le communisme. Une tentative qui témoigne aussi de la difficulté de passer d'un espace public régi par la référence à une totalité à un espace public régi par la référence à la pluralité, difficulté qui n'est d'ailleurs pas opposable à la seule Eglise.

L'hypothèse d'un rapide effondrement des positions de celle-ci dans les quelques années à venir doit être, dans ce contexte, sérieusement prise en compte. L'Eglise avait certes joué un rôle central dans le caractère pacifique de la transformation politique. Mais la nouvelle situation l'a placée, comme d'ailleurs tous les acteurs de la scène polonaise, devant la nécessité de redéfinir son rôle. Alors qu'après la normalisation des relations entre Varsovie et le Vatican, un nonce arrivait fin 1989 à Varsovie, la religion - comme d'ailleurs le mythe de Solidarité - devenait un enjeu central des luttes politiques, un indicateur privilégié du rapport que tente de nouer la société polonaise au pluralisme.

## dos à dos

Face à la fiction unanimiste qui tendait à fonder, en Pologne, la légitimité du système communiste officiel, s'était construite en fait, et comme en écho, la contre-fiction d'une société tout entière regroupée derrière son Eglise. A la disparition de la première a logiquement correspondu la fin de la seconde. Le retour au réel que constitue la pluralisation du paysage politique a mis en évidence l'existence de plusieurs équivoques, qui conditionnaient le fonctionnement même du dispositif de résistance sociale : avec ses quatorze mille églises, le catholicisme disputait à l'Etat communiste une part de l'espace national et ancrait la Pologne dans une latinité renvoyant, outre à l'Occident, à certaines valeurs alors considérées comme fondamentales pour la nation. Surtout, en opposant sa propre conception de la totalité à celle que prétendait imposer le système officiel, l'Eglise attestait en dernière instance, qu'elle en ait été consciente ou pas, le caractère authentiquement

pluraliste de la société. Les diverses composantes de cette dernière utilisaient emblématiquement l'Eglise, ses discours et ses valeurs, comme autant d'instruments de mise en cause de la légitimité du régime et donc du passage au politique. Cela n'entraînait pas pour autant une adhésion globale à ces valeurs, et aux normes qui en découlent. La Pologne a ainsi produit ce type sociologique original du «non-croyant pratiquant», utilisant le religieux à des fins explicitement affichées comme non religieuses.

La défense des droits de l'homme est ici un excellent analyseur. L'Eglise en a fait, vers le milieu des années 70, le cœur même de son engagement socio-politique, ce qui a entre autres permis la constitution, sur une plate-forme commune, du «tryptique» ouvriers-Eglise-intellectuels, à l'origine de Solidarité et, partant, de l'actuelle configuration politique du pays. Mais l'existence même de cette priorité qu'était la mise en cause du système officiel permettait de faire l'économie d'une définition plus précise du contenu affecté par chacun des constituants du «front anti-totalitaire» à ces droits de l'homme. Peu importait, en effet, que la défense des droits religieux de l'homme fut utilisée comme bannière : dans une société où le pouvoir se légitimait, en dernière instance, par un projet totalitaire (même si maintes transactions avaient dû être passées entre ce projet et la pratique effective), le droit à la liberté religieuse passait pour représenter symboliquement toutes les libertés. La société renonçait-elle par là-même à affirmer son droit simultané à ne pas croire ? Tout simplement, dans la conjoncture d'alors, il n'y avait aucune urgence à défendre ce droit...

Troisième équivoque, après celle de l'unanimisme d'une société toute entière regroupée derrière *son* Eglise et celle d'un accord supposé sur la définition du contenu des droits de l'homme : la relation à la modernité. Le régime de type soviétique a permis à l'Eglise polonaise de faire l'économie de la définition d'un rapport à la modernité, auquel étaient confrontées les Eglises occidentales, en prétendant confisquer cette modernité et rejeter appartenance et pratique religieuses dans le seul registre d'un archaïsme supposé s'effacer avec l'approfondissement du passage à la société socialiste. La société s'est quant à elle saisie de cet «archaïsme» pour en faire un élément majeur d'une modernité réelle opposée à la modernité fictive dont se prévalait le système.

L'Eglise s'est appliquée à aider la société polonaise à accoucher d'une modernité politique où elle doit aujourd'hui trouver sa place. Tous les indicateurs montrent que cette recherche lui est difficile. Elle suppose en effet d'abandonner toute prétention à occuper une centralité qui fut, presque par la force des choses, la sienne pendant les années de résistance. *«Vivre dans le pluralisme*, pour reprendre une formule d'Adam Michnik, *c'est savoir se limiter, c'est savoir qu'on habite avec d'autres et rendre cette cohabitation vivable.»*

## difficile reconnaissance du pluralisme

Mais se limiter contraint à quitter le terrain de la totalité pour entrer dans celui du relatif. Or l'Eglise polonaise semble avoir quelque peine à s'y résoudre. Ainsi, Mgr Jozef Michalik, président de la Commission épiscopale pour l'apostolat universitaire, affirmait, le 10 mars 1991, dans un message aux étudiants, que *«la lutte souterraine qui se déroule actuellement en Pologne concerne plusieurs questions. En apparence, il existe divers partis, groupes et courants; en réalité, il s'agit de la lutte éternelle du Bien contre le Mal»*. Dans la même veine, lors du débat sur l'introduction du catéchisme à l'école, le primat Glemp s'élevait contre ceux qui à la «nation» préféraient la «société». La référence à cette totalité que constitue la nation vise à tenter de faire l'économie du pluriel, serait-ce en maniant l'exclusive nationaliste et la soi-disant norme morale, au risque de toutes les dérives. Outre qu'elle exprime la nostalgie, très répandue dans la société, d'une époque où l'adversaire était clairement identifiable, cette référence témoigne de la difficulté de passer d'un système de discours clos à un système ouvert, de l'utopie mobilisatrice à la gestion d'un réel polymorphe et éclaté. Le discours éthique, hier discours libérateur, et formidablement opératoire, devient, avec la pluralisation de la société, un discours d'exclusion fondé sur des catégories perverties. En ne protestant pas contre l'utilisation faite du catholicisme comme critère constitutif d'une identité polonaise bricolée à des fins politiciennes, l'Eglise vise sans doute à réaffirmer le caractère central de sa position sur la scène polonaise. Campant sur le prestige mérité que lui vaut son rôle face au pouvoir communiste, elle s'est appliquée à compenser par un accroissement de son poids institutionnel la diminution de son influence sociale, d'ores et déjà constatable. Mais, en intervenant directement dans le champ politi-

que pluraliste qui est celui de la Pologne actuelle, l'Eglise a pris le risque majeur de devenir un instrument aux mains de groupes politiques dont le discrédit éventuel ne peut que rejaillir immédiatement sur elle.

Dès l'été 1990 s'était ouvert un large débat public autour du décret du ministre de l'éducation sur la réintroduction du catéchisme à l'école, suite à un accord du 3 août de la commission mixte Eglise-gouvernement, sans consultation des différents partenaires intéressés. En juillet intervenait une réforme du Code civil qui, entrant en vigueur le 1er janvier 1991, visait à rendre plus difficile les divorces. Le 29 septembre, le Sénat adoptait le projet de loi sur l'avortement, dans la perspective de la visite de Jean-Paul II en Pologne en juin 1991. Le 9 septembre les évêques avaient, il est vrai, lancé un *«appel pour les droits des enfants non-nés»* : après une violente critique de la loi de 1956, qualifiée de *«meurtre reconnu comme norme»*, cet appel déniait à l'Etat ou à toute autre autorité publique la faculté de statuer sur *«le droit à la vie, comme droit naturel»*.

Alors que, le 11 décembre 1990, Lech Walesa se rendait au sanctuaire de Czestochowa où il prêtait serment à la Vierge, reine de Pologne, éclataient en janvier les premiers affrontements à la Diète à propos de la loi sur l'avortement. Les députés décidaient de renvoyer le projet en commission et d'organiser une consultation sociale. Selon un sondage *OBOP*, 58% des Polonais jugaient alors que le parlement ne devait pas adopter le projet de loi (contre 51 % en octobre 1990), les trois quarts estimant que cette question devait être résolue par voie de référendum.

En avril 1992, le ministre de l'Education nationale Andrzej Stelmachowski introduisait par décret une notation de la religion dans les bulletins scolaires. Ce texte, qui se situait dans la droite ligne de ceux de son prédécesseur Samsonowicz, sera très discuté. L'*ombudsman*, Tadeusz Zielinski, contestera sa légalité le 20 août 1992 devant la Cour Constitutionnelle, ce qui lui vaudra une attaque en règle des députés de l'Union nationale-chrétienne *(ZchN)*, l'accusant de manœuvres visant à supprimer l'enseignement religieux des programmes scolaires et demandant qu'il soit démis de ses fonctions. Cela suscitera également des réactions outragées de l'Eglise catholique, le cardinal Glemp allant jusqu'à déclarer que cette initia-

tive avait *«excédé les croyants plus que n'importe quoi d'autre»*. Dans un sermon prononcé à Glogow le 23 août 1992, le primat s'interrogeait : *«Est-ce le rôle d'un* ombudsman *de nous dire si une activité donnée est en accord avec la volonté du peuple ? Puisque la religion est traînée devant les tribunaux, peut-être pourrait-on nous dire quelle faute la religion a commise ?»*.

La réaction du primat, qui intervenait après un second appel des évêques sur le «droit à la vie», n'empêchait toutefois pas des scientifiques de protester dans une lettre ouverte contre l'obligation faite aux enfants de suivre des cours de religion ou d'éthique. Des enseignants manifestaient quant à eux avec pour slogans : *«les prêtres sur la lune»* et *«Dieu, garde nous de l'Eglise»*.

En octobre 1992, les évêques demandaient, dans un communiqué, *«ce que représentent les députés au Parlement qui, dans un pays à majorité chrétienne, rejettent la proposition de respect dans les médias du système de valeurs chrétiennes»*. Un mois plus tard le Sénat adoptait la loi sur l'audiovisuel, en y rajoutant le respect des valeurs chrétiennes. En décembre 1993, ce sera au tour de la Diète. En novembre 1992, les évêques intervenaient à nouveau, contre l'idée d'un référendum sur l'avortement : *«Nous ne pouvons rester silencieux face à une agression contre le commandement de Dieu»*. Le 7 janvier 1993, le parlement adoptait la loi sur l'avortement. En avril 1993, la Cour Constitutionnelle annulait certaines dispositions du décret Stelmachowski, tandis que des voix (notamment celle de Piotr Wojciechowski, membre du Club des Intellectuels Catholiques) s'élèvaient dans le pays pour réclamer que soit organisée une «table-ronde» entre intellectuels et Eglise, sur le modèle de celle qui avait eu lieu entre l'opposition et les communistes pour assurer une transition pacifique vers la démocratie...

## eux, c'est nous ?

L'ensemble de cette évolution renvoie en fait au problème de la définition même de l'identité nationale, la façon de la traiter valant prise de position quant aux critères fondant cette identité. Ce qui se joue, c'est en dernière instance le déploiement dans l'espace public de stratégies contradictoires quant à la

validation ou l'invalidation du stéréotype «Polonais = catholique». Mgr Goclowski, évêque de Gdansk, n'hésitait pas à corriger la question qui lui était posée par un journaliste occidental : *«L'école publique ? Disons plutôt l'école polonaise. C'est l'école d'une nation où 100 % des enfants suivent l'enseignement religieux. La nation doit conserver son identité catholique, comme nous l'enseigne l'histoire polonaise»*. Pour Marek Jurek, l'un des leaders de l'Union Nationale-Chrétienne *(ZchN)*, *«l'Eglise catholique doit avoir une place prépondérante parce qu'on ne peut pas demander à la nation de mettre dans le même sac ce en quoi elle croit* [la «religion vraie»] *et ce qu'elle se borne à tolérer»*.

Ce débat, qui requiert la religion et l'Eglise comme autant de référents, en recouvre cependant un autre, décisif, sur la nature même de la société et de l'Etat en Pologne. En ce sens, l'opposition qui semblerait naturelle entre les deux périodes distinctes que sont le communisme et le post-communisme n'apparaît pas ici nécessairement aussi pertinente qu'on pourrait le penser de prime abord.

Trop souvent, en effet, les exigences de l'Eglise polonaise, sur la nature chrétienne de l'Etat, le Concordat, le catéchisme à l'école, l'avortement et le divorce, etc., ont de fait été perçues et analysées comme autant de manifestations triomphalistes. En fait, l'Eglise est profondément désorientée (notamment par le fort anticléricalisme suscité par son omniprésence sur la scène sociale). Le catholicisme constituait hier un gage irremplaçable de la pluralité d'une société que le pouvoir s'appliquait, à des fins de légitimation, à présenter comme unanimiste. Le catholicisme continue d'être aujourd'hui l'un des éléments essentiels de la définition d'un rapport global que la Pologne tend à établir avec le pluralisme. Mais dans un contexte marqué par la gestion difficile de la liquidation de cette référence unanimiste qui visait à légitimer l'organisation de la scène polonaise.

Ce n'est pas que, selon une formule assez répandue en Pologne, «un totalitarisme noir» se serait substitué à «un totalitarisme rouge». Cette approche, par trop réductrice et polémique, ne saurait rendre compte d'une situation infiniment plus complexe. Surtout, privilégiant la rupture, constituant l'effondrement du communisme en tournant et la période actuelle en «transition», elle se refuse à prendre en compte une con-

tinuité pourtant indispensable à la mesure des évolutions présentes.

Les redistributions parallèles du politique et du religieux auxquelles on assiste du fait de l'effondrement du communisme, comme pratique et comme idéologie, se jouent sans doute sur le double mode de la levée des équivoques nécessaires qui fondaient hier, en Pologne, la possibilité d'une rencontre entre Eglise et opposition et de réinstrumentatlisations politiques du religieux. Elles mettent surtout en lumière une triple faiblesse de l'Etat.

## un état légitime

Celui-ci ne bénéficie de fait pas d'une épaisseur historique de référence suffisante : l'Etat n'a que pendant très peu de temps durant l'ère moderne et contemporaine, pu être perçu par les Polonais comme authentiquement national. Assimilé à un pouvoir étranger, il était au fond illégitime, la légitimité étant dès lors à trouver dans la culture (et donc aussi dans la religion), comme substitut à un Etat-nation qui n'existait pas.

En second lieu, si l'actuel Etat est sans doute considéré comme légitime, le laps de temps dans lequel se sont jouées - et se jouent - les restructurations en cours n'est pas assez long pour qu'ait pu être tranchée la question, pourtant majeure, de sa nature même. Il n'est pas surprenant que les modèles en la matière puissent être cherchés dans l'Etat polonais reconstitué de l'entre-deux-guerres ou dans l'Etat occidental contemporain, mais l'un et l'autre ces deux modèles sont en décalage évident avec la réalité : le premier apparaît inacceptable et dépassé aux yeux des «Européens», c'est-à-dire les tenants d'un Etat démocratique et laïc à l'occidentale; le second est dénoncé, par les «Nationaux», comme insusceptible de produire le pouvoir «fort» dont la Pologne aurait aujourd'hui besoin pour liquider l'héritage communiste et résoudre les formidables problèmes auxquels elle est confrontée.

Enfin, l'Etat souffre, depuis 1989, de la procédure engagée de redéfinition des critères constitutifs de l'identité polonaise. La période communiste avait abouti à une schématisation commode («eux» et «nous»), qui permettait de faire l'économie de tout travail supplémentaire de définition. La situation est na-

turellement depuis beaucoup plus compliquée : critères «ouverts» ou «fermés» d'appartenance s'affrontent, cristallisant des positions politiques qui concernent bien sûr la nation mais aussi, très logiquement, l'Etat : nation et société chrétiennes *versus* nation et société séculières (libérales, libertines...), et donc Etat chrétien *versus* Etat laïc (libéral, libertin...).

# une minorité oubliée au centre de l'europe : les églises

nicolas bárdos-féltoronyi *

Dans un village perdu au centre de l'Europe, une collecte de signatures est récemment organisée. C'est le prêtre du lieu qui l'organise dans le but de créer, à partir de la transformation d'une école communale, une école confessionnelle. La collecte donne l'adhésion de 186 des 248 parents concernés par la scolarisation de leurs enfants, soit 75%. Les autorités ecclésiastiques décident la création de l'école. Toutefois, peu de semaines après, les parents se ravisent et, par voie de pétition, demandent à sauvegarder l'école communale. Cette fois, 182 parents signent la pétition. Le conflit se politise au niveau

---

* L'auteur de ces lignes est professeur de l'Université Catholique de Louvain. La partialité éventuelle de ses analyses est attribuable, avec une vraisemblance certaine, à sa foi de chrétien, son origine hongroise et surtout à sa vision uniquement géopolitique. *(note de l'auteur)*

Parmi les travaux récents qu'il a dirigés ou publiés, on lira notamment :

Bardos N., *Géo-économie, Etat-espace-capital*, De Boeck, Bruxelles, 1991.

Bardos N. et Sutton M. (dir.), *L'Europe du centre, 50 années révolues ?*, De Boeck, Bruxelles, 1991.

Bardos N., «Les Eglises d'Europe centrale à la veille du 3e millénaire», *Bulletin de Pax Christi*, Bruxelles, 1991.

régional d'abord, puis national. Les partis au gouvernement, chrétien-nationaliste et centre-droite, s'opposent évidemment à l'opposition libéralo-socialiste. La polémique est intense dans la presse. Un vrai débat pourrait s'en suivre. Or, ce n'est pas le cas, car au lieu d'un débat, le conflit se réduit à un différend entre cléricaux de droite et anti-cléricaux de gauche. Ce qui n'empêche pas que, sur le plan local et grâce au soutien d'un évêque de la région et au maire du village, des compromis se dégagent et finalement aboutissent à un *modus vivendi* (à la Belge !) qui fera coexister les deux écoles dans le même bâtiment.

Au mois d'août 1994, le même jour, trois informations paraissent dans les journaux.

D'une première part, l'Eglise orthodoxe serbe condamne le gouvernement de Belgrade parce qu'il a rompu ses relations politiques et économiques avec la Bosnie serbe. Le gouvernement Miloçevich «crucifierait» les Serbes de Bosnie, en ne respectant pas leur dignité humaine, c'est-à-dire leur ethnicité. De deuxième part, le cardinal Glemp de Pologne reçoit les représentants de l'aile d'extrême droite de *Solidarnosc* et ceux du parti de droite nationaliste-radical. Il leur exprimerait son soutien quant à leur projet constitutionnel prévoyant une Pologne chrétienne et nationaliste. A remarquer que ces mouvements n'ont aucun représentant au Parlement polonais. Enfin, dans le cadre de la répression de la minorité d'origine grecque, les autorités albanaises font débuter un procès assez douteux contre les représentants de cette minorité précisément le 15 août, date de l'Ascension, la plus grande fête du monde orthodoxe, et les inculpés sont évidemment de religion orthodoxe.

*Le Monde* relate quelques temps après l'anecdote suivante. Une étudiante à l'Université de Tirana (Albanie) explique : *«Mon père est musulman; ma mère, orthodoxe; et moi je serais plutôt catholique. Mais, personne d'entre nous n'est pratiquant»*. Elle éclate de rire quand on lui parle de danger islamique dans son pays. Occupée pendant plus de cinq siècles par l'Empire ottoman, l'Albanie a adopté la religion musulmane sans trop y croire et, en tout cas, elle ne la pratique que peu, conclut le journal.

## les églises combattantes ou pantoises fragments d'analyses

La religion peut donc être un enjeu politique, d'autant plus que les citoyens d'Europe centrale semblent manquer de repères quelque peu solides. Le bon sens peut cependant triompher localement sous la pression de la réalité. Un hiérarque peut soutenir l'extrême droite, sans que les gens en soient scandalisés, peut-être en y étant déjà habitués. Le chef d'une autre Eglise s'identifie à une cause nationale, voire nationaliste, sans s'émouvoir trop des souffrances de la guerre. Le «retour du religieux» - qui semble réel - peut fort bien côtoyer un relativisme de conviction un peu vague chez les jeunes intellectuels. Voici donc quelques contradictions que vivent les Eglises et les peuples de Dieu de l'Europe du centre.
Dans cette partie de notre continent, la question des Eglises est manifestement posée. Les Eglises intéressent la majorité des observateurs puisqu'elles continuent à y jouer un rôle socio-culturel, voire socio-politique souvent non négligeable. Par ailleurs, l'Ancien Régime - auquel les chefs d'Eglises ont été toujours fort liés en tant que seigneurs féodaux - y persiste encore, alors que les pays concernés ont connu ces cinquante dernières années une industrialisation et une urbanisation extraordinairement rapides, accompagnées d'une certaine sécularisation. Les Eglises centre-européennes passent depuis quelques décennies par une période de transition, et surtout de choix (c'est bien ce que l'on appelle *kaïros* ), pendant laquelle se décidera leur place dans les sociétés du XXI^e^ siècle. Aussi, pour nous, les interrogations sont-elles nombreuses et persistantes.

Les Eglises sont-elles préparées dans leur ensemble, et plus particulièrement dans leurs hiérarchies, à ce XXI^e^ siècle ? Eprouvent-elles le besoin de s'adapter à une société moderne, et pluraliste au moins autant que celle d'Europe occidentale ? Selon une expression de Patrick Michel, comment opèrent-elles leur *«passage à l'ère du relatif»* ? Ont-elles la capacité et la volonté de s'adapter à de nouvelles situations dans leurs pays ? Qui bénéficiera du «retour du religieux» que certains diagnostiquent : les Eglises historiquement établies ou des mouvements nouveaux de toutes sortes ? Chacune d'elles n'est-elle pas tentée de vouloir (r)établir son hégémonie au détriment des autres, au détriment d'une attitude œcuménique ? Où sont les projets qui transcenderaient leurs préoccu-

pations locales et immédiates (telle la récupération de leurs biens perdus ou confisqués), en allant à l'écoute des pauvres et des minorités dans leurs pays ou dans d'autres, et en répondant aux appels à la justice, au développement et à la paix ? Sont-elles prêtes à soutenir sans crainte ni paternalisme les initiatives innombrables du laïcat de leurs pays ?

A propos de toutes ces questions, le lecteur trouvera ci-après de nouveaux fragments d'analyses qui s'articuleront de la façon suivante.
A la base, il faut examiner les relations multiples et mouvantes, mais peu visibles, entre la foi, les citoyens et la société civile.
A un deuxième niveau, les liens entre les Eglises - et notamment leurs hiérarchies - et les Etats en sont sans doute affectés. Ainsi deviennent-ils lisibles à travers l'analyse des jeux classiques de la politique interne.
Un troisième niveau - qui sera traité ici plus brièvement - s'y ajoute : la face extérieure de la géopolitique, celle de la dimension internationale des organisations ecclésiastiques. Ces dernières entretiennent en fait des rapports séculaires et combien spécifiques avec les réalités nationales et les gouvernements des différents pays. Sans avoir de «divisions» mobilisables aux yeux de Staline, le Vatican dispose d'une diplomatie millénaire et efficace. Regroupant quasi toutes les Eglises chrétiennes sauf les catholiques, le Conseil œcuménique à Genève ne peut non plus s'abstenir d'avoir des visées internationales. Les mouvements néo-protestants d'outre-Atlantique, comme d'ailleurs ceux d'Islam actifs dans les Balkans ne sont, comme on le sait, pas indifférents aux orientations du gouvernement américain.

## le religieux, vécu individuel ou communautaire

Les aspects proprement théologiques mis à part, les analyses qui suivent trouvent leur inspiration chez Thual [1], qui a mis en évidence combien, en Europe occidentale, le vécu religieux est de plus en plus individualisé tandis que, sous l'aspect communautaire, la religion cherche sa voie d'expression. Or des affrontements locaux ou internationaux ont lieu où l'élé-

1. THUAL F., *Géopolitique de l'orthodoxie*, Dunod, Paris 1993.

ment religieux garde une certaine importance, voire une importance certaine. En termes de géopolitique, il importe dès lors de comprendre comment le religieux peut à la fois être un facteur «entraînant» ou «entraîné» dans l'espace d'une région, d'un continent ou à l'échelle mondiale.

Ainsi, pour Thual, en tant que sociétés ou communautés globales, les Eglises historiquement établies sont des organisations qui traitent d'intérêts géopolitiques propres, internes et externes. Et, en même temps, les facteurs religieux constituent un objet en soi d'investigations géopolitiques, *«comme structuration des imaginaires collectifs à travers des réseaux institutionnels organisés, lesquels sont eux-mêmes interconnectés avec des appareils d'Etat.»*

Ce qui explique que les Eglises comme le religieux *«font, en sciences et praxis humaines, figure à la fois de causes et motifs»*, de prétextes et d'alibis ainsi que de buts et d'enjeux, ce qui n'est point incompatible avec le fait de croire ou de ne pas croire à l'origine divine des religions chrétiennes ou musulmanes. Et Thual de souligner que *«les religions, même si nous ne les réduisons pas à des idéologies, ont pu donner naissance à des phénomènes idéologiques avec ou sans leur accord»*; et d'insister sur *«la nécessité de décrypter les imaginaires collectifs»* pour faire progresser les analyses politiques et géopolitiques. Les religions *«verrouillent et renforçent»* fort souvent, en termes historiques, *«les clivages ethnico-nationaux»*. En fait, les représentations de type géopolitique assemblent les images et les idées que les groupes se font de leur situation et de celle de leurs voisins. *«Une idéologie religieuse, dans cette perspective, est un réseau plus ou moins organisé de thèmes qui se situent en amont du comportement politique.»*

L'interférence du religieux et de la (géo)politique s'opère grâce à toutes les grandes Eglises. Selon l'expression de Thual, elle contribue à la *«fusion symbiotique»* entre le fait ou l'ardent désir national ou encore l'anticommunisme séculaire d'une part, et de l'autre l'idéologie ou la stratégie des religions établies. On l'évoque souvent pour l'orthodoxie. Mais, elle n'est pas moins prégnante pour le catholicisme polonais et croate ou pour le protestantisme slovaque ou allemand.

A ce propos, il n'est pas sans intérêt de signaler qu'un débat,

dans lequel les Eglises sont impliquées, se développe actuellement dans certains pays au centre de l'Europe. Ce débat porte sur le besoin - argué - que ces pays auraient structurellement de partis conservateurs convenablement établis et dirigés. La raison en serait que la pérennité ou la continuité socio-historiques doivent pouvoir s'exprimer, voire être sauvegardées dans le processus actuel de modernisation assez rapide. Or les Eglises, dans leur majorité et pour des raisons de proximité avec l'Ancien Régime, peuvent répondre à ces attentes : elles restent proches de la pensée (néo)conservatrice et risquent ainsi de soutenir les partis en question. Mais, de cette manière, elles freineraient seulement, et au risque du dérapage, la sécularisation inexorable et leur propre renouveau. Quoiqu'en fait de conservatisme, d'aucuns se demandent si les anciens partis uniques revenus ou restés au pouvoir ne remplissent pas déjà le rôle de façon convenable.

Enfin, avec le même Thual, on pourra, au bout de cet article, se demander alors quel est l'avenir de *«ce mariage géopolitique entre religions et nations (...) dans un processus de désécularisation (...) d'un certain nombre de régions du monde»*. Notre auteur considère en effet que *«la laïcisation des sociétés et la désécularisation des esprits ne sont pas contradictoires, car la laïcisation concerne le comportement des Etats, et la désécularisation l'attitude des individus face à la religion comme facteur d'inspiration du comportement politique.»*

## temps et espace des religions au centre de l'europe

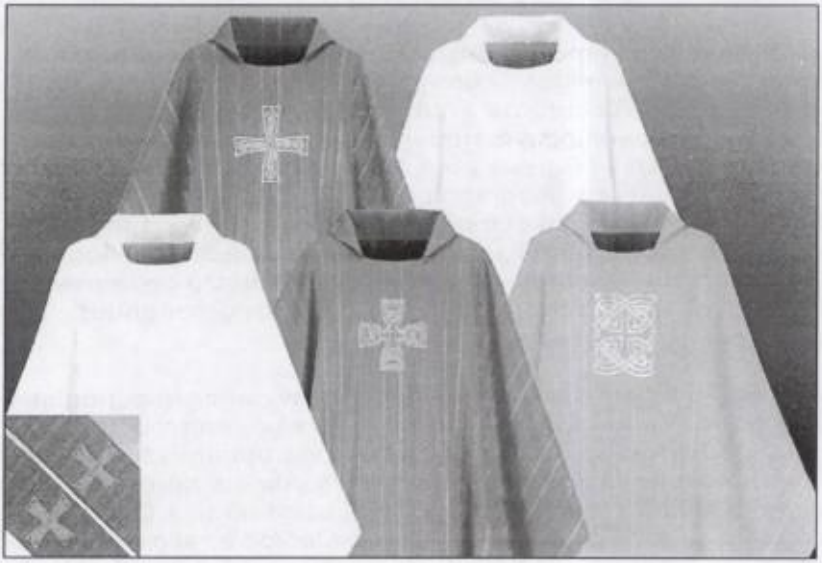
On caractérise souvent la présence religieuse au centre de l'Europe par *«une grande ligne de fracture Nord-Sud»* qui séparerait l'Eglise d'Orient, d'une part, et l'Eglise d'Occident de l'autre. Même, ajoute-t-on, cette ligne suivrait la limite ancienne entre les empires romain et byzantin. Or ces empires n'ont guère dépassé les bords de Danube, ce qui rend inacceptable l'imagerie d'une ligne de fracture Nord-Sud millénaire, car elle exclut la majorité de l'orthodoxie actuelle. La Hongrie comme la Croatie catholiques actuelles doivent énormément à l'empire byzantin et à l'orthodoxie. Il en est de même des tendances à la latinisation des pratiques religieuses dans les pays dits orthodoxes. La Contre-Réforme catholique, dès le

XVII[e] siècle, comme l'offensive orthodoxe - appuyée par les autorités communistes - contre les gréco-catholiques au XX[e], et les projets récents de «réévangélisation» du Vatican, ne sont que des exemples marquants des tentatives ou des réussites des diverses Eglises pour élargir, consolider ou défendre leurs implantations géographiques. De plus, une telle ligne de fracture ne tient point compte des interpénétrations territoriales nombreuses parmi les implantations traditionnelles des Eglises, ni de l'apparition massive au XX[e] siècle de nouvelles Eglises dites néo-protestantes ou extra-européennes, qui semblent être présentes partout.

Certes, Foucher[2] a raison de mettre en évidence que, quelque part entre l'Union Européenne et la Russie, entre la Baltique et la Méditerranée, le centre de l'Europe apparaît historiquement *«comme la zone composée des confins de quatre empires, allemand, autrichien, russe et ottoman (...) Ces quatre empires se référaient chacun à une idéologie religieuse tranchée, qu'ils entendaient servir, pour étayer leurs intérêts d'Etat : protestantisme prussien, catholicisme autrichien, orthodoxie russe et islam ottoman* (... Toutefois,) *l'examen plus détaillé de la géographie religieuse exprimée par la répartition des archevêchés et des patriarcats souligne l'interpénétration des ensembles religieux. Elle est forte autour de l'ancienne Galice et en Bosnie»* autant, selon nous, qu'en Roumanie ou en Hongrie. Devons-nous ajouter que les actions des régimes soviétiques, depuis 1917, fascisants et nazi ainsi que les changements de frontières fréquentes au cours du présent siècle n'ont fait qu'embrouiller la carte géographique des religions ?

Dès le départ, il convient de distinguer : entre Eglise et Eglise selon les pays ou régions; entre clercs et laïcs suivant les circonstances; entre la hiérarchie ecclésiastique et «le peuple de Dieu» - dont la première fait évidemment partie - selon les évolutions historiques. Toute généralisation hâtive est ainsi malvenue dans une situation où les Eglises qui nous intéressent ici s'inscrivent - avec un décalage d'ordre socio-économique de vingt-cinq à cinquante ans sur celles de l'Europe occidentale ou de l'Amérique du Nord - dans des sociétés touchées par un processus d'industrialisation et de sécularisation. Il faut aussi être conscient que, dans les pays de l'ancien pacte de Varsovie, il y a à présent dix-sept pays sur

2. FOUCHER M., *Fragments d'Europe*, Fayard, Paris 1993.



vingt-deux qui ont un gouvernement dans lequel les ex-partis communistes jouent, au moins, un rôle dominant.

## foi de citoyen et société civile

Rappel de ces données étant fait, entamons notre investigation par l'articulation de la foi vécue à la société civile, à la communauté humaine de ces contrées centre-européennes. Ce qui n'est de prime abord nullement étonnant, les Eglises apparaissent comme les reflets des sociétés dont elles font partie et ne s'en démarquent guère. Cependant, elles n'y représentent plus que des minorités, certes agissantes et souvent des mieux organisées. Cette caractéristique minoritaire est la chose la plus ignorée, par elles-mêmes et parfois encore par les sociétés concernées. Enfin, la présence des Eglises dans les différentes régions centre-européennes varie d'un pays à l'autre.

Comme chacun le sait, la notion de religiosité est une réalité complexe. Ayant des contacts plus ou moins réguliers avec les activités d'Eglises, ne serait-ce qu'à Pâques, les pratiquants au centre de l'Europe seraient, actuellement, de l'ordre de 10 à 30% de la population totale, en moyenne. La part des athées, des indifférents ou des anti-théistes déclarés représenterait de mêmes ordres de grandeur. Le reste, tout en étant théiste, n'adhère à aucune Eglise.

Il faut cependant nuancer cette vue en soulignant que la majorité de la population tient souvent à être baptisée et enterrée par son Eglise, plus particulièrement à la campagne ou dans les petites villes.
Par contre, dans les pays où la question nationale est essentiellement portée par une Eglise nationale, la pratique dominicale serait nettement plus élevée : ainsi par exemple en Pologne catholique, en Transylvanie protestante hongroise, en Kosovo musulman ou en Serbie orthodoxe. La religiosité fluctuerait donc entre un chiffre le moins élevé, dans les autres pays balkaniques, et le plus haut en Pologne ou en Lithuanie. Mais comme Rupnik le souligne[3], les chiffres dont on dispose

3. RUPNIK J., dans *L'Autre Europe*, Religion et politique, n°21-22, Paris, 1989.

ne tiennent pas encore compte du renouveau religieux dont plus d'un analyste soupçonne l'existence plus récente.

Il existe des pays où une seule Eglise ou religion occupe, en principe, une position dominante, tels l'Autriche, la Croatie, la Slovénie et la Pologne d'une part, ou tels l'Ukraine, la Bulgarie et l'Albanie de l'autre; dans d'autres pays, deux ou trois Eglises s'inscrivent en une situation de pluralisme de fait; hélas, souvent, l'adhésion à une Eglise coïncide avec l'adhésion à une ethnie et, dans ces cas, le risque existe que les tendances à un nationalisme intolérant se renforcent par le poids d'une Eglise, comme en Slovaquie, en Lettonie ou en Estonie, autant qu'en Roumanie ou dans les diverses ex-républiques de la Yougoslavie.

Quant aux évolutions, les sondages indiquent, selon Rupnik, un déclin linéaire du nombre des croyants, même si les critères sont un peu vagues. La tendance aurait été renversée ou atténuée dans les années 80, surtout en faveur de l'Eglise catholique latine, comme partout ailleurs en Europe centrale. Même dans l'hypothèse d'un «retour du religieux», la déperdition précédente et extrêmement rapide depuis la guerre 39-45 demeure pour moi terrifiante. En Roumanie, on cite un chiffre de 10% de religiosité toutes nationalités et Eglises confondues. En Pologne, il est intéressant d'observer qu'à partir de la fin des années 60, les taux de ceux qui se déclarent croyants et pratiquants ne diminuent plus. L'explication en serait que le régime plus ou moins stalinien n'aurait guère toléré une vie sociale authentique. Les formes traditionnelles et nouvelles de religiosité auraient permis aux gens de bâtir leur identité individuelle et sociale et rendu possibles leur expression et leur réalisation. D'où, encore il y a peu, l'attachement tellement prononcé des jeunes centre-européens aux Eglises.

Cette explication suggère évidemment qu'avec l'introduction progressive du pluralisme et de la démocratie libérale dans la société, il faille s'attendre dès à présent à une diminution significative de l'adhésion aux Eglises classiques. Les événements depuis les années 80 transforment, en bien ou en mal, les sociétés au centre de l'Europe. Ne bouleversent-ils pas profondément les identités antérieures et le rôle joué par le religieux ? Sur le cas polonais, P. Michel nous montre ci-avant que oui.

## la question du «retour du religieux»

Qu'en est-il alors du «retour du religieux» ou de ce qui en a l'apparence.
Dès la deuxième moitié des années 80, une vague de vocations sacerdotales sans précédent déferle dans les pays en désoviétisation : plus sensible chez les catholiques latins et gréco-catholiques et les protestants que chez les orthodoxes, pour lesquels les vocations surtout monastiques n'auraient jamais fait défaut. Bien qu'avec des «échecs» assez nombreux, cet afflux persiste jusqu'en 1992. Depuis lors, on enregistre des réductions sensibles, même dans la Pologne dont le Vatican espérait qu'elle devienne la pépinière pour le monde entier, et surtout pour les pays à «réévangéliser» à l'Est.
Nettement moins nombreuses qu'au début du siècle ou au lendemain de la guerre 39-45, les églises se remplissent à nouveau néanmoins. De leur coté, les sectes triomphent elles aussi.
Toutes les Eglises bénéficient donc d'un retour relatif, mais l'Islam en Albanie, en Moldavie et en Bulgarie est aussi concerné, et tout autant sinon davantage les très nombreuses sectes ou quasi-sectes plus ou moins chrétiennes : néoprotestants, *Focolari*, baptistes, *Democrazia e Liberazione*, Moon, *Opus Dei*, Hare Krishna, etc. Tous profitent de la liberté de conscience mieux reconnue et surtout respectée, et, manifestent probablement la persistance d'une quête identitaire, surtout chez des plus jeunes.

Pour Tomka [4], depuis les années 70 déjà, la ferveur religieuse s'est intensifiée partout en Europe du centre. Outre dans le domaine des vocations à la prêtrise, ce phénomène a été particulièrement prononcé au sein de la jeunesse urbaine et de haut niveau de scolarisation. Cette ferveur s'est incarnée dans les mouvements religieux de base, des milliers de groupes variés. Or, à la fin des années 80, l'implosion progressive des partis uniques entraîne celle des Etats en tant que structures du pouvoir public réel, et se voit accompagnée par celle de la société civile et notamment par la disparition quasi totale de ces mouvements de base.

4. TOMKA M., dans *L'Autre Europe*, Religion et politique, n°21-22, Paris, 1989.

La faiblesse de culture religieuse reste persistante dans tous ces pays. Les Eglises se trouvent dès lors devant un choix : soit se contenter de faire de la catéchèse traditionnelle en vue d'une «Eglise priante» et intellectuellement peu exigeante, soit développer vigoureusement cette culture et devoir affronter des laïcs contestants les droits non fondés des clercs. Dans leur immense majorité, les Eglises ou du moins leurs hiérarchies optent pour la première voie, à l'exception bien entendu de la formation des clercs eux-mêmes. Il faut que ces derniers soient bien armés pour assurer un prosélytisme incessant, dont chacun se plaint par ailleurs d'avoir à le subir.

De son côté, Patrick Michel ne croit guère au «retour du religieux», que certains interprètent comme une «revanche de Dieu». Il n'y a pas de renouveau de la foi. Ce qui s'observe selon lui, c'est une présence sociale plus massive des comportements et des discours se réclamant du religieux. Comme il s'en explique ci-avant, il s'agirait d'une recomposition des identités et des communautés, où provisoirement les Eglises jouent encore un certain rôle. Car à présent - hélas dirais-je - les Eglises elles-mêmes, majoritairement, *«éprouvent des difficultés à répondre à une demande de sens autrement que par une production de normes.»* D'ailleurs, on observe la progression d'une religiosité plus émotionnelle et affective, comme chez les charismatiques, ou parfois teintée d'une certaine forme de paganisme (croyance astrologique ou démoniaque, par exemple).

Quoi qu'il en soit, c'est avec raison que Grulich souligne un fait important[5]. Au sein des Eglises centre-européennes, on trouve, à l'instar des sociétés dans leur ensemble, non seulement des faibles, des médiocres et des «collaborateurs» mais aussi des martyrs et des saints autant que des personnalités remarquables et surtout de nombreux croyants sincères. Il est aussi vrai que les communautés religieuses sont petites.
La plupart des pays doivent être considérés comme majoritairement athées ou du moins détachés de tout cadre ecclésiastique. Les Baltes ne sont pas plus catholiques ou protestants

5. GRULICH R., «Zur Diskussion : Hat die Kirsche im Osten den Neuaufbruch bewältigt», in *Ost-West Informationsdienst ZdK*, n°182, 24 mai 1994.

que les Tchèques ou les Hongrois. Les Ukrainiens ou Bélarusses ne sont pas plus orthodoxes que les Serbes, les Bulgares ou les Roumains. Hors d'une minorité sincèrement religieuse et de taille plus ou moins grande[6], ce qui semble rester dans ces pays, c'est une certaine culture catholique, orthodoxe, musulmane ou protestante, sans la foi véritable.

Aussi des critiques à l'encontre des Eglises se font-elles entendre et concernent-elles avant tout les hiérarchies et surtout les évêques. Ces derniers peuvent vouloir effacer la frontière entre l'Etat démocratique et l'Etat confessionnel afin d'accroître leur rôle dans la vie publique. D'autres critiques craignent l'incapacité éventuelle de la hiérarchie à s'adapter à la démocratie, ou l'effondrement de la hiérarchie devant la modernité. Par ailleurs, certains combattent les Eglises qui, selon eux, seraient tentées par le triomphalisme : ils souhaitent limiter leur rôle dans le domaine socio-politique. Enfin, d'aucuns considèrent qu'elles incarnent carrément une tendance crypto-totalitaire et qu'une attitude anti-cléricale s'impose tant aux croyants qu'aux incroyants.

## identités nationales et religieuses

Dans toute l'Europe du centre à peine «décolonisée», et déjà en voie de tiers-mondisation, l'identité nationale et l'identité religieuse ont été soumises à une pression politique et militaire constante depuis des siècles. Aussi finissent-elles par ne plus faire qu'un, à travers insurrections et mesures d'autodéfense quotidienne des biens et de l'identité. Compréhensibles dans et par le contexte des partages et des luttes pour la survie, les modèles intolérants - «croato-catholique» ou «serbo-orthodoxe», «polono-catholique» ou «albano-islamique» - persistent et constituent des risques de tensions et de conflits. On peut se demander s'il n'y a pas une détérioration. Prenons la Pologne où, dans la première République avant les Partages au XVIII[e] siècle, comme dans la seconde après la renaissance nationale en 1919, il y avait place pour différentes dénominations, religions et nationalités alors que, ces dernières décennies, le pluralisme semble souvent faire défaut. Jusqu'à la fin du XIX[e] siècle, la (re)naissance nationale reste une lutte de

6. Ne serait-ce pas le «reste» dont nous parle Saint Paul ?

libération patriotique alors qu'elle ne se transforme en violence interethnique qu'au XX[e].

Les Serbes et les Croates comme les Albanais se revendiquent d'une nation illyrienne, avec la conviction qu'un peuple, les Illyriens, a dominé les Balkans dans son entièreté en des temps reculés. De la conviction naît la revendication dûment soutenue par les Eglises respectivement intéressées [7]. Les Bulgares font référence à leurs énormes empires balkaniques et orthodoxes du Moyen-Age. De leurs côté, les Litvano-Polonais et les Hongrois sont fiers de leurs royaumes catholiques de l'époque de la Renaissance, qui couvraient la partie septentrionale du centre de l'Europe. Véhicule de la Réforme, le réseau hanséatique des villes germaniques à travers le centre de l'Europe n'a pas disparu de l'imaginaire des peuples. Les Roumains rêvent depuis toujours de (re)grouper tous les Roumains dans le même Etat-Nation orthodoxe. La (re)naissance de la Slovaquie, de l'Ukraine ou de la Belarus aussi bien que celles des autres ex-pays yougoslaves s'appuyent essentiellement sur les Eglises locales de telle ou de telle confession.

Ajoutons cependant qu'il existe de nombreux clivages ethnico-nationaux qui ne coïncident pas avec des clivages religieux. Tel est le cas entre les catholiques polonais et lithuaniens, les Polonais catholiques et gréco-catholiques, les Roumains et Ukrainiens orthodoxes et gréco-catholiques, les Bulgares orthodoxes et musulmans; et enfin entre ceux qui se disent Yougoslaves mais sont catholiques, musulmans et orthodoxes.

Pour chacune de ces situations, on observe malgré tout, hier comme aujourd'hui, une formidable convergence entre deux sentiments d'appartenance forts : d'une part la volonté nationale, voire nationaliste de retrouver ou acquérir des positions territoriales totalement incompatibles entre elles, et de (re)constituer une existence étatique homogène ou complète qui relève souvent de rêves séculaires; d'autre part un mes-

7. BREMER Th., *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbische Orthodoxen Kirsche im 19 und 20 Jahrhundert*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1992.
BREMER Th., «Geschichte des Krieges im ehemaligen Jugoslawien», in *Probleme des Friedens*, n°2, 1992.

sianisme - tant catholique ou musulman qu'orthodoxe, luthérien ou calviniste - qui s'alimente de ces sentiments nationaux ou alimente précisément ceux-ci en vue d'assoir telle Eglise et ses institutions.

Ainsi s'explique que les conflits nationaux centre-européens de ce siècle s'avèrent, chaque fois, si terribles et meurtriers.

A ce propos et en contraste, il faut aborder brièvement la place des juifs ou du moins celle de la mémoire des juifs dans cette région de l'Europe. En ce qui concerne leur place, il faut se rappeler que les juifs se trouvaient disséminés depuis des siècles dans la plupart des pays centre-européens (principalement : Pologne, Lithuanie, Belarus, Ukraine, Hongrie et Roumanie actuelles). Leur sentiment messianique est resté jusqu'au début du XX$^{e}$ siècle de type transcendantal et ne comportait aucune visée territoriale. Aussi leur agressivité se sublimait-elle en conflits religieux internes et ne s'exerçait-elle guère contre les autres ethnies. Après des siècles de tolérance relative mais réelle, l'antisémitisme à la fois ecclésiastique et populaire se développe à partir des territoires russes dès le XIX$^{e}$ siècle. Au XX$^{e}$, en conjonction avec l'entreprise hitlérienne, des millions et millions sont exterminés, et les survivants dans leur majorité choisissent d'émigrer, principalement vers Israël et les Etats-Unis d'Amérique.

Quant à la mémoire, des «incidents» comme l'implantation intempestive d'un couvent carmélite à l'ancien camp d'Auschwitz révèlent que certains territoires représentent *«pour les juifs, le paysage, le lieu physique, devenu lieu symbole de leur disparition»* [8]. C'est précisément cela que la plupart des Eglises établies ont beaucoup de difficultés à admettre et à vouloir faire admettre par leurs ouailles. Le principal motif de ce phénomène d'intolérance est l'occultation de l'histoire opérée dans tous les pays concernés, tant par les hiérarchies d'Eglises que par les sociétés et leurs représentants les plus significatifs. On a l'impression que la survie de la nation en dépendrait : comme si la condamnation éventuelle de la collaboration tacite ou explicite, ou au contraire la non anathémisation du nazisme et des fascismes locaux pouvaient déforcer ou

8. Voir SZUREK dans MICHEL P. (dir.), *Les Religions à l'Est*, Cerf, Paris, 1992.

conforter les identités nationales chèrement et plus ou moins acquises.

Il en est de même en matière de nationalisme. Il n'est pas douteux que les Eglises endossent actuellement une responsabilité particulière en encourageant le nationalisme rampant, en s'abstenant de condamner vigoureusement la xénophobie virulente à l'égard des Romas-Tsiganes-Gitans, et en ne critiquant pas les exclusions massives qu'opère l'introduction brutale du capitalisme sous les vocables d'économie de marché et de privatisation.

De nouveau, des questions se posent et les réponses ne sont guère évidentes. Un nationalisme ecclésiastique ne serait-il pas une manière de réagir à la modernité ? Les Eglises centre-européennes ne se voient-elles pas affrontées à la modernité contemporaine de l'Occident dans ce qu'elle a de pire après avoir subi la modernité exacerbée du fascisme, du nazisme, puis du stalinisme ? Ne vivent-elles pas dans l'illusion que malgré les errements ou les défauts majeurs, la modernité occidentale est plus vraie que la précédente ?

Certes, la modernité de l'Occident marche d'une façon plus progressive et insidieuse que celle qu'elles ont connue jusqu'ici. Elle se présente sous la forme d'une histoire profane et de la matérialisation impossible du désir. Les Eglises qui résistaient avec un certain succès à l'oppression, résisteront-elles[9] à la liberté ? L'oppression constituait une certaine sauvegarde pour la hiérarchie, mais à présent, contre la liberté de chacun, personne ne les protège. Sont-elles aptes à répondre aux défis du XXI[e] siècle ? Ont-elles le langage de la modernité, les mots pour la dire ?

En Europe du centre, il ne paraît plus suffisant de rejeter simplement la modernité d'Occident. D'où l'importance d'une «nouvelle évangélisation», telle que le pape Jean-Paul II la propose. En fonction de cela, on peut en effet envisager trois hypothèses. Chaque Eglise peut tenter de reconstituer une identité chrétienne et refuser la modernité; ou démissionner et se transformer en communauté uniquement priante; ou enfin

9. DELOOZ P., «Les Eglises en Europe centrale et de l'Est : de l'oppression à la liberté» dans *Evangile et Justice*, n°25, mars 1993.

rapprocher la foi et son incarnation dans la société, et refuser d'utiliser la foi et le Christ comme outils pour compenser les difficultés du monde, la foi comme le Christ donnant sens et faisant signe sans court-circuiter la science, la recherche de la vérité par la raison.

L'avenir nous dira ce qu'elles choisiront et réaliseront !

## les commissaires politiques de «l'utopie du marché»

Envisageons néanmoins l'hypothèse la plus favorable, l'incarnation de la foi dans la société. Supposons que, grâce à l'exécution des plans d'ajustement du FMI, de la BM ou de l'UE que tout l'Occident soutient, *«l'utopie du marché»* (selon l'expression de K. Polányi) triomphe au centre de l'Europe. Par conséquent, la liberté dans la solidarité, garantie par l'autogestion et basée sur la doctrine sociale des Eglises, disparaît en faveur des libertés uniquement individuelles, certes importantes mais formelles. Tout appel à la justice sociale, à la démocratie socio-économique est identifié comme défense du régime stalinien ou comme rêverie populiste et démagogique. Le résultat est observable aujourd'hui, dans toute l'Europe du centre : il s'agit de structures socio-économiques fragiles et défectueuses, non résistantes à la pression des groupes financiers internationaux, parfois mêmes criminels.

Devant de semblables évolutions, les hiérarchies d'Eglise gardent, pour leur immense majorité, le silence et se réfugient dans les préoccupations de piété et de moralisme personnels. Manquant de prophétisme, elles restent conformes aux pouvoirs établis et respectent «l'ordre établi des choses». L'utopie du marché subjugue «le peuple de Dieu» qui, atomisé, perd ainsi le langage de la justice et de la solidarité. S'agit-il d'une nouvelle *«trahison des clercs»* telle que prophétisée jadis par Julien Benda, ou d'une renaissance douloureuse des Eglises dans des sociétés en réaccouchement dans la modernité ?

A l'Est comme à l'Ouest, les Eglises réagissent peu ou pas du tout devant les différents processus de privatisations massives dont *ipso facto* l'immense majorité des populations se trouve exclue. Pourtant les Eglises ont depuis quelques siècles été des défenseurs absolus de la propriété privée, qui

devait sauvegarder la dignité humaine. Faisant suite aux «ajustements économiques» exécutés au nom du capital financier internationalisé, le chômage effrayant et l'accentuation démesurée des inégalités sociales semblent les laisser indifférentes. Est-ce en vertu de la «transition considérée comme nécessaire vers une économie de marché», que personne ne peut définir excepté les diplomates sous l'injonction de leurs gouvernements néo-libéraux. Est-ce pour favoriser «l'ouverture à l'Occident», qui est manifestement unilatérale s'agissant des produits nobles ou des travailleurs, et signifie l'élargissement des stratégies des groupes financiers et industriels vers ces pays ? Les Eglises ont des occasions en or pour parler au nom et en faveur du pauvre «peuple de Dieu», pour s'affirmer en tant qu'autorité divine. Mais, elles ne le font guère! Leurs doctrines sociales paraissent quelque peu oubliées.

Il est intéressant de rappeler en outre que, lors de son récent voyage en Croatie, Jean-Paul II a invité, avec son enthousiasme habituel et intact, l'Eglise locale à lutter en faveur de la réconciliation et du pardon réciproques entre les peuples de l'ex-Yougoslavie, à l'instar de ce qui s'est passé entre la Pologne et la RFA dans les années 60. Toutefois, pour lui, cette lutte doit être comprise comme actes personnels - prière, charité, etc. - et non actions collectives. Le pape n'envisage apparemment pas des gestes tels celui, inoubliable, d'un Willy Brandt qui, au nom du peuple allemand, demande le pardon au peuple polonais en 1970 et qui indemnise massivement celui-ci. Lui-même pourrait s'y associer pour avoir, avec le Chancelier Kohl, encouragé les Croates à l'indépendance sans trop se soucier des milliers de Serbes de Croatie ni des milliers de Croates en Serbie.

Michel a expliqué avec beaucoup de perspicacité que *«la perte des repères qui affecte l'Est aujourd'hui affecte tout autant l'Ouest, dans la mesure où l'existence d'un "Est" était en soi un repère pour définir les identités (...) L'Europe entière est atteinte aujourd'hui d'une triple crise de transition (...) qui affecte l'identité, la médiation et la centralité. La crise de la médiation est d'abord crise de la communication sociale. Aussi bien à l'Est qu'à l'Ouest nous sommes en phase d'avoir à redéfinir nos concepts, à trouver un langage (...) La crise de la centralité se nourrit quant à elle d'une crise de l'identité qu'elle contribue à accentuer. Les identités sont d'autant plus mouvantes que les institutions centrales sont fragilisées»*. Et,

Michel d'évoquer la crise des institutions démocratiques et sociales, celle de la relation entre les majorités et les minorités quelles qu'elles soient, et celle des critères de distinction entre particulier et universel.

Cherchant leur place et leur fonction dans des sociétés qui se transforment depuis quelques décennies, les Eglises apparaissent, autant qu'elles, divisées sur tous les grands problèmes actuels. Or, elles sont peu habituées à reconnaître leurs divisions et leur existence minoritaire, comme si elles voulaient nier leur caractère aussi bien divin qu'humain.

## coexistence conflictuelle, pacifique ou complice entre la mitre et la couronne ?

Venons-en aux dimensions nationalo-étatiques de la géopolitique des Eglises. Admettons que si, jusqu'à la fin des années 80, *«les Eglises constituaient une alternative réelle à l'idéologie officielle, aux niveaux intellectuel et social... Aujourd'hui, elles se trouvent dans un contexte qui n'est plus dualiste, mais pluraliste»* [10].

L'actualité nous rappelle les grands thèmes politiques qui semblent prioritairement préoccuper les hiérarchies d'Eglises, mais fort peu le petit «peuple de Dieu» : criminalisation de l'avortement, aumônerie dans l'armée et à l'université, non reconnaissance des droits de la femme (notamment en matière de contraception et de prêtrise), pénétration privilégiée de telle ou telle Eglise dans l'enseignement, restitution plus ou moins vigoureusement revendiquée des patrimoines d'avant-guerre (souvent accompagnée de l'éviction de citoyens ou de communautés ou groupes, d'écoles ou d'autres institutions, des bâtiments ayant appartenu jadis aux divers organes d'Eglise).

Resituons les questions du présent par rapport au passé : depuis des siècles, le pouvoir s'immisce régulièrement dans les affaires des Eglises, tout comme celles-ci tendent souvent

10. VAN PARYS M., «Réflexions sur la situation religieuse en Europe centrale et orientale», *CIP* 4742, 17 octobre 1993.
Voir de même l'article de P. Michel dans ce numéro des *CM*.

à influencer celui-là. Certaines Eglises utilisent le pouvoir politique contre d'autres, ou celui-ci exploite la division de celles-là. La séparation des Eglises et des Etats est loin d'être une réalité centre-européenne, malgré la brutalité de la coupure réalisée par les régimes staliniens après la guerre. Le rôle de la mémoire historique reste énorme. Le souvenir de nombreuses compromissions de jadis - au XVIII[e] ou au XIX[e] siècles, ou plus récentes - alimente une suspicion encore actuelle.

Dès le XIII[e] siècle, les Balkans ont connu une islamisation plus ou moins forcée soutenue par le pouvoir ottoman, tandis qu'à partir du XVI[e] siècle le reste de l'Europe du centre subit d'abord la Contre-Réforme catholique ou gréco-catholique sous la pression de l'Autriche habsbourgeoise, puis plus tard le prosélytisme orthodoxe appuyé par les pouvoirs tsaristes. Ainsi, par exemple, l'assez brutale re-catholicisation habsbourgeoise des Tchèques à partir du XVII[e] siècle aboutit au scepticisme, à l'indifférence vis-à-vis du message religieux ou bien à la réunification de diverses Eglises nées de la Réforme, voire à la création d'Eglises autochtones souvent réprimées par les autorités du moment. Le protestantisme, qui joue la carte du peuple autochtone en Slovaquie, en Hongrie ou en Transylvanie (devenue roumaine depuis 1918), sera durement réprimé par les catholiques, mais cette option explique encore aujourd'hui certains mouvements nationalistes ou patriotiques dans ces pays. La répression tsariste et puis stalinienne contre les gréco-catholiques ukrainiens alimente actuellement encore maintes attitudes politiques en Ukraine, spécialement dans sa partie occidentale.

Signalons enfin deux autres situations. D'une part, celle des évêques catholiques de Croatie qui, à l'instar des évêques serbes orthodoxes, ne prononcent guère d'anathèmes contre leurs gouvernements, qui sont pourtant composés d'ex-communistes (dont les premiers ministres), et mènent activement des guerres comportant des atteintes certaines aux droits de l'homme. Ils ne suspendent point des prêtres qui font de la politique active, et le Vatican ne réagit pas non plus à cette situation, contrairement à ses pratiques latino-américaines.

Ailleurs, en Bulgarie depuis 1988-89, une partie notable des évêques orthodoxes a eu l'intention de destituer le patriarche qui, d'une façon excessive, se serait soumis au pouvoir sta-

linien. L'insuccès les conduit au schisme. En même temps, un moine (apparemment ordonné évêque on ne sait par qui) s'insurge contre toute la hiérarchie orthodoxe. De sorte qu'aujourd'hui coexisteraient trois courants très opposés les uns aux autres.

Dans ces débats ecclésiastiques le pouvoir politique s'immisce en jouant les uns contre les autres, mais c'est toujours en fonction de sa propre logique.

Si l'on veut conclure, il faut bien admette que, des points de vue ecclésiastique et religieux, l'Europe du centre semble souffrir des mêmes problèmes de fond que l'Occident : dérives de la sécularisation, de l'individualisme et du matérialisme; expansion parfois fulgurante du néo-protestantisme et de diverses sectes de moins en moins chrétiennes; apports négatifs du capitalisme, avec la quête incessante du profit, la prostitution, la drogue, la jeunesse en perdition, les mafias les plus diverses, etc., tous phénomènes devant lesquels les «Eglises historiquement établies» éprouvent la plus grande difficulté à se renouveler et à se préparer aux défis du XXI$^{e}$ siècle.

Il semble bien qu'à l'Est comme à l'Ouest, elles doivent de prime abord s'habituer à avoir une position minoritaire dans la société qui passe «à l'ère du relatif». Le «retour du religieux» ne doit, semble-t-il, pas trop illusionner et même s'il devait être plus permanent qu'on ne le croit, il risquerait d'alimenter les sectes ou les quasi-sectes plus que les Eglises établies.

Prenant conscience de cette réalité, les Eglises seront-elles capables de s'en démarquer afin de remplir leur rôle qui n'est pas seulement de ce monde ? Jusqu'ici, l'identification aux causes nationales, bien qu'apparaissant évidente pour les peuples concernés, a toujours comporté le risque d'un messianisme au nom duquel on peut mener pas mal de guerres. Les Eglises sauront-elles s'en dégager ? Réussiront-elles à rapprocher la foi et son incarnation dans la société sans se laisser instrumentaliser par le pouvoir civil et sans recours à ce dernier ?

A ce même niveau national, mais aussi à un niveau international, les Eglises sont invitées, en vertu de leurs origines, à remplir un rôle prophétique. Font-elles appel assez souvent à la justice sociale et à la solidarité démocratique ? Anathémi-

sent-elles avec résolution «l'utopie du marché» plus inefficace que juste, plus triomphante que solidaire, plus brutale que chrétienne ? Au nom de tous les chrétiens, peuvent-elles reconnaître leur péché de compromission avec les pouvoirs ?

## de l'*ostpolitik* à la réévangélisation jean-paulinienne

En termes proprement géopolitiques [11], la papauté a toujours revendiqué d'incarner le catholicisme en face des pouvoirs civils. L'orthodoxie, à sa façon, n'a jamais procédé autrement. Par contre, pour l'Islam et les protestants, la territorialité semble avoir une moindre importance, et leur articulation géopolitique s'avère plus indéfinie et diffuse.

La guerre froide a trouvé un appui dans le conflit entre l'orthodoxie slavo-balkanique de Moscou (proche des autorités soviétiques, en l'espèce héritières d'un traité de 1774 entre la Russie et l'empire ottoman), et l'orthodoxie grecque de Constantinople (pro-atlantique). Cette guerre provisoirement terminée, le conflit se muerait à présent en coopération stratégique, bien que parfois conflictuelle, entre ces ailes de l'orthodoxie face à l'expansion islamique et à la «réévangélisation» vaticane. En ne perdant pas de vue que le comportement anticommuniste du Vatican fut une composante idéologique non négligeable de la guerre froide, cette volonté de réévangéliser l'Est de l'Europe peut aussi être interprétée comme une nouvelle tentative d'affaiblir «la troisième Rome» incarnée par Moscou et la Russie !

Pour Colonna-Cesari [12], la géopolitique vaticane vise plus spécifiquement la reconquête de l'Est dès le couronnement de Jean-Paul II. Celui-ci est convaincu de la volonté divine d'effacer «le grand schisme», et de la possibilité de faire des gréco-catholiques - d'Ukraine, de Slovaquie et de Roumanie, notamment - le fer de lance de cette reconquête.

A titre d'exemple, dans les Balkans, les échecs sont patents.

---

11. *Hérodote* n°56, Eglise et géopolitique, La Découverte, Paris, 1990.
12. COLONNA-CESARI C., *Urbi et orbi - enquête sur la géopolitique vatcane*, La Découverte, Paris, 1992.

Le soutien apporté à la Croatie fauteur de guerre avec la Serbie, est très loin de faire l'unanimité au sein de l'Eglise latine, et est évidemment reçu comme une provocation par tous les orthodoxes. Du côté des gréco-catholiques transylvaniens de Roumanie, toute la hiérarchie est quasiment en conflit ouvert avec le Vatican et sa diplomatie, auxquels elle reproche le peu de soutien donné face à un gouvernement et une Eglise orthodoxe unis comme les doigts de la main (comme au temps de Ceaucescu).

Le cas yougoslave est particulièrement symptomatique de l'écart - fréquent en diplomatie, il est vrai - entre les discours et les actes.

Les déclarations de Jean-Paul II assurent que, face au danger de sacralisation des particularismes nationaux, les droits des peuples et des minorités dans les Etats pluri-ethniques doivent être strictement défendus et préservés.
Aussi comprend-on difficilement pourquoi la reconnaissance de la Croatie et de la Bosnie-Herzégovine par le Vatican ait été si hâtive en 1992. Les mêmes objections valent dans les deux cas : aucun des gouvernements de ces pays n'exerce une souveraineté indiscutable sur son territoire (voir Krajina, Slavonie,...); les frontières ne sont ni certaines et incontestables, ni contrôlées ou reconnues comme indiscutables; et dans aucun des deux pays les droits démocratiques, des minorités ni de l'Homme ne sont réellement garantis ou respectés. Ainsi, sans exclure l'hypothèse d'une Grande Croatie, la contitution croate ne reconnaît-elle guère de droits aux Serbes de Krajina croate. Et de son côté, le gouvernement bosniaque a lancé un référendum qui ne respectait pas les prescrits constitutionnels en la matière, ce qui a provoqué une réaction des Serbes.

Certes, dans l'erreur, le Vatican s'est retrouvé avec l'Union Européenne sous présidence de la RFA.
Et il est vrai qu'à la même époque, l'Eglise orthodoxe s'est identifiée de son côté au rêve de la Grande Serbie. Certains de ses porte-parole affirment que *«là où il y a une église orthodoxe, là où il y a un cimetière orthodoxe, là est la Serbie»*.
Ainsi le patriarcat serbe vient-il de créer un nouveau diocèse en Slavonie orientale, qui est occupée par la Serbie mais fait toujours partie de la République de Croatie. Et il n'a guère de sollicitude pour les Kossovars durement réprimés, le Kossovo étant le berceau de la Serbie et de l'orthodoxie serbe médié-

vales qui sert de référence mythique à tous les combats serbes. Entre le Kossovo actuellement albanais et la Serbie, entre celle-ci et les Musulmans bosniaques, il s'agit d'un conflit identitaire et islamo-orthodoxe.

Dans l'arène de la géopolitique mondiale, les Eglises semblent donc se perdre en illusions, utopies ou chimères, l'une plus dangereuse que l'autre, au lieu de se réconcilier entre elles et d'apprendre dans le *kaïros* comment, dans la paix du Christ, inventer leur devenir pour réussir leur advenir.

# un indicateur du fondamentalisme romain

## le refus définitif du ministère aux femmes

karel dobbelaere

*En juin 1994, le professeur Karel Dobbelaere, éminent enseignant du département de sociologie de la* KU Leuven, *a annoncé qu'il rejoignait l'Eglise anglicane. L'occasion en a été la lettre du pape, réaffirmant - et ce de manière définitive - le non-accès des femmes à la prêtrise. Contre une présentation médiatique un peu simplifiée, il faut insister toutefois sur le fait qu'une telle démarche a manifesté l'opposition de KD au blocage autoritaire du débat, au caractère non démocratique de la décision et non pas d'abord au contenu de celle-ci.*
*D'un texte où le sociologue explique son parcours moral personnel, depuis l'adolescence dans une petite ville de West-Vlaanderen - Nieuwpoort - jusqu'à aujourd'hui, il nous a autorisé à reprendre les passages suivants*[1].

1. pp. 81-87 de : Dobbelaere, K. «Voor vrijheid en eer» in *De Tijd in teksten en Tekens* - Brugge, Stichting Kunstboek, 1994, pp.73-88.

## la femme dans l'église

En 1987 déjà j'écrivais que l'Eglise attend des femmes la soumission et ne leur offre qu'une position agenouillée. Combien de sœurs et de tantes célibataires, mais aussi de mères, n'ont-elles pas été ménagères de curés ? Aujourd'hui comme naguère, les services qu'elles rendent sont très divers : entretien des églises, arrangement des fleurs, chant choral, visites aux malades, catéchèse, lectures de l'épître et de prières d'offrandes, et - quel progrès depuis 1987 ! - Rome a récemment admis que des jeunes filles pouvaient devenir acolytes. La femme peut aussi être membre de conseils consultatifs, mais elle est et reste exclue de l'ordination. Son travail dans la pastorale est désigné différemment selon les diocèses - travailleur pastoral, auxiliaire, animatrice ou assistante pastorale - ce qui indique des options différentes, mais en même temps souligne ce qui est profondément ancré dans la vision que l'Eglise a de la femme : elle est vouée à seconder celui qui est consacré, qui officie et qui dirige. Même les hommes mariés ont priorité sur elle puisqu'ils peuvent accéder à la fonction de diacre permanent.

Dans sa lettre apostolique du 22 mai 1994, le pape a confirmé la déclaration de la Congrégation de la Foi du 15 octobre 1976. Cette lettre, qui exclut définitivement les femmes de la prêtrise, porte la date de la Pentecôte - évocation symbolique de l'Esprit Saint - et elle se réfère explicitement au plan qu'aurait Dieu pour son Eglise. Lors du récent consistoire extraordinaire, le pape a encore réaffirmé cette position, déplorant l'ordination de femmes dans l'Eglise anglicane, chose qui selon lui constitue un frein sur la voie de l'unité des chrétiens. Autrement dit, il persiste et signe. On peut et on doit naturellement se demander quelle est l'Eglise qui fait obstacle à l'unité des chrétiens, et quelle est l'unité chrétienne que vise Rome. L'impulsion donnée au mouvement œcuménique lors du Concile Vatican II paraît de plus en plus bloquée, en tout cas pour ce qui est des instances officielles. Un collègue sociologue, J-P. Willaime, parle volontiers d'un œcuménisme diplomatique à propos des rencontres entre le pape et des dirigeants d'autres religions. Il s'agit plutôt d'une duperie, car diverses mesures récemment prises par Rome ont suscité une certaine irritation du côté des protestants. Que l'on songe entre autres à la restauration des indulgences, énoncée à l'occasion de l'Année sainte (1983), et octroyant celles-ci lors de la visite à Rome

ou aux grandes basiliques; cette promulgation coïncidait par ailleurs avec le 500e anniversaire de la naissance de Martin Luther, ce qui, de la part de Rome, révèle pour le moins un manque de tact; à moins que cela n'ait été une manœuvre tactique ? Citons aussi : les instructions romaines sur les mariages mixtes, qui continuent à imposer l'obligation d'une éducation catholique pour les enfants; les règles concernant l'hospitalité eucharistique; et le rappel appuyé du célibat obligatoire des prêtres. Il me paraît clair que tout cela procède d'une vision de l'unité conçue comme ne pouvant se réaliser qu'au sein de la bergerie romaine. Pourquoi Rome serait-elle seule à détenir la vérité ?

L'argument essentiel pour contester aux femmes l'accès à la prêtrise est celui de la tradition catholique, fondée sur le choix fait par le Christ d'apôtres masculins. Nombreux sont les théologiens qui, actuellement, estiment qu'il n'existe pas de base théologique à cette exclusion des femmes. On a montré à satiété que le choix des apôtres hommes est lié à une époque et constitue une donnée sociologique. Il n'y a donc pas lieu d'y chercher des arguments théologiques. Le seul argument valable pourrait relever de la tradition ecclésiale. Mais la tradition n'est pas en soi sacrée ou absolue. Elle n'a de signification que si elle est partagée, sinon elle se réduit à une pure convention. Puisque, au moins dans l'Eglise catholique d'Occident, de nombreux prêtres et fidèles ne peuvent admettre que l'ordination soit refusée aux femmes, on ne peut plus invoquer le caractère sacré de la tradition. Se référer à la tradition ne constitue pas une légitimation absolue et met en question la prétention papale à la vérité. Il s'agit en fait d'une convention, qu'il est possible de modifier.

Dans cette même lettre, le pape a confirmé l'enseignement traditionnel que, dans le passé, les évêques ont énoncé pour les laïcs. Il y est souvent fait état d'un «donné» : la nature respective des hommes et des femmes est quelque chose de «spécifique». En tant que sociologue, je ne puis éluder la question de savoir si les dirigeants de l'Eglise ne continuent pas à penser en termes d'*ascription* (nature, défini, donné), plutôt qu'en termes d'*achievement* (changement, rénovation, évolution : *«c'est le peuple de Dieu en marche qui constitue l'Eglise»*, comme l'a suggéré Vatican II). L'ascription est une catégorie de pensée et de travail appartenant à des temps révolus; elle emprisonne l'Eglise dans une société figée, à



l'heure où la vie sociale a pris la forme d'une société fonctionnellement différenciée. Dit de manière plus tranchante : à la veille du XXI[e] siècle, on ne peut résoudre une problématique religieuse avec des catégories du Moyen-Age.

Mais il y a plus et ceci est une illustration frappante des propos du sociologue allemand F-X. Kaufmann, qui suggère que l'Eglise refuse de se penser en termes d'organisation, et qu'elle traduit ses aspects organisationnels en termes de «ministères» et de «magistère», ce qui élude la dimension organisationnelle au bénéfice d'une lecture purement théologique. Cela ramène au Moyen-Age et rappelle *Le nom de la rose*. Eco y décrit la discussion entre la légation des Minorites et celle du pape à propos du droit de propriété et d'usufruit. Cette discussion en fait surgir une autre, sur la pauvreté du Christ. Un des coprésidents intervient à un moment «chaud» pour dire : *«Mais mes vénérables frères, notre problème n'est pas de savoir si les Minorites sont pauvres, mais si Notre Seigneur était pauvre...»*. Pour revenir au débat actuel sur le ministère, on pourrait dire : «Le problème n'est pas de savoir si la femme peut être ordonnée prêtre, mais si des femmes étaient présentes lors de la Cène». Une fois qu'un problème organisationnel est réduit à une discussion sur la place de la femme dans les évangiles et sur l'interprétation des textes, selon ses affinités électives, on trouvera toujours des textes qui étayeront la vision que l'on a. Comme le disait Guillaume de Baskerville à son disciple Adso de Melk à propos de la question sur la pauvreté du Christ : *«Tu peux affirmer l'une ou l'autre chose, mon cher Adso... mais la question n'est pas de savoir si le Christ était pauvre, mais si l'Eglise se doit d'être pauvre.»*

Qu'on le veuille ou non, l'ordination des femmes (et des hommes mariés) et le manque de prêtres sont des problèmes souvent associés. D'une part, les femmes émancipées d'Occident refusent le rôle traditionnel que leur assigne l'Eglise, d'autre part le manque de cadres est crucial pour l'avenir de l'Eglise. On ne peut résoudre le premier problème par des disputes théologiques. Des demi-mesures ne suffiront pas à régler le second : il ne faut plus compter sur le retour de missionnaires pour combler les vides, et la réduction du nombre de messes n'arrange pas grand chose. Le problème crucial se ramène à ce qu'en disait R. Michiels : *«le droit de la femme à l'ordination (ou plus généralement le droit de devenir prêtre pour des hommes mariés et pour des femmes) doit être*

*mis en relation avec les besoins des individus, et plus encore avec les besoins de la communauté de foi chrétienne considérée concrètement. Dès lors, je ne vois qu'un argument qui puisse encore empêcher la consécration des femmes (et la dissociation entre prêtrise et célibat) : c'est un argument d'opportunité, à savoir le fait que le peuple des fidèles n'y serait pas encore prêt».* (*De Standaard*, 03/08/85)

L'Eglise a provisoirement opté pour la redistribution des prêtres disponibles venant tout particulièrement d'Afrique, d'Inde et de Pologne. Le pape a résolument choisi cette solution en 1991, dans la lettre que, traditionnellement, il adresse aux prêtres à l'occasion du Jeudi Saint. Apparemment, il espère ainsi renforcer l'orthodoxie de l'Eglise, ces prêtres ayant dans l'ensemble reçu une formation philosophique et théologique traditionnelle. Mais quelle est la chance de durée d'une pareille formule et répond-elle bien aux souhaits du peuple de Dieu en Occident ?

Demeure bien entendu la question de savoir si la communauté des croyants va d'un coup et partout accepter que des femmes (et des hommes mariés) accèdent au sacerdoce. L'argument d'opportunité plaide pour une mise en œuvre progressive de ce changement. Mais il n'appartient pas aux seuls fidèles d'en décider; l'avis des prêtres actuels est lui aussi important. Accepteront-ils à leur côté des hommes mariés, des femmes ? Et les prêtres aujourd'hui célibataires ne vont-ils pas mettre davantage encore en question ce célibat obligatoire quand des hommes mariés deviendront prêtres ? En soi, cela n'est pas grave. Dès qu'un symbole est contesté, il perd beaucoup de sa valeur. Par contre, le célibat librement assumé gagnerait dans l'avenir en valeur symbolique. L'Eglise catholique se trouve donc devant d'énormes problèmes de gestion, auxquels elle tente d'échapper en avançant des arguments théologiques et en adoptant des mesures provisoires. Car le «non», soi-disant définitif, du pape ne semble pas être la solution attendue dans l'esprit d'un grand nombre de personnes, et ce n'est certes pas là la réponse finale aux problèmes organisationnels de l'Eglise.

## le fondamentalisme dans l'église

Deux tensions propres à la problématique de la prêtrise s'expriment aussi dans d'autres conflits. Elles renvoient donc à des oppositions importantes au sein de l'Eglise : l'opposition entre fondamentalisme et libéralisme et celle entre universalisme et particularisme.

Dans divers ouvrages de sociologie, l'opposition entre sectes et Eglises est notamment définie par référence à la dichotomie fondamentalisme-libéralisme. Or, l'Eglise catholique est, sur certains points, très fondamentaliste et donc, en ce sens, elle est sectaire. C'est le cas quand elle s'appuie sur des comportements du Christ tels qu'ils sont décrits dans les évangiles, ou sur certaines de Ses paroles. Ainsi, l'Eglise catholique se fonde sur les actes du Christ pour en déduire des normes. Puisqu'il n'a choisi que des hommes pour apôtres, ses successeurs - ceux qui sont consacrés - doivent aussi être des hommes. Et ce, alors que l'Eglise ne cesse de soutenir qu'il est impossible de se servir d'études sociologiques portant sur les comportements pour en déduire des normes! Mais il y a plus. En invoquant l'épître de Saint-Paul aux Galates (3 :27-28), on corrige la «donnée». Jésus n'a choisi que des hommes juifs, et mariés; mais puisque Paul a écrit qu'il n'y a plus ni Juif ni Grec dès lors qu'on a été baptisé en Christ, des non-Juifs peuvent accéder à la prêtrise. Encore heureux, pour une Eglise qui prétend à l'universel ! Mais ne s'agissait-il pas, en l'occurrence, d'une correction opportuniste ? Les données factuelles ont également été revues pour ce qui est des hommes : ce ne sont plus des hommes mariés, mais uniquement des hommes non mariés qui peuvent devenir prêtres. Dans ce cas-ci, on ne tient pas compte d'un autre texte de Paul où il est dit qu'*«il n'y a plus ni homme ni femme»*. Bref, on se sert des évangiles et des épîtres de Paul pour imposer ce que l'on juge utile. Si c'est pour des raisons organisationnelles qu'on a abandonné la judaïté et qu'on a opté pour des hommes non mariés, présupposant que ceux-ci seraient plus disponibles, on pourrait tout aussi bien aujourd'hui, pour des raisons aussi purement organisationnelles, invoquer le texte de Paul afin de consacrer des femmes. Une attitude aussi opportuniste ne manquerait pas de susciter des réactions négatives, en premier lieu de la part des femmes; mais l'Eglise ne ferait, dans cette hypothèse, que poursuivre la politique qu'elle a toujours menée.

Un exemple manifeste d'une interprétation fondamentaliste des valeurs prônées par le Christ, telles qu'elles nous sont parvenues, sont ses déclarations au sujet du divorce. C'est pour cette raison que l'Eglise ne parle que de la dissolution du mariage. Mais chacun d'entre nous peut s'étonner de cas où l'annulation a été prononcée et d'autres où elle ne l'a pas été. Comparons, par exemple, deux cas réels : celui de Caroline de Monaco et celui d'un homme dont la femme a mis au monde, le septième mois suivant le mariage, un enfant appartenant à une autre race. Au grand désespoir du mari, ce dernier mariage n'a pas été dissous; il a été «condamné» à vivre séparé de fait. Par contre, le premier l'a été. On peut pourtant avoir les plus grands doutes quant aux motivations réelles qui ont poussé la femme enceinte à prendre époux.

En fait, l'Eglise a toujours eu des difficultés à aborder la question de la sexualité. Elle a ainsi exigé de deux prêtres anglicans mariés, devenus catholiques, qu'ils s'abstiennent à l'avenir d'avoir des relations sexuelles avec leur conjointe. Les diacres permanents mariés ne peuvent, s'ils deviennent veufs, se remarier. Obsessions... Le Magistère a même conféré au mariage le statut d'une institution objective divine, indissoluble même lorsque toute forme d'amour entre époux a disparu. Sans doute se dit-il : bien fait pour eux, quand on mord dans la pomme il faut la manger toute entière, aussi aigre soit-elle! Il y a là, sans doute, une conséquence du récit mythique sur le paradis terrestre et la pomme qu'Eve a présentée à Adam. Si les éminences avaient été mariées, sans doute leur attitude vis-à-vis du mariage eût-elle été plus humaine et plus compréhensive; le mariage est une tâche difficile et non une institution, une expérience parfois trop lourde à assumer par les intéressés et leur entourage. N'oublions pas, en effet, que la vie d'un couple est aujourd'hui beaucoup plus complexe qu'autrefois. La mobilité s'est accrue, et les couples doivent de ce fait beaucoup plus compter sur eux-mêmes, en dehors du cadre familial au sens large; après une quinzaine d'années, ils se retrouvent dans une maison vide, pour une période beaucoup plus longue que jadis. De plus, on attend beaucoup plus - dans une société impersonnelle - de l'*alter ego* et, comme l'ont montré des études socio-psychologiques, de petits groupes (comme les couples) peuvent difficilement survivre, sauf si l'un domine l'autre, ce qui est devenu culturellement inacceptable.

Par contre, l'Eglise n'est pas fondamentaliste lorsqu'il s'agit d'autres paroles du Christ : *«Rendez à César ce qui est à César»* (Mar.12 :17), par exemple. Quand un veuf et une veuve cohabitent et ne contractent pas de mariage civil pour garder chacun leur pension individuelle, il est des curés pour accepter de les unir religieusement, dans le secret. De cette façon, le couple est préservé des péchés charnels qui sont aux yeux de l'Eglise, nous l'avons déjà écrit, les péchés majeurs. Comprenne qui pourra : laquelle de ces deux situations est la plus dommageable pour la société ?

## le particularisme : la demande d'inculturation [2]

Peut-on déduire de ce qui précède que je sois un partisan inconditionnel de l'accès des femmes à la prêtrise ? Non, bien au contraire : ce changement doit se faire progressivement et s'inscrire dans une réflexion autour de la dichotomie universalisme-particularisme. Pourquoi l'Eglise ne peut-elle accepter ce changement là où l'on y est ouvert ? Qu'en Occident, les prêtres puissent êtres des femmes et qu'ils puissent être mariés, par exemple; qu'en Afrique, ils puissent être mariés. Dans un *working paper* destiné au dernier *Synode spécial* (Rome, avril 1994), des évêques africains soulignaient les conséquences qu'entraîne le célibat pour les prêtres africains : ils sont contraints de briser la généalogie familiale, ce qui signifie qu'ils rompent avec les ancêtres - ce qui est culturellement inacceptable. En choisissant cette voie, l'Eglise tiendrait compte de la diversité culturelle du Peuple de Dieu. Mais elle veut l'universalisme, qu'elle assimile à l'uniformité. Ce faisant, les autorités ecclésiastiques oublient que leur cadre de pensée est tout aussi particulariste qu'un autre; il est greffé sur l'Occident bourgeois, avec le thomisme pour seule panacée philosophique.

La question de la reconnaissance du particularisme est posée depuis longtemps au sein de l'Eglise. Le comité théologique du Secam affirmait dès 1976 : *«They have turned a contingency - the way Christianity developed in Europe - into a necessity*

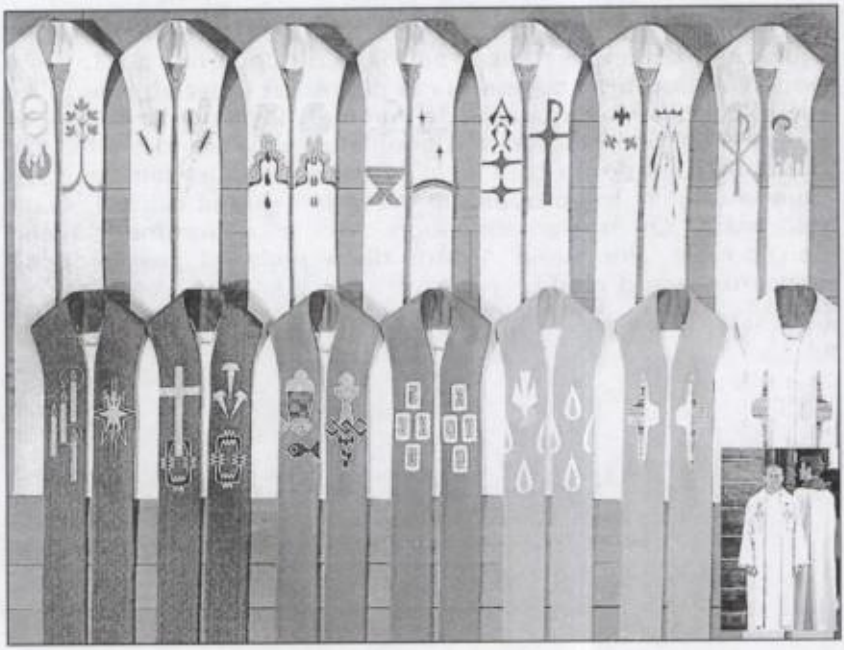
2. Ce terme, employé par l'Eglise, a une signification très proche du terme anthropologique d'acculturation.

*and consider the European mode indispensable»* [3]. Certes, l'Eglise parle depuis longtemps déjà, mais surtout depuis les années 70, de la nécessité de l'inculturation. Mais j'ai dû constater, dans mes études, que l'inculturation se rapporte avant tout aux relations de l'Eglise avec d'autres sous-systèmes - l'économie et l'enseignement par exemple - et qu'elle ne concerne pas ses propres fonctions : la prédication, la célébration de la foi et l'éthique. En approfondissant cette problématique avec Liliane Voyé, nous avons observé que l'inculturation - ou ce qui était présenté comme tel - se limite plutôt à des caractéristiques formelles et ne porte pas sur le fond. Ainsi au Japon, l'Eglise accepte-t-elle que l'on s'incline au lieu de s'agenouiller; elle admet aussi des célébrations spéciales pour les enfants à trois, cinq et sept ans - un ancien usage shintoïste - et que soient dites des messes pour les défunts aux dates anniversaires bouddhistes appropriées. Mais ces traditions religieuses ne sont pas considérées par l'Eglise catholique comme des *éléments religieux*; elle n'y voit que des manifestations culturelles, voire simplement folkloriques. Dès lors que l'on sort de ce registre, l'Eglise serre la vis, au Japon notamment pour ce qui est de l'éthique familiale. En effet, on surveille de près la relation entre religion, mariage et famille. En Afrique d'autre part, Rome ne reconnaît pas les phases successives et dynamiques du processus traditionnel du mariage auquel est associé l'ensemble de la famille et qui demande beaucoup de temps. Selon les évêques zaïrois, il ne convient pas d'interpréter ce processus en termes de catégories typiquement occidentales, celles des relations sexuelles prénuptiales, par exemple, ou du mariage à l'essai. L'Eglise romaine ne s'intéresse pas davantage à la polygamie, pourtant intégrée socialement. Ce qui me rappelle les paroles d'un missionnaire, me rapportant fièrement qu'il avait refusé de baptiser un grand chef parce que, sur son lit de mort, celui-ci refusait de répudier ses nombreuses épouses - sauf une. J'étais alors un jeune universitaire : j'ai essayé d'expliquer au bon père que cela revenait à lui demander de dire qu'il n'était plus un chef. La confirmation m'en a été apportée personnellement au début des années 70. Je rendais visite à un de mes

3. Ils ont transformé une contingence - la façon dont le christianisme s'est développé en Europe - en nécessité, et considèrent le mode européen comme obligatoire.

étudiants, occupé à rédiger sa thèse de doctorat, au Zaïre; il ne savait trop bien comment me présenter dans un village en pleine brousse. «Promoteur de thèse» ? Ils ne comprendraient pas. Il s'est contenté de dire que j'étais un «grand chef». J'ai donc été reçu par le chef local et quelques jours plus tard, sa plus jeune fille me proposa le mariage - que je refusai, étant déjà marié. On me demanda alors combien de femmes j'avais. Je répondis : une seule. A partir de ce moment, j'avais cessé d'être un grand chef !

*(Version française revue par l'auteur.)*



# femmes et églises

denise peeters

«Quelle Eglise ? Quelle Eglise !». C'était le titre - un peu racoleur et volontairement provoquant - d'une journée de rencontre d'un groupe de femmes chrétiennes, protestantes et catholiques, au mois de mai dernier à Bruxelles.

Il me semble exprimer, dans son raccourci lapidaire, le sentiment - qui est aussi le mien - de pas mal de catholiques, hommes et femmes, confrontés à l'atmosphère vaticane de «fin de règne», dans ce monde déchiré de fin de siècle. Mais pour me situer sans équivoque dans un ras-le-bol envahissant, je dirais que, malgré la dérision exprimée dans le titre, j'ai encore, personnellement, un profond sentiment d'appartenance à cette Eglise contestée. Une appartenance à géométrie variable, relativisée, et qui s'efforce d'être lucide... En régime démocratique, c'est ce qu'on appellerait «Opposition loyale». Mais l'Eglise est-elle une démocratie ? Toute la question est là ! Je crois que, par nature, elle ne peut être une démocratie, mais elle ne doit pas être non plus une hiérarchie, oligarchie ou monarchie : elle est avant tout une communauté de ceux et celles qui croient en un même Dieu, et son modèle devrait être conciliaire ou synodal [1].

1. Voir l'article du Prof. Robrecht MICHIELS dans *Kerk op nieuw*, Acco, Leuven 1994. Résumé en français disponible à «Droits Libertés dans les Eglises», c/o Jan Van Eycken, rue Taziaux 15, 1080 Bruxelles.

Je sais que cette appartenance est difficilement justifiable aux yeux de beaucoup, et combien de fois n'ai-je pas entendu la question : «Comment peut-on être féministe et catholique ?». En fait, ma conscience féministe est justement née au moment où, passant d'une religion «sociologique» à une foi plus personnelle, j'ai réalisé et mesuré l'ampleur de la contradiction qui existait entre le message libérateur du christianisme et les pratiques en usage dans les institutions de l'Eglise qui est la mienne. D'autres féministes tiennent des raisonnements inverses, comme nous le verrons plus loin.

Je voudrais essayer d'analyser, dans les pages qui suivent, ce que les théologies féministes ont à dire à propos du message chrétien libérateur, comment elles travaillent à le dégager des couches d'androcentrisme qui l'obscurcissent. Quels sont les grands courants de ces théologies, et leurs possibilités d'infléchir LA théologie traditionnelle professée par le Magistère.

Nous verrons ensuite comment ces théologiennes et les féministes chrétiennes s'organisent en réseaux internationaux, dans tous les continents, réseaux œcuméniques également, puisqu'ils s'étendent à travers les différentes Eglises chrétiennes.

Pour terminer, afin de suivre l'actualité, on examinera deux événements romains récents, qui touchent plus particulièrement les femmes : le document sur l'accès au sacerdoce, et la position du Vatican à la Conférence de l'ONU sur Population et Développement.

## les théologies féministes

Si «théologie» signifie «discours sur Dieu», discours qui est construit par des «humains», il faut donc bien reconnaître qu'il n'y a pas de discours théologique qui n'ait une composante anthropologique, c'est-à-dire concernant l'être humain, son identité homme/femme et les rapports qu'ils ont entre eux. Dans les vingt ou trente dernières années, il s'est produit ce qu'on peut appeler un déplacement anthropologique de nos connaissances sur les identités et les rapports hommes/femmes, qui nous venaient, à travers les siècles, d'une anthropologie traditionnelle. Beaucoup de facteurs ont contribué à ce

déplacement, par exemple le développement des sciences humaines, la prise de conscience féministe des femmes, la façon dont elles vivent aujourd'hui leur existence, avec les moyens contraceptifs actuels, les techniques de reproduction, les progrès des sciences médicales, etc. A côté de l'anthropologie chrétienne traditionnelle s'est développée une anthropologie nouvelle. Il est donc important de voir, en abordant les théologies féministes, quelle est l'anthropologie qui sous-tend les différents courants théologiques féministes. J'emprunterai à une théologienne canadienne (Dr.Elisabeth Lacelle) un classement très clair qui distingue trois grands courants :

- **les théologies féministes chrétiennes libérales** fondées sur l'anthropologie traditionnelle, mais avec une re-lecture personnaliste; réajustements pour une promotion des femmes, mais **sans remise en question du système basé sur l'anthropologie traditionnelle**;
- **les théologies féministes chrétiennes réformatrices radicales**, basées sur l'anthropologie relationnelle de sujets à part entière, de personnes sexuées, et **remise en question du discours et des institutions de l'Eglise, dans sa codification selon l'anthropologie traditionnelle**;
- **les théologies féministes post-chrétiennes** (dites séparatistes, se disant révolutionnaires); pour elles, **le christianisme est intrinsèquement patriarchique et androcentrique, donc irréformable.**

Alors que dans leurs débuts (les années 70) les néo-féminismes - chrétiens et civils confondus - réclamaient une place pour les femmes, dans la société comme dans l'Eglise, la maturation de ces mouvements les a conduits de ces revendications premières à l'élaboration et la défense d'un projet humain global, qui promeut un programme commun de femmes et d'hommes dans toutes les dimensions de la vie : politique, économique, juridique, parentale, sexuelle, culturelle, artistique, spirituelle, ecclésiale. A la base de ce programme, une condition impérative, dans les théologies féministes comme dans les féminismes «civils» : **il faut que cesse enfin de s'imposer la valeur normative de l'expérience masculine, et que l'expérience des femmes soit reconnue et prise en compte**.

Mais qu'entend-t-on par expérience des femmes ?[2] On peut admettre, évidemment, qu'il y a des expériences universelles, comme par exemple la recherche de sens, le désir de réaliser des choses importantes, la conscience que la vie vaut la peine d'être vécue, et tend vers une fin ultime. Mais quelles que soient ces expériences, la définition et la compréhension que nous en retirons changent, selon des facteurs tels que la culture, le genre, la classe, la race, qui modèlent les attentes et les réflexions de chacun et chacune. Même ceux et celles qui croient en une expérience humaine de transcendance (que les chrétiens appellent Dieu) savent bien que cette expérience se définit selon une diversité de facteurs, autant individuels que communautaires.

Ce n'est pas seulement nos interprétations de l'expérience qui diffèrent, mais le **contenu** de ces expériences varie également. Ce qu'on veut cerner ici, c'est la différence des expériences entre hommes et femmes. Car nous expérimentons le monde en tant qu'êtres sexués, et il n'y a pas moyen d'échapper au fait qu'il y a des différences entre l'expérience des femmes et celle des hommes. J'en examinerai quatre aspects.

**L'expérience corporelle** : quelle différence cela fait-il de vivre «dans un corps de femme» ? Est-ce qu'on expérimente le monde différemment, et si oui, en quoi ? Doivent être prises en compte ici non seulement les différences biologiques, la façon d'être en liaison avec son corps, mais aussi les réactions socialisées que les femmes ont à ces expériences corporelles, et plus spécialement celles encouragées et favorisées par les sociétés occidentales. Toutes les femmes ont ou ont eu un cycle menstruel. Toutes ont ou auront une certaine dose d'expériences sexuelles; la plupart font l'expérience de la grossesse et de l'enfantement; beaucoup d'entr'elles vivent assez longtemps pour faire l'expérience de la ménopause. A côté de ces expériences biologiques de la féminité, il faut également tenir compte des réactions socialisées à ces expériences corporelles : la peur de la grossesse, de ses conséquences économiques et sociales conditionne les réactions des jeunes filles à leur corps. Pour les femmes plus mûres,

2. Pour plus de développement, voir DUMAIS Monique, «Diversité des utilisations féministes du concept "Expériences des Femmes" en sciences religieuses» in *Les Documents de l'Institut Canadien de Recherches sur les Femmes*, n°32, juin 1993.

la crainte de la stérilité souligne bien la façon dont la société leur a appris que ne pas avoir d'enfant est un échec (en ce cas, elles ne sont pas de «vraies femmes»). Dans nos sociétés aujourd'hui, il y a aussi la très réelle expérience de **vulnérabilité** que font les femmes, menacées de viol ou d'agression. Un autre aspect important de l'expérience corporelle des femmes est l'image de ce corps dans les médias : présenté dans les cultures occidentales d'aujourd'hui, le corps est devenu le principal atout des femmes, mais d'autre part, dans la réalité, il ne sera jamais à la hauteur des standards et de l'idéal que la société impose...

Deuxième aspect : **l'expérience de socialisation** des femmes, où ce que la culture nous apprend sur le fait d'être femme a été largement défini **par des hommes** jusqu'il y a peu. Le résultat de cette définition par les mâles du «fait féminin» est très apparent dans toute la littérature psychologique, sociologique, historique et théologique, de même que dans la littérature tout court. L'image d'elles-mêmes que les femmes ont été culturellement forcées d'accepter est l'image d'une femme moins importante que l'homme, une femme dont le domaine est le foyer et la famille, et dont le destin est lié au fait de porter et d'élever des enfants. En contraste, la sphère de l'homme est celle du travail, de l'argent, de la politique, du «monde réel». La femme, à cause de sa fonction maternelle, est associée au corps et non à l'esprit, et est considérée comme intellectuellement plus faible que l'homme. La notion que le monde du travail est «le monde réel» a aussi contribué à la marginalisation des femmes. Le travail de mère au foyer, s'il est honoré verbalement, n'a aucune valeur en termes économiques, ce qui amène fatalement à lui donner également peu de valeur en termes sociaux. Si ce tableau peut paraître dépassé, après des décennies de luttes féministes et quelques acquis, il est encore très fort dans l'imaginaire des hommes, sinon, la cause des femmes aurait triomphé !

Et nous abordons ainsi un troisième aspect, **l'expérience féministe** des femmes : c'est en fait la réponse à l'expérience de socialisation définie et contrôlée par les hommes seulement. Les femmes ont ressenti la nécessité de réclamer **l'égalité** - aujourd'hui **la parité** -[3] avec les hommes, et de réfléchir

3. Voir les travaux d'Eliane VOGELS-POLSKI, professeure à l'ULB, et l'article paru dans *Parité-infos*, nº1, mai 1994, publié par l'Association Parité-Infos, 14b rue Jean Ferrandi, F-75006 Paris.

à ce que ces notions signifiaient. Elles ont réclamé le pouvoir de se «nommer» et de se définir elles-mêmes. Elles ont compris ce que signifiait être une personne à part entière, sans restrictions de rôle stéréotypées ni de catégories sexuelles : elles veulent la plénitude humaine pour elles et pour les autres. L'expérience féministe des femmes, c'est l'expérience de mettre en question tout ce qu'on leur avait appris sur le fait d'être femme. C'est le refus de prendre comme valable la définition par les hommes du fait d'être femme, en redéfinissant leur propre expérience qui doit être prise en compte.

Quatrième aspect, **l'expérience historique** des femmes : c'est-à-dire celle des femmes qui nous ont précédé. Il est bien connu que ceux et celles qui ne connaissent pas leur passé sont condamnés à le revivre, et les femmes n'ont pas souvent connu leur passé, du fait que leur propre histoire et celle de leur vie ont été exclues ou occultées dans la plupart des livres et documents historiques rédigés par des hommes; les rares allusions que l'on y trouve sont souvent biaisées ou caricaturales. Les récentes commémorations du Jour J 1944 et de la Libération ont démontré une fois de plus cette injustice faite aux femmes. Aujourd'hui, des historiennes et des théologiennes féministes découvrent qu'il est possible de récupérer une partie de l'histoire perdue des femmes, un passé «utilisable», et qu'il faut tirer parti de l'expérience de ces femmes.

## des expériences aux théologies

Après avoir passé en revue les fondements anthropologiques des théologies féministes, et précisé ce qu'est l'expérience des femmes, il nous faut voir maintenant comment s'articulent les théologies féministes dans leurs travaux et productions.

Nous ne parlerons pas de la première catégorie des théologies féministes reprise dans le classement cité plus haut, sinon pour dire que les quelques rares théologiennes belges francophones se situent dans cette catégorie «classique», encore qu'elles n'accepteraient pas l'étiquette «féministe».

Les théologiennes de la deuxième catégorie, «réformatrices radicales», ont entrepris depuis les années 70 un savant travail de déconstruction des traditions, structures et «dogmes» des Eglises chrétiennes. Pratiquant **l'herméneutique du soupçon**, elles ont procédé à une relecture des textes fondateurs,

dans une perspective féministe et avec le souci d'y trouver un «passé utilisable» pour les chrétiennes d'aujourd'hui. Elles ont réussi à prouver que, malgré le contexte culturel androcentrique, sexiste, de l'histoire du Peuple de Dieu Israël d'abord, (Premier Testament), et du «mouvement Jésus» ensuite (Second Testament), le message libérateur existe bien, et non seulement pour les femmes, mais aussi pour toutes les catégories d'opprimés. Car la théologie féministe est une théologie de libération, solidaire de toutes celles générées par d'autres exclusions : celle des pauvres en Amérique Latine, des Noirs en Amérique du Nord *(Black Theology)* ou en Afrique du Sud *(Contextual Theology)* par exemple. Dans les Ecritures - qui sont le récit des relations d'un peuple, puis des «nations», avec un Dieu unique, au milieu d'une variété de religions vouées au culte de divinités multiples - les hommes ont indubitablement les premiers rôles, puisque c'est eux qui écrivent ces récits. Mais malgré cela, on découvre d'extraordinaires figures de femmes, intervenant souvent dans des situations dramatiques ou capitales pour l'avenir de leur peuple, des femmes humbles mais audacieuses, n'hésitant pas à transgresser les lois injustes (les sages-femmes enfreignant l'ordre du Pharaon d'Egypte de tuer tous les nouveaux-nés mâles des Hébreux), des femmes tenaces, marginalisées par leur stérilité, puis devenues des «Mères de la Promesse» (Agar, Sarah, Anne et d'autres), des femmes courageuses (Deborah menant les armées au combat, et Esther, et Ruth, et Judith), des femmes militantes (celles qui ont suivi Jésus, sa mère et les autres) dans la résistance à l'occupation et la loi romaines en Palestine. On pourrait en citer beaucoup d'autres, mais cette brève énumération suffit à prouver l'existence d'un «passé utilisable» pour les femmes d'aujourd'hui.

Par contre, on ne peut donner totalement tort à la thèse des théologies «post-chrétiennes» quand on se trouve face à d'autres textes bibliques. Comme celui du Livre de l'Exode, par exemple. A l'heure solennelle où Moïse annonce au Peuple hébreu que le Seigneur va se manifester à eux dans trois jours, du haut de la montagne pour sceller les termes de l'Alliance, il ajoute : *«Soyez prêts pour le troisième jour. N'approchez pas vos femmes»*. Ou bien le récit de la multiplication des pains dans l'évangile de Mathieu, qui se termine par cette phrase : *«Or ceux qui avaient mangé étaient environ 5.000 hommes, sans compter les femmes et les enfants»*. Aucune re-lecture féministe de ces textes ne peut rendre aux femmes la dignité qui leur est déniée dans ces épisodes...

Mais pour le Livre de la Genèse - le mythe judéo-chrétien de l'origine du monde - une re-lecture féministe a permis une nouvelle interprétation de la notion de «domination» ou «maîtrise» de la création. En effet, il apparaît aujourd'hui que l'interprétation traditionnelle de cette consigne donnée par Dieu à Adam est peut-être à l'origine des abus et dévastations advenus à l'environnement d'aujourd'hui. De nouvelles théologies de la création se développent actuellement, et les théologies féministes y prennent une part active, c'est **l'éco-féminisme** dont les représentantes sont surtout anglo-saxonnes. Si cette re-lecture de l'histoire du peuple de Dieu a été une des premières tâches des théologies féministes, il ne faut pas en conclure qu'elles ont favorisé le caractère historique de la religion chrétienne, aux dépens de son caractère primordial de foi eschatologique, c'est-à-dire tournée vers le devenir, l'avenir. Elles accompagnent cette re-lecture de l'affirmation qu'aucune période de l'histoire ne peut avoir autorité sur le présent, ni surtout être normative lorsqu'il s'agit de notre conception du Divin, de notre relation avec lui, et de nos rapports avec les autres, dans les communautés - civiles ou religieuses - qui s'organisent dans les sociétés. L'une de celles-ci, qui les concernent plus spécialement, est l'assemblée chrétienne, l'ecclésial que nous appelons Eglise, et qui, pour les théologies féministes, a suivi de trop près le modèle athénien, dans lequel il n'y avait pas place pour les femmes, les enfants, les ilotes (esclaves) et les métèques (étrangers). C'est l'origine, dans la mouvance féministe chrétienne, des groupes *Women Church* dont nous reparlerons plus loin.

Enfin, un bref aperçu du troisième courant des théologies féministes, les post-chrétiennes. Elles se situent résolument en dehors de l'institution Eglise. Une tendance serait plus philosophico-religieuse, une autre se dit «théAlogique» et remet en honneur le culte de la Déesse-Mère. Il y a aussi les «Sorcières» *(Witches)* qui revendiquent bravement cette étiquette, mais ce sont des mouvements assez minoritaires et restreints au monde anglo-saxon.

Quelle est l'influence de ces théologies, et quelles sont leurs limitations ? La majeure partie de l'énorme production (toutes tendances confondues) de livres, thèses, débats consacrés aux théologies féministes, qu'elle soit en anglais, allemand, néerlandais, italien ou espagnol n'est jamais disponible en français. Le chauvinisme mâle des maisons d'édition parisien-

nes est incroyable. En Belgique (francophone), peut-être pas pour les mêmes raisons, il n'y a guère de chance pour une version française de cette production étrangère. C'est donc une première limitation, dans nos régions en tout cas, à la reconnaissance et la diffusion des thèses des théologies féministes actuelles.

Quelles sont leurs chances d'influencer et d'infléchir le magistère (terme spécifiquement catholique pour désigner le rôle d'enseignant et l'autorité de la hiérarchie) ? Apparemment, elles sont nulles, puisque jusqu'ici les théologiennes féministes sont superbement «ignorées» par le Vatican. Si des hommes théologiens sont parfois convoqués à Rome, sommés de s'expliquer sur leurs écrits ou leurs discours, réduits au silence ou déchus de leurs fonctions s'ils n'obtempèrent pas, aucune théologienne féministe n'a eu droit à ce genre de traitement : on fait comme si elles n'existaient pas. Aucun document publié par Jean-Paul II et traitant des femmes ne fait référence à des ouvrages de théologies féministes, alors qu'il cite abondamment sa production personnelle ou celle de ses prédécesseurs. Mépris total ? Peur ancestrale ? Stratégie planifiée ? Il est impossible de se faire une opinion précise sur les motivations réelles d'une telle conduite, qui est à la fois bénéfique mais aussi dommageable pour les théologiennes féministes.

Sur un plan plus personnel, il faut constater qu'aucune de ces théologiennes féministes réputées n'a la possibilité d'enseigner dans les universités catholiques : elles ont des chaires dans ce qu'on appelle aux Etats-Unis les *Divinity Schools* ou *Theological Seminars* d'autres obédiences chrétiennes. Elizabeth Schüssler-Fiorenza, une des théologiennes féministes les plus connues, allemande de naissance mais vivant aux Etats-Unis, vient de voir sa candidature à la chaire de théologie de l'Université de Tübingen non admise. Ce n'est pas un cas isolé, au contraire. La *Katholieke Universiteit* de Leuven a fait un premier pas, en 1993, en créant à la Faculté de Théologie une chaire de *Vrouwen Studies* attribuée à une théologienne (Annelies van Heijst); la Hollande avait fait mieux en créant à Nijmegen une chaire *Feminism en Christendom* (dont la première titulaire fut Drs. Catharina Halkes, pionnière de la théologie féministe en Europe).

Il est certain que cette non-reconnaissance des théologiennes féministes par la hiérarchie, et l'indifférence - sinon l'hostilité

- des milieux académiques catholiques envers leur statut et leurs travaux, a favorisé la naissance de mouvements nombreux et très actifs de théologiennes et de chercheuses féministes chrétiennes dont les réseaux couvrent actuellement presque toutes les parties du monde. On ne dira jamais assez la source d'inspiration, d'encouragement et de soutien qu'ils représentent, pour les femmes défendant leur cause, et la richesse des échanges qu'ils provoquent.

## les réseaux

C'est aux Etats-Unis qu'ils sont les plus nombreux, car c'est aussi dans ce pays que la théologie féministe a pris le plus grand essor. D'abord portées par les théologiennes des différentes obédiences protestantes, les recherches et les publications voient actuellement les catholiques en position de leaders. Mais la collaboration est réelle et efficace entre toutes les théologiennes féministes qui font preuve d'une grande solidarité. Le fait que l'Eglise catholique soit une des seules - avec les orthodoxes - à ne pas accepter l'ordination des femmes fournit évidemment une plus forte motivation à la lutte des femmes catholiques américaines.

Un des plus anciens réseaux est d'ailleurs la *Women's Ordination Conference - WOC*. Née au lendemain d'une réunion à Détroit, en 1975, cette association s'apprête à fêter avec faste son vingtième anniversaire, dans un grand rassemblement à Washington, en novembre prochain. L'histoire de ce groupe est exemplaire : parti d'une revendication immédiate en 1975 *(«Ordain women NOW»)*, il a cheminé dans une sérieuse réflexion, est devenu très conscient du danger qu'il y aurait à «ajouter des femmes et mélanger» pour obtenir la «recette» d'un nouveau clergé. L'exemple de l'Eglise épiscopalienne (anglicane américaine) où l'ordination de femmes a finalement créé une catégorie de clercs de deuxième classe, dont le salaire et les fonctions sont toujours inférieurs à ceux du clergé mâle, a servi d'avertissement. Et maintenant, la *WOC* se bat pour une révision fondamentale des «ministères ordonnés» dans l'Eglise catholique, avant de réclamer une participation des femmes à ces nouveaux ministères.

La *Church Women United* n'est pas à proprement parler un réseau de théologies féministes, mais une très ancienne or-

ganisation, qui rassemble des femmes des Eglises protestantes, catholiques et orthodoxes unies pour défendre les droits des femmes dans les Eglises et dans la société. Elle est très impliquée actuellement dans la préparation de la Conférence des Nations Unies à Pékin l'an prochain, et organise des travaux préparatoires dans toutes ses sections aux Etats-Unis.

*Women Church*, mentionné plus haut, est un réseau qui met en pratique l'*ekklesia*-logie de la libération. Les femmes sont «Eglise», au même titre que les clercs et les hommes. Les groupes essaient de vivre cela dans leurs rencontres et célébrations. Parce que les mouvements féministes dans l'Eglise ont d'abord été le fait des femmes blanches, appartenant à la classe moyenne privilégiée, instruites, les féministes américaines noires veulent s'en distinguer et se regroupent sous l'étiquette *Womanist* théologiennes. De même que les hispanophones, les *Muherista*. Mais toutes se retrouvent dans une *Women Church Convergence* qui organise régulièrement des rencontres, dont la dernière, en avril 1993 à Albuquerque-NM, fut assez spectaculaire par le nombre de participantes qu'elle a rassemblées et leurs diversités ethniques, les Amérindiennes étant aussi partie prenante. *«C'est précisément le but de la rencontre, réussir nos diversités, être totalement inclusives, non pas au sens faible ou symbolique du terme»* déclara une des oratrices. Objectif difficile à atteindre, et les débats furent mouvementés.
*Women Church* a essaimé dans d'autres continents, Asie, Amérique du Sud, Afrique, et Europe : au Royaume-Uni par exemple, mais aussi aux Pays-Bas et en Belgique (il y a un groupe *Vrouw en Kerk* très actif à Anvers).

*WATER - Women Alliance for Theology, Ethics and Ritual* est basé à Washington, et propose des programmes de formation mais aussi de partenariat avec des instituts féminins d'autres continents, *Women crossing the world*.

Ceci n'est qu'une sélection très incomplète des réseaux des Etats-Unis. Le Canada en possède également un bon nombre, au Québec comme dans les provinces anglophones.

Il existe une Association des Théologiens et Théologiennes (pas nécessairement féministes) du Tiers-monde, dans laquelle les théologiennes de plus en plus nombreuses d'Amérique

latine, d'Asie et d'Afrique se retrouvent et jouent un rôle important.

En Europe, la situation est très différente suivant qu'il s'agisse des pays à forte majorité catholique ou des autres. D'une manière générale, la prise de conscience féministe des théologiennes ou des femmes chrétiennes a été plus tardive qu'en Amérique du Nord. Les pays majoritairement catholiques - l'Italie et l'Espagne, la Belgique néerlandophone - ont de nombreux groupes et réseaux très agissants. Pour la France et la Belgique francophone, c'est plutôt le désert... Mais s'il y a peu de groupes nationaux, les théologiennes et les féministes françaises et belges se retrouvent dans les réseaux aux niveaux européen et œcuménique. C'est dans ces mêmes réseaux qu'on retrouve les femmes chrétiennes scandinaves, celles d'Europe centrale, et maintenant celles de l'Europe de l'Est.

Patronné par le Conseil œcuménique des Eglises de Genève (regroupant 311 Eglises chrétiennes du monde entier, excepté l'Eglise catholique romaine), un premier réseau européen s'est créé, au cours d'une conférence tenue à Bruxelles en 1978 : le Forum œcuménique des femmes chrétiennes d'Europe. Il rassemble des associations de femmes chrétiennes de tous les pays européens, mais aussi des membres individuels. Il a son secrétariat européen à Bruxelles, une assemblée générale tous les quatre ans (à Budapest en août dernier) qui élit trois co-présidentes et un comité de coordination. Il publie un bulletin et des dossiers. Et il a une branche belge : Femmes Chrétiennes de Belgique - *Oecumenisch Vrouwen Overleg*.

Ce premier regroupement, qui n'était pas spécialement axé vers la théologie en général ni les théologies féministes en particulier, a donné naissance à une association plus spécialisée : l'Association Européenne des Femmes pour la Recherche en Théologie. L'AFFERT existe depuis 1985, et définit ainsi ses objectifs : créer et soutenir un réseau de femmes des pays de l'Europe de l'Est et de l'Ouest engagées dans une recherche théologique, et soutenir le développement des études féministes théologiques. Tous les deux ans, elle organise une conférence dans un pays différent. En 1993, c'était à Leuven, avec comme thème «proclamant notre identité : les femmes face aux traditions religieuses en Europe». Il est intéressant de noter que l'œcuménisme de cette association s'étend aux théologiennes juives et musulmanes; on y rencon-

tre également des «post-chrétiennes». Il y a aussi une branche belge de l'AFERT.
Enfin, dernière-née de cette mosaïque européenne, une coalition qui prépare un Synode européen des femmes qui se tiendra en Autriche en août 1996. C'est une initiative des femmes hollandaises, mais le groupe de préparation est européen. Le Synode veut créer l'occasion, pour les femmes de toute l'Europe, de se rencontrer et d'échanger leurs expériences, au-delà de toute frontière nationale, socio-économique, dénominationnelle et culturelle. Il veut donner une visibilité au travail, à l'histoire, à la culture et à la théologie des femmes.

Cette liste de réseaux européens est, elle aussi, loin d'être exhaustive, et je prie ceux qui n'y figurent pas de bien vouloir m'en excuser.

Il nous reste à aborder maintenant l'actualité, dans l'Eglise catholique.

## un point de vue féministe sur deux événements récents

**La lettre sur l'accès des femmes au sacerdoce**, envoyée le 31 mai dernier par le pape Jean-Paul II «à ses frères évêques» a soulevé des tempêtes de protestations, et pas seulement parmi les féministes. On a assisté à un feu croisé de communiqués de presse, de déclarations, de débats et d'écrits, de manifestations diverses dans tous les pays. Ainsi pour ne citer que deux exemples proches de nous, la prise de position du professeur Karel Dobbelaere de Leuven (qui s'en explique ci-avant); et à Paris, la célébration du 15 octobre à la cathédrale américaine, présidée par une femme prêtre épiscopalienne de cette paroisse, qui recevait une femme britannique récemment ordonnée dans l'Eglise anglicane, célébration organisée par différents groupes catholiques et œcuméniques.

Il y a eu une certaine unanimité, dans toutes les protestations, pour critiquer la faiblesse des arguments du pape en faveur d'une telle décision, de même que du caractère définitif, «infaillible» de cette position.

Les arguments d'abord : selon la Tradition, le Christ n'ayant choisi que douze hommes comme apôtres. Mais ces douze hommes étaient juifs, circoncis, parlaient l'araméen et un peu

le grec. Qu'en-est-il du clergé actuel ? Et si la tradition désigne Pierre comme le premier pape de l'histoire, qu'attend Jean-Paul II pour se marier, puisque le premier pape l'était, comme la plupart des onze autres apôtres d'ailleurs ? On peut pousser cet argument de la Tradition jusqu'à l'aberration, comme le fait avec beaucoup d'esprit un auteur américain, et dire que le Christ n'est jamais entré dans une église chrétienne - il n'y en avait pas; il n'a jamais lu le Nouveau Testament - il n'était pas écrit; et il n'a rien écrit lui-même, à part quelques signes dans la poussière pendant qu'on l'interrogeait sur le châtiment d'une femme adultère. Il est très regrettable que le pape n'ait pas adopté cette norme-là de la tradition avant d'écrire son jugement définitif sur le sacerdoce féminin, conclut le commentateur !

Plus sérieusement, les féministes ont ressenti une fois de plus la peur et la haine profondes de la féminité et de la sexualité qui sévit au Vatican, ou du moins dans l'imaginaire des hommes âgés et célibataires qui vivent entre ses murs.

Donner aux seuls hommes la capacité de «représenter» Dieu, alors que Dieu créa l'humain «homme et femme à son image», c'est dénier aux femmes ce caractère de créatures à l'image de Dieu, et c'est bien la pire discrimination que l'on puisse infliger aux croyantes.

Quant au verrouillage définitif de la question, cette décision ne tardera pas à se retourner contre celui qui l'a prise. C'est tout l'avenir de la liberté de la recherche théologique, exégétique qui est en jeu. L'obstacle que le pape a voulu dresser contre le changement d'une tradition se transforme en une nouvelle chance pour ce changement, et nombreux sont ceux et celles qui se remettent au travail sur la question. Le cardinal Danneels lui-même a donné le ton, en précisant quelque peu les termes - mesurés - d'une Déclaration de la Conférence épiscopale de Belgique : *«Toute cette crise sera salutaire si elle a pour effet d'inciter les fidèles à approfondir les problèmes sous-jacents et à donner à la femme sa juste place».* Citation digne de figurer dans une anthologie de la langue de bois cléricale, les «problèmes sous-jacents» et «la juste place de LA femme» restant toujours à définir.

**La Conférence du Caire et la position du Saint-Siège.** «Saint-Siège» est l'appelation officielle de l'Etat du Vatican dans les instances internationales, telles que l'ONU et ses agences, et la CSCE, où il jouit d'un statut, «observateur permanent» ou

«Etat participant» suivant les cas. C'est toute l'ambiguïté d'un «pouvoir spirituel» qui est aussi «pouvoir temporel».

Pour préparer la Conférence 1994 sur Population et Développement, le pape et ses délégués ont entrepris une véritable croisade contre le texte qui allait être soumis à la conférence. Croisade s'appuyant sur *«le leitmotiv de ce pontificat : la lutte monomaniaque contre l'avortement et la contraception, au nom du concept intangible de la loi naturelle voulue par Dieu et calquée sur la pensée scolastique du XIII^e siècle issue de Thomas d'Aquin»* : le journal *Libération* dénonce ainsi ce qu'il appelle *«la cabale des dévots»*.

Mais les dévots, ou plutôt les catholiques de «l'opposition loyale», n'ont pas voulu se laisser enfermer dans cette prise de position du St.Siège, et ont marqué haut et fort leur désaccord. Une fois de plus, les femmes se trouvaient traitées avec une désinvolture incroyable dans les thèses vaticanes, puisqu'on leur refusait le droit et la responsabilité de décider elles-mêmes de leurs maternités, en s'opposant à leur accès aux contraceptifs et au recours au planning familial. On ne reviendra pas ici sur la stupeur et l'agacement qu'a provoqués l'intransigeance du St.Siège durant tout le déroulement de la Conférence, pour aboutir finalement à des compromis boiteux.

Je voudrais plutôt faire part d'une action, originaire des Etats-Unis mais qui a rayonné dans trente-deux pays des six continents et qui, une fois de plus, a mis en mouvement les réseaux féminins. Il s'agissait de récolter des signatures au bas d'une «Lettre ouverte à Jean-Paul II», qui a été publiée dans le *New York Times* du 6 septembre 1994, au moment de l'ouverture de la Conférence du Caire. Près de 4.000 signatures figuraient (19 de Belgique). Bien argumentée, la lettre rappelait au pape que *«le respect de la dignité humaine exige que soient reconnues la grandeur et la beauté de la sexualité, dans une relation d'engagement mutuel, que l'acte sexuel aboutisse ou non à la procréation. Des couples ont découvert que différentes formes de contraception pouvaient accroître le mutuel amour exprimé dans leur relation sexuelle; l'opposition du Vatican à ces formes de contraception dévalorise cet amour* (...) *La politique du Vatican contre la contraception - qui n'a aucun fondement évangélique - favorise les grossesses non désirées, accroît le nombre des avortements, augmente la misère des femmes et des enfants dans le monde entier, et entrave les actions de prévention contra le SIDA* (...) *Vos*

*déclarations mettent toujours l'accent sur le rôle des femmes en tant que mères, minimisant ainsi le rôle des hommes, pourtant égal, dans l'éducation et le soin matériel et spirituel des enfants. Ce qui contribue également à dévaluer le rôle des femmes dans la société, si elles sont confinées au seul foyer* (...) *Les besoins criants du monde d'aujourd'hui obligent l'Eglise à cesser d'être un signe de contradiction et à devenir au contraire un modèle, mettant en œuvre la parité entre les hommes et les femmes, et respectant la maturité morale des femmes»*. Et la lettre se terminait par une affirmation très claire : *«Parce que l'opposition du Vatican à la contraception cause un réel dommage humain, parce qu'une telle opposition aggrave sévèrement la crise globale de la population et des ressources, et parce qu'une majorité de catholiques loyaux - au terme d'une longue réflexion - ont rejeté cette position, nous vous disons tout simplement : sur la question de la contraception, vous avez tort»*.

On s'étonnera peut-être de cette longue citation, mais il faut bien dire que des textes aussi directs que celui-ci n'abondent pas dans l'histoire des relations conflictuelles entre base et sommet de ce qui est encore une pyramide ecclésiale.

Et pour conclure, je m'interroge : où puiser ses raisons d'espérer un changement ? *«Voici que je fais toutes choses nouvelles»* me dit l'Apocalypse. *«Voici la demeure de Dieu avec les humains : ils seront ses peuples, et lui sera le Dieu qui est avec eux.»* Il n'est pas interdit de rêver, ni même de croire à cette vision *«du fleuve d'eau vive, brillant comme du cristal»* qui apaise toute soif, et à *«l'arbre de la vie»* entre les deux bras du fleuve *«dont le feuillage sert à la guérison des nations»*.

Si mes références diffèrent de celles de la plupart des lecteurs et lectrices des *CM*, nous nous retrouvons pourtant dans les mêmes solidarités. Et c'est aussi une raison d'espérer.

# comment jean-paul II ne réhabilita pas galilée

pierre gillis

L'Eglise catholique a toujours fait preuve d'un extraordinaire sens de sa propre continuité. C'est sans doute pour cette raison qu'elle est la seule institution dont on puisse imaginer, sans aucune arrière-pensée railleuse, qu'elle réexamine un procès vieux de trois siècles et demi, celui de Galilée. Aux yeux du profane, il est clair que l'Histoire a tranché, en faveur du savant florentin, et tout le reste n'est que ratiocination, y compris la discussion, qui reste ouverte, sur la nature exacte de la révolution galiléenne, aussi ouverte que celle qui mobilise les épistémologues dans la toujours rebondissante controverse qui les oppose quant à la définition de la science, ou des sciences.

Mais le symbole Galilée a gardé une telle fraîcheur qu'on peut comprendre le sens d'une rediscussion[1] - et pas, bien sûr, d'une réouverture du procès - à la lumière des enjeux, bien actuels ceux-là, de la position que l'Eglise adopte en réponse aux secousses sociales induites par les conquêtes scientifi-

1. Un grand et chaleureux merci à Pierre Marage, qui, faute d'avoir écrit ce texte, ce qui nous prive du plaisir de le lire, a néanmoins considérablement amélioré la version que vous lisez en me faisant part de ses remarques, amicales et pertinentes, sur une première version.

ques contemporaines, le champ biomédical étant le plus exposé. On découvre alors derrière ce réexamen la volonté de redessiner des frontières, en troquant une partie de l'immense territoire intellectuel jadis occupé par la religion contre la paix idéologique, de manière à permettre à l'Eglise de stabiliser son contrôle et sa domination sur ce qu'elle revendique comme son domaine réservé, là où la foi guide l'éthique et la morale : *«la foi et la science appartiennent à deux ordres différents de connaissance qui ne peuvent se superposer l'un à l'autre»*, a déclaré Jean-Paul II en 1981 à un groupe de Prix Nobel. On verra que cette constatation est loin d'épuiser le sujet; notre thèse est que, face aux menaces que le développement des sciences fait peser sur son empire, l'Eglise opte pour une stratégie de *containment*, celle du *roll back* [2] ayant, à l'évidence, échoué.

Les exhortations à réhabiliter Galilée ne datent pas d'hier; sans remonter à celles de Diderot et d'Alembert à Benoît XIV, on notera qu'en général, elles émanent de l'aile marchante de l'Eglise. Il n'y a donc rien d'étonnant à avoir vu le mouvement s'amplifier à l'occasion de Vatican II, notamment suite aux interventions de prélats belges, Mgrs Charue et Suenens, et culminer en 1964 avec la demande inambiguë de réhabilitation par Mgr Elchinger, évêque-coadjuteur de Strasbourg.

L'histoire nous apprend ici qu'en matière de lenteur majestueuse, les cardinaux pourraient même l'emporter sur un aréopage de sénateurs : l'expression train de cardinal devrait évincer le fameux train de sénateur. A croire que les rythmes du temporel n'entretiennent qu'un rapport lâche avec les préoccupations spirituelles, dont l'horizon est l'éternité; à moins que l'on ne se dise, dans une perspective qui redeviendrait finie, que quinze ans ne représentent qu'un délai court face au tiers de millénaire écoulé depuis la mort de Galilée. En tout état de cause, le passage à l'acte prit place dans un contexte déjà considérablement modifié : c'est en 1979 que Jean-Paul II prit la décision, à l'occasion du centenaire d'Albert Einstein, de mettre sur pied une commission pluridisciplinaire à quatre étages (exégétique, culturel, scientifique et épistémologique, historique), chargée de *«mener une réflexion sereine et objec-*

2. Pour rappel, le *roll back* («repousser») et le *containment* («contenir») sont les deux stratégies successivement mises en œuvre par les Américains face à l'URSS à l'époque de la guerre froide.

*tive»*, selon les termes de Mgr Poupard, cheville ouvrière de l'entreprise, par opposition à une réhabilitation ou à une réouverture du procès; la commission entama ses travaux en 1982, qui se sont conclus dix ans plus tard.
Le 31 octobre 1992, le pape recevait les participants à la session plénière de l'Académie pontificale des sciences, et profitait de l'occasion pour entendre et commenter le rapport de la commission instituée pour approfondir «le cas Galilée». La presse a réagi à l'événement, en reprenant sans trop se poser de questions l'affirmation qui avait fait le titre de l'intervention de Jean-Paul II : *«La grandeur de Galilée est connue de tous»*, et en concluant donc que l'Eglise avait réhabilité Galilée, vraisemblablement tant il était inimaginable qu'il n'en aille pas ainsi. Seuls quelques esprits chagrins ont, il y a deux ans, fait remarquer qu'au-delà du titre, le sens du jugement papal n'était pas celui que la majorité des commentateurs lui attribuait, et qu'une analyse sérieuse des propos pontificaux montrait, au contraire, un refus de reconnaître les erreurs de l'Eglise.

Bien sûr, le problème n'est plus, en cette fin du XX$^{e}$ siècle, de comparer les mérites respectifs des cosmologies ptolémaïque ou copernicienne : ce qui fut le prétexte à une intense lutte politique n'est plus aujourd'hui qu'un sujet d'étude pour historiens des sciences. Mais les propos de Jean-Paul II montrent, par l'absurde, que la dispute autour de Galilée continue à désigner un enjeu philosophico-politique d'importance, puisque les deux piliers qui fondent le refus de réhabiliter sont, d'une part, un silence pesant quant à l'usage du bûcher comme argument dans le débat du XVII$^{e}$ siècle, et d'autre part, la redécouverte émerveillée du bien-fondé des positions défendues par les adversaires de Galilée, ceux qui exigeaient de lui qu'il présente le système de Copernic comme une hypothèse, idée profondément contraire aux convictions philosophiques réalistes de Galilée. Les deux éléments méritent en effet qu'on s'y arrête.

On notera d'abord la distance qui sépare l'invitation de Mgr Elchinger en 1964 (*«Une humble et juste réhabilitation de Galilée sera un geste éloquent. Une telle décision, si elle était prise par l'Autorité Suprême, servirait le crédit de l'Eglise et de la culture humaine»*), du souhait exprimé par Jean-Paul II en 1982 (*«Que des théologiens, des savants et des historiens, animés par un esprit de sincère collaboration, approfondissent*

*l'examen du cas Galilée et, dans une reconnaissance loyale des torts* ***de quelque côté qu'ils viennent*** [c'est moi qui souligne, P.G.], *fassent disparaître la défiance que cette affaire oppose encore, dans beaucoup d'esprits, à une concorde fructueuse entre science et foi*»).

## un jugement à torts partagés

On aurait pu, naïvement peut-être, croire rhétorique la remarque introductive du pape sur le côté d'où viennent les torts. On aurait eu tort; sa conclusion renvoie les adversaires dos à dos, les uns et l'autre n'ayant pas compris la nécessité de distinguer «*l'approche scientifique des phénomènes naturels de la réflexion sur la nature, d'ordre philosophique, qu'elle appelle généralement*».

Aux yeux du pape, le seul protagoniste de cette histoire édifiante à s'en sortir sans dommage est le cardinal Bellarmin. Jésuite, brillant, sa carrière l'a mené à la tête du Saint-Office (l'Inquisition); cette situation lui donnait un pouvoir qui n'avait probablement pas grand chose à envier à celui des papes avec qui il collaborait et qu'il conseillait. Il fut canonisé en 1930; on peut espérer que cette récompense lui fut accordée pour ses mérites intellectuels plutôt que pour avoir été le responsable, en 1600, de la combustion de Giordano Bruno, philosophe copernicien et hérétique. Bellarmin avait (heureusement) quitté ce bas monde au moment où l'Inquisition intenta son procès à Galilée, en 1633. Cultivé, passionné d'art et féru d'astronomie, il éprouva une grande admiration pour les possibilités de la lunette astronomique de Galilée, ce qui ne l'empêcha toutefois pas de combattre le copernicianisme. C'est lui qui, dix-sept ans avant le procès, questionné par Galilée (prudent !) qui voulait savoir où il mettait les pieds en développant ses recherches en astronomie, lui a conseillé de ne se référer à la cosmologie de Copernic qu'en tant qu'hypothèse de travail [3]. Lui en fit-il l'injonction formelle ? L'Inquisition

3. La référence au caractère hypothétique des théories développées était vraiment au cœur du débat. Un autre élément en atteste : l'édition du *De Revolutionibus*, l'œuvre principale de Copernic, comprenait, à l'insu de l'auteur, une préface (due à la plume d'Osiander) qui prétendait que Copernic parlait selon les apparences, et pas selon la réalité. La préface adressée au pape Paul III,

produisit au procès de Galilée un procès-verbal de réunion qui l'affirmait, mais ce document est contesté et taxé de faux, notamment parce qu'il ne porte pas la signature de Galilée - il aurait été rédigé après coup, en prévision d'un éventuel procès. Galilée, semble-t-il, croyait, seize ans plus tard, que les temps étaient mûrs pour réactiver le débat en toute impunité, et a fait fi des conseils de prudence en publiant son *«Dialogue sur les deux grands systèmes du monde»*, en 1632. Ce *Dialogue*, dont on peut s'étonner que la première publication en français ne soit vieille que de deux ans, est resté, contrairement à bien des textes fondateurs en science, remarquablement lisible, cherchant à convaincre le lecteur, polémique par moments... Il met en scène un trio débattant, entraîné par Salviati, copernicien résolu, qui s'oppose à l'aristotélicien Simplicio, leur controverse étant arbitrée par Sagredo, sceptique de bon aloi, dont la résistance est surtout destinée à permettre à Salviati de préciser sa pensée, de sorte que celle-ci l'emporte tout au long du livre ... sauf à la fin, qui voit Galilée accorder le dernier mot à Simplicio pour satisfaire ses censeurs. Le seul choix du nom de Simplicio en dit long sur les convictions de Galilée.

Il est indiscutable que le *Dialogue* est un plaidoyer - et combien vigoureux - en faveur du système de Copernic (voir l'encadré ci-après pour situer historiquement la dispute). Mais même si l'on accepte l'idée que l'Inquisition avait effectivement interdit à Galilée de défendre les idées de Copernic, plus personne, pas même Jean-Paul II, n'oserait lui faire reproche de son insoumission trois cent cinquante ans plus tard. De fait, le reproche que Jean-Paul II adresse à Galilée est infiniment plus subtil qu'une vulgaire désobéissance : Bellarmin avait raison de suggérer à Galilée de présenter le système de Copernic comme une hypothèse, *«tant qu'il n'était pas confirmé par des preuves irréfutables*, précise Jean-Paul II. *C'était pourtant là une exigence de la méthode expérimentale dont il* [Galilée] *fut le génial initiateur»*. Galilée doublé sur sa gauche, et critiqué au nom de la science : Karol Wojtyla ne recule décidément devant rien...

---

*(suite de la note 3)* réellement de Copernic, dit exactement le contraire. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'œuvre de Copernic fut mise à l'index en 1616, au moment même où Galilée discutait avec Bellarmin, et expurgée avant d'être à nouveau autorisée à la lecture des catholiques en 1620.

La polémique autour de Galilée ne se comprend bien que si l'on a à l'esprit les grandes lignes de l'histoire des conceptions de l'univers. Nous nous permettrons dès lors de les rappeler.

Les observations astronomiques remontent probablement aussi loin que l'humanité elle-même. En général, le déplacement des étoiles, au cours de la nuit et au cours des saisons, est tel que leurs distances relatives ne varient pas, le mouvement d'ensemble étant naturellement attribué à une voûte céleste; les constellations conservent leur configuration depuis des siècles. Aujourd'hui, «on sait» que les distances de la Terre aux étoiles sont tellement grandes que les trajets effectués à l'intérieur du système solaire, qui ne peuvent leur être comparés, ne changent rien aux directions relatives dans lesquelles on observe les étoiles.

Pourquoi en général seulement ? Parce que quelques «astres errants» - c'est l'étymologie du mot planète - échappent à cette stabilité d'ensemble, et, bien qu'ils participent au mouvement de la voûte céleste (explicable par la rotation diurne de la Terre sur elle-même), décrivent au fil des années des mouvements compliqués. A l'œil nu , on peut observer, outre la Lune et le Soleil, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne. Ces planètes, êtres mystérieux, ont particulièrement attiré l'attention des astronomes, qui ont petit à petit mis au point une représentation fiable de leurs mouvements. Cette représentation, géocentrique, revient à supposer que chaque planète parcourt un cercle dont le centre est lui-même en mouvement circulaire autour de la Terre - c'est ce qu'on appelle une épicycle. C'est le grec Hipparque qui a le premier imaginé ce mouvement, au II$^e$ siècle avant Jésus-Christ; divers ajouts le compliquèrent de manière à rendre compte le plus fidèlement possible des observations astronomiques, Ptolémée, au II$^e$ siècle après Jésus-Christ, en donnant l'exposé le plus complet, appelé l'Almageste. Le niveau de précision des prédictions (concernant les positions des planètes) basées sur la théorie de Ptolémée était remarquable.

*(suite page 244)*

## urbain VIII, *referee* scientifique ?

Ce contre-pied assure à son auteur l'avantage de la surprise dans la discussion, mais il est loin de clore le débat. Il appelle des questions de deux ordres bien distincts.

Le premier concerne la simple pertinence de l'argument, et Egidio Festa, qui a livré dans *La Recherche* un commentaire pénétrant du discours papal, conteste fortement cette pertinence. Son point de vue est le suivant : Galilée développe plusieurs arguments en faveur de la rotation de la Terre; parmi ceux-ci, il en est un qui, bien que faux, on s'en est rendu compte plus tard, a fait forte impression. C'est celui qui concerne l'explication des marées par le double mouvement de rotation de la Terre, sur elle-même et autour du Soleil, sans faire appel à l'influence de la Lune. Galilée lui-même le considérait comme irréfutable, au point que le titre initial de son essai était *Du flux et du reflux*. Urbain VIII exigea le changement du titre, non pas parce qu'il croyait l'argument faux, mais bien au contraire, **parce qu'il le trouvait convaincant**. Le problème réel était donc inverse de celui que désigne Jean-Paul II : ce n'est pas le manque de preuve irréfutable que l'Inquisition a reproché à Galilée, mais bien la mise en avant de ce qui apparaissait à l'époque comme une telle preuve - et dénoncer le caractère erroné de cette preuve est un anachronisme flagrant. Pour les théologiens de l'époque, y compris Bellarmin [4], aucune découverte scientifique ne devait contredire le contenu des Ecritures. Festa rappelle d'ailleurs qu'Urbain VIII s'était replié sur une position inexpugnable : Dieu, dans sa toute-puissance, peut faire en sorte que les phénomènes observés indiquent que la Terre est en mouvement, alors qu'elle est immobile et que le Soleil tourne, comme l'affirment les Ecritures. C'est d'ailleurs l'argument que Galilée place dans la bouche de Simplicio, en guise de conclusion au *Dialogue*; Urbain VIII s'est ainsi découvert sous Simplicio, ce

4. Egidio Festa cite une phrase de Bellarmin que Jean-Paul II passe sous silence, et qui est décisive à cet égard : «*Celui qui écrivit :* le Soleil se lève et se couche revenant à son lieu propre *fut Salomon, qui non seulement parla sous l'inspiration de Dieu, mais qui fut aussi un homme exceptionnellement sage et savant* [...]; *toute cette science, il l'avait reçue de Dieu et il n'est pas vraisemblable qu'il ait pu affirmer une chose contraire à la vérité démontrée, ou que l'on pourrait démontrer*».

On notera qu'au IIe siècle avant Jésus-Christ, un autre philosophe grec, Aristarque de Samos, avait fait remarquer qu'on pouvait très simplement expliquer les apparences si l'on adoptait une représentation héliocentrique, la Terre tournant sur elle-même en un jour et autour du Soleil en un an, la Lune tournant autour de la Terre, et toutes les autres planètes autour du Soleil. Mais cette représentation avait été jugée indéfendable d'un point de vue «réaliste», sur base d'arguments liés à la physique aristotélicienne dominante à l'époque : comment aurions-nous pu ne pas sentir que le sol sur lequel nous vivons n'est pas immobile ? Comment les objets situés à la surface de la Terre auraient-ils pu éviter d'être envoyés dans l'espace sous l'effet du mouvement de rotation de la Terre ?

Ces questions sont au centre de la polémique à propos de Galilée. Copernic redécouvrira les idées d'Aristarque, et il publiera en 1543 son *De Revolutionibus* où elles sont exposées. Il est clair que Copernic ne croyait pas aux objections aristotéliciennes (voir l'autre encadré où nous reproduisons la lettre de Galilée à Dini). Mais c'est surtout Galilée qui s'échinera à les réfuter, développant pour ce faire une science nouvelle, celle des mouvements des objets, de la chute des corps, etc. Il ne faut donc pas s'y tromper, Galilée est un physicien, pas un astronome - même s'il a passé beaucoup de temps derrière sa lunette, découvrant par exemple les satellites de Jupiter, ce qui lui a permis d'anéantir la notion de voûte céleste (pensée comme un gigantesque dais tendu au-dessus de la Terre). Le *Dialogue* est écrit pour réfuter les arguments physiques censés invalider le système de Copernic, bien plus que pour en démontrer la véracité astronomique; l'explication erronée des marées doit être située dans ce contexte, Galilée y trouvant un argument positif en faveur de sa thèse. Galilée n'est pas le fondateur d'un nouveau système astronomique; mais il est le génial initiateur d'une nouvelle vision du monde et des lois de la nature. **Exiger de Galilée qu'il accepte l'idée que le système de Copernic ne décrit que les apparences, c'est donc nier le sens même de toute son entreprise.**

*(suite page 246)*

qui ne lui fit aucun plaisir et contribua à aggraver les problèmes de Galilée. Il n'existe évidemment aucune réponse scientifique à un tel argument, après lequel il ne reste qu'à tirer l'échelle... L'évocation, par la commission pontificale, du caractère erroné de la preuve du mouvement de la Terre par les marées et la reprise de cet argument par Jean-Paul II relève donc de la mauvaise foi, en toute simplicité, et la condamnation symétrique de la prétention des théologiens d'alors à imposer une lecture littérale de l'Ecriture Sainte comme clé de la description du monde n'y change rien.

On pourrait objecter à notre prise de position, carrée ou rugueuse selon le point de vue, que le texte introductif aux travaux de la commission est beaucoup plus divers, beaucoup plus nuancé que ce que nous en disons. Il comporte en effet de remarquables contributions à l'Histoire des sciences, qui nous éclairent sur les débats de l'époque. Ainsi, Bernard Vinaty analyse finement les rapports de Galilée à Copernic, William Wallace montre la dette de Galilée à l'égard des Jésuites du collège romain, apôtres d'un traitement mathématique des lois de la nature, et François Russo situe avec précision et érudition la position de Galilée dans la culture théologique de son temps. Aucune de ces contributions ne fait l'apologie des censeurs de l'Inquisition. Mais dans la préface, le cardinal Garrone, coordinateur des travaux de la commission, conseille au lecteur *«qu'il lise d'abord les pages dues au Professeur Georges Béné qui figurent immédiatement avant la Conclusion. Elles donnent une parfaite idée à la fois de l'esprit dans lequel l'ouvrage a été conçu et du climat dans lequel la question de Galilée est aujourd'hui traitée et doit l'être, au-delà de toute vue partisane»*. C'est effectivement sur la contribution de Georges Béné, par ailleurs subtil initiateur des expériences de résonance magnétique nucléaire en champ terrestre, que s'appuie la conclusion du pape. Béné écrit, sans s'embarrasser de fioritures, que *«le* Dialogue sur les deux principaux systèmes du monde *prétend prouver le mouvement de la Terre par les marées. Cet argument était connu comme faux par les scientifiques de l'époque pour qui l'action lunaire était la vraie cause des marées. Dans cette affaire, le retrait du livre - émanant d'une autorité responsable de la science profane aussi bien que de la doctrine catholique - s'inscrit dans le même contexte que le refus d'un travail reconnu inexact par le comité de lecture d'un journal scientifique sérieux d'aujourd'hui»*.

La suite des progrès en astronomie fut toutefois d'une extrême importance pour l'avenir de la physique : Kepler, contemporain de Galilée et astronome d'exception, bien qu'encore vaguement astrologue, éplucha scrupuleusement les données qu'il avait héritées de son maître Tycho-Brahe, portant sur vingt ans d'observation minutieuse du mouvement des planètes. Il en déduisit ses fameuses trois lois (orbites elliptiques plutôt que circulaires, variation de la vitesse de chaque planète en fonction de sa distance au soleil, et durée de la période de révolution en fonction du grand axe de l'ellipse), dont Newton montra, un demi-siècle plus tard, qu'elles étaient toutes trois la conséquence de l'existence d'une force universelle, la gravitation, dont il a par ailleurs étendu le domaine d'application à tous les objets et pas seulement aux planètes, en particulier à une pomme que l'attraction de la Terre arracherait à sa branche.

Galilée a donc jeté les bases de la mécanique rationnelle, en tout cas de la cinématique (mettant en place les concepts indispensables à la description des mouvements), à partir de son souci de réfuter les objections adressées à Copernic. Newton a fondé la dynamique, en introduisant le concept de force, et en établissant comment ces forces modifient la nature du mouvement, inventant au passage le calcul intégral et différentiel pour les besoins de la cause, tout cela pour donner une explication générale aux trois lois de Kepler. En ce sens, c'est surtout l'importance des trouvailles de Newton qui confère la leur aux ellipses de Kepler, et qui explique le questionnement des historiens des sciences, intrigués par l'apparent mépris de Galilée pour ce qui allait se révéler comme une découverte de premier plan.

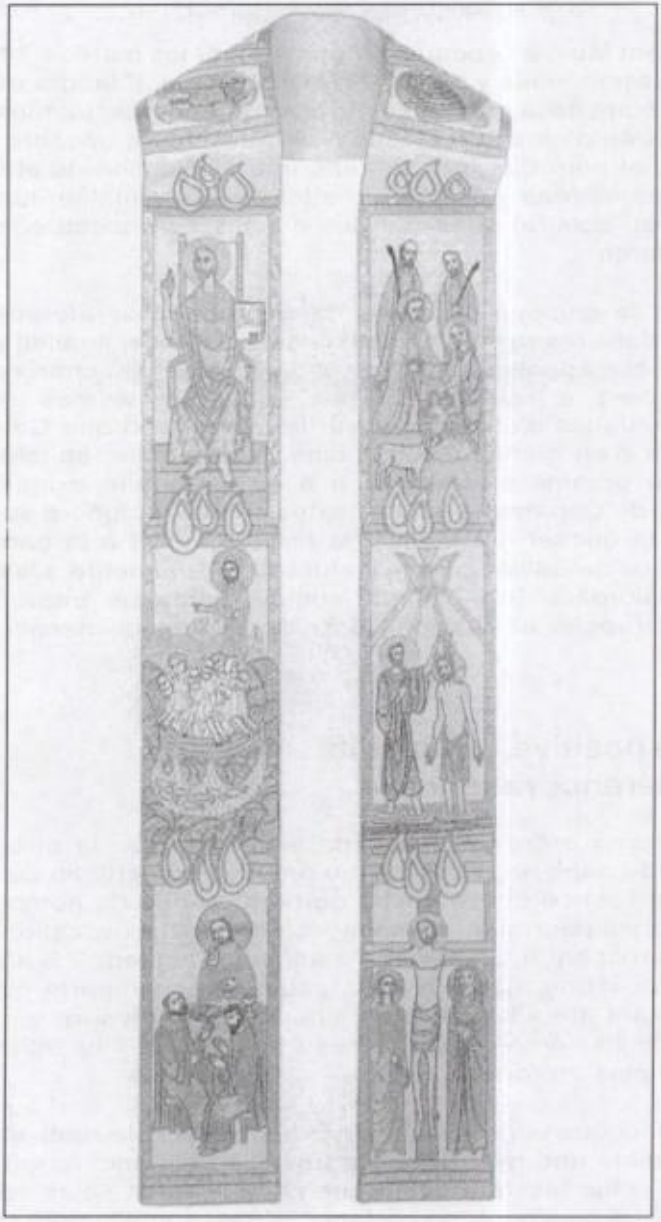
Clairement faux, à l'époque, l'argument par les marées ? Non, en discussion, nous y avons déjà fait allusion. Il faudra attendre la théorie de la gravitation de Newton pour que la question soit éclairée d'un jour nouveau (voir aussi notre encadré historique), et pour que, par la suite, une explication du phénomène des marées - comme un effet de la gravitation lunaire (et un peu solaire) sur l'eau des océans - s'impose comme satisfaisante.

Quant à la comparaison avec le système des *referees* en vigueur dans les revues scientifiques modernes, il fallait oser la faire - elle appellera peut-être la sympathie des chercheurs qui estiment, à juste titre ou pas, avoir été victimes de ce système, flattés d'être placés sur le même pied que Galilée, mais elle n'en demeure pas moins inadmissible; anachronique, elle gomme toute allusion à la conformité exigée du système de Copernic avec les textes sacrés, et ignore superbement le bûcher qui aurait mis fin à la vie et à la carrière scientifique de Galilée s'il avait refusé de se soumettre. L'exemple de Giordano Bruno, brûlé comme hérétique trente ans avant le procès de Galilée, incite à prendre la menace au sérieux.

## preuve positive, réfutabilité ou cohérence rationnelle

Le deuxième ordre de questions soulevées par la prise de position du pape nous ramène au présent, en cette fin du XX$^{e}$ siècle : qu'est-ce qui se cache derrière ce que de nombreux scientifiques pourraient ressentir comme une provocation - le pape reprochant à Galilée son manque de rigueur ? S'agit-il, sans plus, d'une manœuvre de sauvetage, n'importe quelle bouée étant alors bonne à agripper dans la mesure où elle évite à l'Eglise de reconnaître ses torts, ou faut-il lui attribuer un sens plus profond ?

Nous penchons vers la seconde branche de l'alternative, qui nous semble une hypothèse de travail - Bellarmin aurait été satisfait - plus féconde que la première; c'est le souci ecclésial, évoqué plus haut, de partager le travail intellectuel et de tracer des frontières admises par tous qui nous pousse dans cette direction.



Une première surprise attend celui qui s'aventure avec nous sur les chemins de l'exploration des intentions papales cachées; elle a trait à l'érection de l'irréfutabilité de la preuve en critère de scientificité. Encore aujourd'hui, on peut discuter l'existence d'une preuve du mouvement de la Terre; on pourrait dire que l'expérience du pendule de Foucault en est une, à condition de lui donner sens par tout l'édifice de la mécanique rationnelle - la mise en cause de cet édifice réduisant à néant la valeur de la preuve envisagée. De toute façon, aucun des courants de l'épistémologie contemporaine ne met la barre aussi haut. Celui qui en est le moins éloigné est celui des positivistes logiques, dont Karl Popper fut le fer de lance. A ceci près qu'il en donne une version négative, renversée [5] : est scientifique une théorie qui est susceptible d'être réfutée, qui s'expose à la réfutation et qui avance donc des propositions suffisamment précises pour, le cas échéant, entrer en contradiction avec des observations. Il est clair que l'argument salvateur d'Urbain VIII présenté plus haut (la possibilité pour un Dieu facétieux d'induire en erreur les observateurs de la nature qu'Il a créée) rend vaine la réfutation de toute théorie qui l'intégrerait. Moins caricaturalement, la réfutabilité disqualifie la théorie marxiste de la baisse tendancielle du taux de profit, puisque cette théorie prévoit l'existence de contre-tendances capables de neutraliser l'effet principal à la baisse, de sorte que la non-observation de la baisse du taux de profit n'invaliderait pas la théorie elle-même. Celle-ci ne prend donc pas le risque de s'exposer à la réfutation, ce qui, d'après Popper, justifie qu'on lui refuse le label «scientifique». La psychanalyse est logée à la même enseigne.

Cependant, pour séduisant qu'il soit, le critère de réfutabilité ne fait pas l'unanimité. Il apparaît plus comme une norme, comme un idéal - auquel tiennent certes de nombreux scientifiques, et auquel ils s'efforcent de se conformer - que comme un dénominateur commun des théories reconnues comme

5. Dans l'intéressante contribution de François Russo au volume de la commission pontificale, on trouve une citation de Galilée qui va dans le même sens, celui de la nécessité d'une dialectique affirmation-réfutation (p. 164) : s'agissant «*des conclusions naturelles vraiment démontrées, il faut avant de les condamner apporter la preuve qu'elles n'ont pas été démontrées de façon nécessaire. Mais cette tâche appartient non à ceux qui les tiennent pour vraies, mais à ceux qui les estiment fausses*».

scientifiques, et encore moins comme un critère discriminant au cours du procès de production des théories scientifiques. C'est ce qu'a bien vu Lakatos, un autre philosophe des sciences pourtant élève de Popper; il a montré que de nombreuses nouveautés scientifiques avaient survécu à de pertinentes réfutations, et notamment en imaginant des hypothèses *ad hoc*, c'est-à-dire des hypothèses dont la seule raison d'être est la neutralisation des contradictions et le sauvetage de l'édifice théorique. Pour les réfutationnistes stricts, on ne peut pas procéder de la sorte; le problème, c'est qu'il faut bien constater qu'il arrive qu'on le fasse quand même, ce que les chercheurs n'ignorent pas...

Dans *L'invention des sciences modernes*, Isabelle Stengers rappelle que, parmi les exemples qui attestent les limites du principe de réfutabilité, le plus fameux est celui qui nous occupe, celui de la percée du système de Copernic : les insuffisances du système de Copernic auraient dû conduire à son rejet si son auteur s'était soumis de manière stricte à l'épreuve de la réfutation. Or, si ce critère avait conduit à rejeter ce qui apparaît aujourd'hui comme une des plus belles conquêtes scientifiques, c'est évidemment qu'il est inadapté. Le raisonnement s'applique d'autant plus fortement au critère positif indiqué par Jean-Paul II que ce dernier critère est encore plus fort que celui de la réfutabilité. En somme, la démonstration d'Isabelle Stengers invalide la thèse défendue par le pape avec l'appui de l'Histoire : la conjonction de deux faits, d'abord celui que Galilée avait raison sur le fond, ce dont plus personne ne doute, ensuite celui qu'on peut contester, comme l'a bien montré la commission pontificale, les preuves que Galilée tenait pour décisives, suffit pour conclure qu'il est abusif d'exiger des scientifiques qu'ils fournissent des «preuves irréfutables» de ce qu'ils avancent. Cqfd.

Isabelle Stengers se rallie sur ce point à la position défendue il y a déjà un quart de siècle par Paul Feyerabend, dans *Contre la méthode*. Cet essai est tout entier un cri de révolte contre les carcans méthodologiques dans lesquels les épistémologies modernes, animées pourtant des meilleures intentions, pourraient enfermer la création scientifique, sous l'effet de ce que l'auteur appréhende comme leur dogmatisme latent. On aurait cependant grand tort de croire la passion qui traverse les écrits de Feyerabend incompatible avec un examen sérieux et détaillé des épisodes de l'histoire des sciences qu'il passe sous sa loupe.

Il le fait pour Galilée, trouvant dans son histoire la confirmation qu'*«une nouvelle période dans l'histoire des sciences commence par un retour en arrière qui nous ramène... à un stade antérieur, où la théorie était plus vague et avait un contenu empirique moindre»*. Cette affirmation n'est pas gratuite : on sait en effet que la version initiale de l'œuvre de Copernic, publiée dans le *Commentariolus*, fut affinée dans le *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, de manière à pouvoir rivaliser en précision avec les prédictions de la théorie de Ptolémée; les orbites circulaires de la première étape furent enjolivées d'épicycles, dont on peut aujourd'hui, grâce à un regard rétrospectif enrichi des découvertes de Kepler, attribuer la nécessité à la différence entre trajectoires circulaires et trajectoires elliptiques. C'est d'ailleurs cette complication qui rendait les œuvres de Copernic difficilement compréhensibles pour le profane. Et c'est sans doute la même raison qui a convaincu Galilée de retourner à la cinématique du *Commentariolus*, celle des cercles, plutôt que de s'appuyer sur la cinématique nettement plus sophistiquée des épicycloïdes. Au prix, comme le souligne Feyerabend, de l'abandon d'une partie du contenu empirique de la théorie...

Il faut laisser aux nouvelles théories le temps de faire leurs preuves, en particulier pour leur permettre d'asseoir leurs résultats sur ceux des sciences auxiliaires «adjacentes», encore dans les limbes lorsque ces nouvelles théories éclosent - pour Galilée, entre autres, l'optique, indispensable pour faire la part des choses (distinguer physique et physiologie, par exemple) quant à ce qu'on voyait dans la lunette, ou la dynamique, nécessaire pour tenir correctement compte du mouvement de la Terre, etc. Feyerabend conclut en citant Franz Hammer écrivant à Kepler (*«Le* Nuncius *contient deux inconnues, l'une résolue par l'autre»* - l'une, c'est le système planétaire, et l'autre, le fonctionnement de la lunette, ce qui revient à dire que c'est la conviction copernicienne de Galilée qui lui a permis de donner un sens à ce qu'il voyait dans sa lunette, alors qu'en retour, les résultats de ses observations astronomiques ont conforté l'assise du système de Copernic).

Synthétiquement, *«au moment où l'astronomie précopernicienne était en difficulté (confrontée à des réfutations et à des invraisemblances),* écrit Feyerabend, *la théorie copernicienne se trouvait dans une situation plus difficile encore (confrontée à des réfutations et à des invraisemblances encore plus ra-*

*dicales); mais elle se trouva renforcée et l'emporta finalement parce qu'elle était en harmonie avec d'autres théories encore plus inadéquates, les réfutations étant déjouées par des hypothèses* ad hoc *et par d'habiles techniques de persuasion»*. Il faut sans doute faire la part de la polémique dans cette citation de Feyerabend - on pense en particulier à la qualification «plus difficile encore» qui se rapporte à la situation de la théorie copernicienne, ou à la mention d'«invraisemblances encore plus radicales», décidément excessives -, mais il faut accorder à Feyerabend qu'il tord le bâton dans le bon sens.

Paradoxalement, la relecture de l'histoire de Galilée par Pierre Duhem, grand physicien de la fin du XIX[e] siècle, catholique fervent et homme de droite convaincu, va dans le même sens. Son souci était, comme le montre Pierre Costabel dans le rapport introductif de la commission pontificale, de faire entendre que la censure ecclésiastique de Galilée n'était pas dépourvue de motifs et n'avait rien de la caricature qu'on propose volontiers. Duhem écarte l'idée que certaines expériences fournissent des preuves décisives à l'appui d'une théorie : *«Le physicien*, écrit Duhem, *ne peut jamais soumettre au contrôle de l'expérience une hypothèse isolée, mais seulement tout un ensemble d'hypothèses. Lorsque l'expérience est en désaccord avec ses prévisions, elle lui apprend que l'une au moins des hypothèses qui constituent cet ensemble est inacceptable et doit être modifiée, mais elle ne désigne pas celle qui doit être changée»*. Cette idée rejoint très précisément les développements de Lakatos.

Au moment où Duhem écrit, le positivisme d'Auguste Comte est triomphant dans le paysage intellectuel français, et on peut, à juste titre, reprocher à ce courant d'avoir, au prix d'une lecture de sa vie aussi édifiante que celle de la vie d'un saint par l'Eglise, voulu canoniser Galilée au nom du rationalisme positiviste; c'est à ce courant que s'oppose Duhem. Le paradoxe est que c'est aujourd'hui Béné, suivi par le pape, qui reprend à son compte l'idée que Galilée est condamnable, au moins au plan des idées, parce qu'il n'a pas fourni de preuve décisive : on peut lui opposer la position de Duhem !

## galilée prétend parler du monde

L'étude pourrait être étendue à d'autres objets théoriques plus modernes; qui pourrait, par exemple, affirmer que la relativité générale s'appuie sur des preuves irréfutables ? Et qui oserait soutenir qu'il est légitime d'exiger plus de Galilée que d'Einstein ? La réponse va de soi, mais l'argument pourrait être retourné : n'exigeons en effet pas plus de Galilée que d'Einstein, et présentons donc la relativité générale comme une hypothèse, conformément au souhait du cardinal Bellarmin. En fin de compte, c'est tout le problème du rapport des théories scientifiques à leur objet qui est ainsi posé. Ici aussi, l'anachronisme guette, l'essor de la physique mathématique nous ayant habitué à des formulations axiomatiques des théories. Avec Galilée, on est très loin d'une telle approche; c'est d'ailleurs ce que lui reproche Descartes, dans une lettre à Mersenne du 11 octobre 1638 : «*Mais il me semble qu'il manque beaucoup en ce qu'il fait continuellement des digressions et ne s'areste point à expliquer tout à fait une matière; ce qui montre qu'il ne les a point examinées par ordre,* [...], *sans avoir considéré* [...] *les premières causes* [...]*; et ainsi qu'il a basti sans fondement*»; il, c'est Galilée.

Ce désordre n'est pas pour rien dans le charme du texte de Galilée, le plaisir que procure sa lecture étant sans commune mesure avec celui qu'apporte *Le discours de la méthode.* Cette constatation apporte en elle-même une réponse à la prudence formelle de Bellarmin : grise est la théorie, et vert l'arbre de la vie, disait Gœthe. C'est bien de la vie et du monde que nous entretient Galilée, et il entend nous convaincre que sa conception du monde est la bonne, qu'elle est en accord avec la réalité de ce monde. C'est dans ce but qu'il multiplie les images, les métaphores, qu'il nous entraîne dans des expériences de pensée, qu'il affirme effectuées des expériences qui ne l'ont sans doute jamais été, dans une démarche qui frôle la mauvaise foi. La nature même du *Dialogue* ne laisse aucune place au doute : le monde est un; celui dont il étudie les lois n'est pas distinct de celui que Dieu a créé - au contraire, sa conviction religieuse est telle qu'il entend bien approcher les desseins de la Providence en étudiant les lois de la Nature, et pas en se plongeant dans les textes sacrés (pour Galilée, l'Evangile nous dit comment on va au ciel, et pas comment va le ciel). Il est réaliste, tout comme Copernic d'ailleurs, et ce point de vue philosophique est au centre de

ses motivations d'homme de science (voir la lettre que nous proposons en encadré page suivante), que l'affirmation du caractère hypothétique des théories heurtait profondément. En refusant de donner satisfaction à ses adversaires, ce n'est pas tant le niveau de confiance dont peut bénéficier la théorie que défend Galilée que le statut même de la théorie face au monde réel.

La phrase de Bellarmin citée en (4) est, pour sa part, tout aussi révélatrice. Lorsque le cardinal demande à Galilée d'évoquer le système de Copernic comme une hypothèse, il ne vise probablement pas non plus le niveau de confiance que l'on peut accorder à la théorie, mais bien le statut de cette théorie face aux Ecritures Saintes. Ce n'est pas tant le caractère plus ou moins convaincant des vérifications expérimentales ou des démonstrations rationnelles de Galilée qui est en cause, que la compatibilité du copernicianisme avec la Révélation - on ne renoncerait dès lors au statut hypothétique de la théorie que si et seulement si cette compatibilité est avérée. En ce sens, la proposition de Bellarmin est une proposition de compromis politique, et rien de plus.

Toute l'astuce de Jean-Paul II [6] consiste, *a posteriori*, à proposer une relecture de cette proposition de compromis à la lumière de l'épistémologie contemporaine, de manière à en modifier le sens : elle traduirait, dans une version modeste, un souci de rigueur scientifique, mais dans une version plus ambitieuse, on pourrait même y voir une anticipation des positions plus modernes insistant sur le caractère provisoire des modèles, sur leur éventuelle non-unicité, sur le caractère inépuisable de la matière, voire sur les débats auxquels l'émergence de la mécanique quantique a donné lieu, et qui dénient aux théories scientifiques le statut de reflet de la réalité, ou, plus exactement, qui dédoublent le phénomène de réflexion, du monde vers notre cerveau, et de celui-ci vers la théorie, seule la seconde étape étant indubitable. Décidément, le grand homme, c'est Bellarmin, et pas Galilée...

6. Qui ne s'accroche évidemment plus à une lecture littérale de l'Ecriture; à ce propos, le pape crédite même Galilée, croyant sincère, d'une perspicacité supérieure sur ce point à celle de ses adversaires théologiens, en approuvant le contenu d'une lettre qu'il a adressée à Benedetto Castelli : «*Si l'Ecriture ne peut errer*, écrit Galilée, *certains de ses interprètes et commentateurs le peuvent et de plusieurs façons*».

**Lettre de Galilée à Monsignore Piero Dini, 23 mars 1615**

Ceux qui persistent à affirmer que Copernic, comme astronome, a considéré seulement comme une hypothèse la mobilité de la Terre dans la mesure où elle permet de mieux sauver les apparences célestes et s'accorde mieux avec les calculs sur les mouvements des planètes, mais sans la juger vraie dans la réalité, montrent (et cela soit dit sans malveillance) qu'ils se sont trop fiés à ceux qui parlent davantage pour leur propre compte, qu'à partir d'une connaissance assidue de l'ouvrage de Copernic et des problèmes mis en cause; en suite de quoi leurs discours manquent forcément de justesse.
Et d'abord (pour se limiter aux indices généraux), que l'on examine la préface qu'il adressa au pape Paul III, à qui l'œuvre est dédiée; on y trouvera en premier lieu comment, pour satisfaire au rôle que l'on dit être celui de l'astronome, Copernic avait conçu et réalisé son travail en accord avec l'hypothèse philosophique ordinaire et conformément à Ptolémée - et cela de telle sorte que rien ne laissait à désirer. Mais dépouillant l'habit du pur astronome pour revêtir celui de contemplateur de la nature, il se mit ensuite à rechercher si cette supposition autrefois introduite par les astronomes, et qui concordait de façon satisfaisante avec les mouvements apparents des planètes prises une à une, pouvait aussi subsister réellement dans la nature des choses; s'apercevant alors qu'un tel agencement des parties du ciel ne pouvait avoir d'existence - car si chacune considérée pour elle-même était fort bien proportionnée, leur réunion aboutissait à former la plus monstrueuse des chimères - il commença, je l'ai dit, à se demander ce que pouvait réellement le système du monde : et il ne s'agissait plus, cette fois, d'aider l'astronome, dont les calculs d'ailleurs étaient accomplis, mais bien d'élucider un des grands problèmes de la philosophie naturelle, étant certain en outre que si l'on avait pu satisfaire aux simples apparences avec des hypothèses non vraies, on y parviendrait encore mieux à partir de la constitution authentique de l'Univers. Riche d'un grand nombre d'observations exactes sur les mouvements des étoiles, Copernic entreprit donc infatigablement la recherche de cette constitution; guidé par l'autorité d'auteurs anciens si nombreux et si illustres, il se mit alors à considérer la mobilité de la Terre et l'immobilité du Soleil (et sans cet exemple et cette autorité, ou bien cette opinion ne lui serait jamais venue à l'esprit, ou bien elle lui aurait semblé, comme ce fut le cas, dit-il, au premier abord, un immense paradoxe); enfin, au terme de longues observations, convaincu par des concordances de toute sorte et par les plus solides démonstrations, ce système lui parut si accordé à l'harmonie du monde, qu'il fut pleinement assuré de sa vérité. S'il l'introduisit, ce ne fut donc pas pour satisfaire aux besoins du pur astronome, mais bien pour obéir à la nécessité de la nature.

La réflexion sur la coupure science/philosophie reste, aujourd'hui, un thème majeur de la philosophie des sciences. Si, comme il en a la réputation, Galilée est bien le fondateur de la physique, l'élaboration de son œuvre est alors précisément l'acte qui sépare les deux champs, ou qui commence à les séparer. Comment, de bonne foi, lui faire le reproche de n'avoir pas tenu compte suffisamment clairement de cette coupure, en même temps qu'on admet qu'elle ne lui préexistait pas ? Galilée revendiquait fortement le titre de philosophe, au point qu'il demanda au grand-duc de Toscane Côme II, au moment où il quitta l'Université de Padoue pour passer au service de la Cour de Florence, de bien vouloir ajouter à son titre de mathématicien celui de philosophe, *«puisque je peux déclarer avoir consacré à l'étude de la philosophie un nombre d'années supérieur au nombre de mois consacrés à l'étude des mathématiques pures»*. On peut en dire autant, un siècle et demi plus tard, des Encyclopédistes. Il faut toutefois rappeler qu'à l'époque, la philosophie naturelle était l'appellation standard des sciences de la nature; l'évolution sémantique n'a fait que suivre celle des champs du savoir, ce qui donne une idée du temps qu'il a fallu pour que la coupure devienne effective et qu'elle s'impose comme allant de soi, ce qui est le cas aujourd'hui.

Bien des épistémologues ont tenté de fonder en droit la coupure science/philosophie, ou plutôt la coupure science/idéologie. Popper a bien cru y être arrivé, avec son critère de réfutabilité, mais, nous l'avons indiqué ci-dessus, son échec est inscrit dans l'histoire dont nous parlons. Après avoir fait le bilan des diverses tentatives (Popper, mais aussi Kuhn) en ce sens, Isabelle Stengers conclut, dans *L'invention des sciences modernes*, qu'il faut se contenter d'entériner l'existence de fait de la coupure, comme le résultat d'un événement essentiellement non prévisible, et non réductible à un ensemble de critères méthodologiques qui feraient système. Bien qu'Isabelle Stengers s'en défende, je suis persuadé que sa conception n'est pas très éloignée de celle, un peu oubliée par la mode aujourd'hui, à laquelle Bachelard se référait lorsqu'il parlait de coupure épistémologique (ou de rupture épistémologique, lorsqu'Althusser s'en est emparée). Le point commun, c'est l'idée qu'on ne peut constater qu'après coup que cette rupture est intervenue - il s'agit donc bien d'un établissement de fait plutôt que d'une fondation légitimée en droit, ou, si l'on préfère, comme pour les révolutions, la mise en forme «juridique»

(méthodologique) est postérieure à l'événement, le parallèle n'ayant évidemment rien d'innocent. La nuance, qui appelle probablement les réserves d'Isabelle Stengers, concerne la brutalité supposée de la coupure, sa durée, qui alla même jusqu'à se réduire à un point sur l'échelle du temps dans la version althussérienne : il y a tout ce qui se passe avant la rupture, et qui est idéologique, et ce qui vient après, et qui est scientifique, comme on peut le constater à partir du moment où le travail de la rupture a révélé le caractère idéologique du passé. Ici aussi, l'histoire de Galilée est instructive, et démontre la vanité des efforts destinés à dater la coupure, celle-ci prenant place sur toute une période historique.

## une longue rupture

Les rapports compliqués de Galilée avec Kepler illustrent cette idée. Ces rapports posent d'ailleurs aux physiciens modernes des questions bien plus dérangeantes que le caractère erroné de l'explication des marées par le seul mouvement de la Terre, finalement anecdotique. Comment, en effet, expliquer que Galilée, premier physicien des temps modernes, soit passé à côté d'une découverte majeure de son temps, celle de la forme elliptique (plutôt que circulaire) des trajectoires des planètes, dont Kepler avait pourtant tenu à lui faire part (voir à nouveau notre encadré historique) ? Les historiens des sciences sont nombreux à s'être penchés sur cette énigme. Leurs travaux montrent que la réponse est à chercher dans un faisceau d'explications, plutôt que dans une cause unique. L'une d'entre elles se dissimule probablement derrière l'acceptation d'un abandon partiel du contenu empirique des théories, comme l'avance Feyerabend, les ellipses de Kepler n'intéressant pas plus Galilée que les épicycles de Copernic.

Tous les historiens ne se satisfont cependant pas de cette première explication. Dans un langage moderne, on dira que Galilée a vraiment introduit les concepts de la cinématique, ceux qui permettent de décrire les mouvements. Par contre, il était assez rétif à ce qu'on appellera plus tard la dynamique, fondée par Newton, dans la mesure où l'idée même de force à distance lui paraissait bizarre, enrobée qu'elle était dans un jargon mystico-magique qu'il a précisément largement contribué à abandonner. C'est ainsi qu'il a surestimé le pouvoir d'explication du principe d'inertie qu'il a avancé; dans sa vision

du monde, le mouvement des corps célestes devait être essentiellement inertiel, à l'exception des collisions accidentelles entre ces corps, responsables des conditions initiales du mouvement [7]. Ses expériences lui avaient permis de comprendre qu'une bille livrée à elle-même sur un plan horizontal poursuit ce mouvement sans changement si rien d'autre ne vient l'influencer. La signification de ce principe est claire tant qu'on le comprend localement, à l'échelle du laboratoire dans lequel l'expérience est effectuée. Mais qu'est-ce qu'un plan horizontal à l'échelle du système solaire ? Si on le définit comme une surface d'altitude donnée, c'est alors à une surface sphérique (concentrique à la Terre) qu'on fait référence; d'où ce que certains ont appelé un principe d'inertie circulaire, attribué à Galilée, conférant au mouvement circulaire la propriété de se prolonger pareil à lui-même en l'absence d'influence extérieure, propriété que Newton assigne exclusivement aux mouvements rectilignes et uniformes. Il n'est donc pas tellement surprenant que Galilée ait refusé d'abandonner l'idée que les planètes sont animées d'un mouvement circulaire, dans son esprit le seul dont la poursuite n'exigeait pas l'intervention de force extérieure dont il imaginait par ailleurs difficilement la nature. De ce point de vue, Kepler avait moins de préjugés; Vigano écrit (toujours dans le rapport à la commission pontificale), à propos de l'étude systématique qui lui permit d'établir ses trois fameuses lois, qu'*«il est cependant typique de son temps que Kepler mêlât à ce travail scientifique sérieux, fondé sur des mesures précises et des calculs mathématiques rigoureux, des considérations étranges sur les rapports entre les distances des planètes par rapport au Soleil et les dimensions d'imaginaires polyèdres réguliers, inscrits les uns dans les autres, ou encore, des rapports harmoniques musicaux, où joue l'influence du symbolisme prôné par les écoles pythagoricienne et néo-platonicienne»*. On comprend dès lors pourquoi Galilée écrivit dans le *Dialogue* : *«Kepler me surprend plus que les autres* [grands hommes qui ont philosophé sur les marées], *et je m'étonne que lui, esprit libre et perspicace, qui avait en main les mouvements attribués à la Terre (par Copernic) ait ensuite prêté l'oreille et donné son*

7. L'explication des marées par Galilée prend place dans ce cadre. Elle n'est d'ailleurs pas aussi absurde que ce que laisse entendre Béné, par exemple; l'effet inertiel invoqué par Galilée existe bien, mais il est d'amplitude beaucoup trop faible (quelques dizaines de centimètres) pour expliquer l'ampleur des marées.

*assentiment aux suprématies de la Lune sur l'eau et à des propriétés occultes, ainsi qu'à d'autres enfantillages».*

Globalement, l'avancée conceptuelle de Galilée est sans commune mesure avec celle de Kepler (en faveur de Galilée, s'entend !) - un regard rétrospectif sur l'histoire des sciences le montre clairement. Mais cela n'empêche que les avancées décisives de Galilée en cinématique ont pratiquement rempli le rôle d'obstacle épistémologique pour son acceptation du caractère elliptique des orbites planétaires, pour des raisons d'ordre philosophique (Galilée était résolument réfractaire à un certain occultisme de Kepler, ce qui plaide aujourd'hui en sa faveur) et scientifique (le refus d'abandonner son principe d'inertie circulaire). Pour en revenir à nos moutons, à savoir la coupure épistémologique fondatrice de la physique, il faudrait donc la situer différemment selon qu'on parle de cinématique ou de dynamique, Galilée étant au-delà de la première et en-deçà de la seconde, alors que Kepler serait en-deçà de la première mais mieux situé par rapport à la seconde... On voit bien sur cet exemple que tout le processus répond mieux à une description plus graduelle.

Le célèbre article d'Erwin Panofsky de 1954 («Galilée critique d'art», récemment réédité) complète utilement ce qui précède en analysant la manière dont des considérations esthétiques ont pu influencer Galilée, et en montrant ainsi que la rupture n'est pas aussi radicale qu'il y paraît à première vue. Au début du XVII[e] siècle, les controverses esthétiques étaient fréquentes et passionnées; l'une d'elles a opposé les partisans de deux poèmes épiques, l'*Orlando Furioso* de l'Arioste, d'une part, et la *Gerusalemma Liberata* du Tasse, de l'autre. Galilée, que les controverses artistiques n'ont jamais laissé indifférent, s'est rangé aux côtés des premiers, pour des raisons qui tiennent à son adhésion au mouvement qui s'opposa au maniérisme fort en vogue à la fin du XVI[e] siècle (dont le Tasse est représentatif), en faveur d'un retour au style plus classique de l'âge d'or de la Renaissance. En peinture, son goût pour le classicisme se traduit par une espèce d'horreur à l'égard d'un procédé appelé anamorphose; il s'agit d'un effet de perspective qui rend l'image représentée confuse et indéchiffrable lorsqu'on la regarde en face, mais qui lui confère un sens caché, observable sous une incidence rasante, l'image reprenant alors forme et signification. En regardant de la sorte une ellipse, on peut la transformer en circonférence (et vice-

→ 260

# Espace Arabesque

organise

mercredi 22 mars à 20H

au Centre Culturel des Riches-Claires

(1000 Bruxelles - métro Bourse)

une conférence-débat

## ENSEIGNER L'HISTOIRE DES RELIGIONS, ENSEIGNER LA TOLÉRANCE

Pierre de Locht, théologien et moraliste

Jean Puissant, professeur d'histoire à l'ULB

introduiront la discussion

L'adoption par l'Eglise d'une position crypto-positiviste répond à la nécessité d'une stratégie défensive, destinée à figer la frontière qui sépare foi et connaissances scientifiques : le risque de voir basculer un champ du savoir nouvellement exploré du domaine de la foi vers celui de la science est d'autant plus faible que l'exigence requise pour une reconnaissance scientifique est forte. L'Eglise s'empare des fortins positivistes, qui, en leur temps, ont permis la proclamation de l'autonomie d'un territoire scientifique, pour, à son tour, tenter de faire d'une frontière datée, celle du début du XX$^{e}$ siècle, une ligne de fortifications qu'elle voudrait imprenable.

On comprendra sans difficulté que cette tentative nous paraisse vouée à l'échec. Si l'existence des deux ordres de connaissance est indéniable, l'histoire des idées montre la mobilité de la frontière qui les sépare, et personne n'a de doute quant au sens du mouvement (pensons, par exemple, aux cosmologies modernes); admettre cette mobilité est une condition essentielle de la liberté de création scientifique. Faut-il ajouter que les commentaires de Jean-Paul II à propos de Galilée ne vont pas dans ce sens ?

Sur ce plan aussi, il faut constater que les espoirs nés de Vatican II n'ont pas été concrétisés, ou que, pour le moins, le retour de flamme est vigoureux. L'intention initiale de ceux qui réclamaient un geste de l'Eglise à l'égard des scientifiques par le biais d'une déclaration claire à propos de Galilée a été

---

*(suite de la note 8)* deux fait problème. En effet, si on prend ce vocable à la lettre, le risque de contradiction majeure est tout à fait sérieux; il ne concerne plus aujourd'hui la rotation de la Terre, mais, exemple plus actuel, la réalité des pleurs qui coulent sur les joues de telle ou de telle statue de la Vierge, réalité régulièrement authentifiée par le pape. Envisagées sous cet angle, les acrobaties intellectuelles du pape et de ses conseillers apparaissent comme l'indice de la difficulté de plus en plus grande qu'éprouvent les responsables de l'Eglise à concilier la foi du charbonnier avec celle des intellectuels catholiques, et à les unifier dans une vision du monde commune. On peut légitimement se demander si cette unification ne s'apparente pas à la quadrature du cercle alors que l'on rend à Lourdes et à Fatima un rôle important dans le dispositif de mobilisation des fidèles... Le retour de Bellarmin, tout insuffisant qu'il soit face aux exigences des scientifiques catholiques, ferait alors figure de juste milieu, impossible à dépasser sous peine de se couper des fabriquants de miracles.

détournée, et presque retournée en son contraire, le pape rendant un second souffle aux arguments des théologiens du XVII[e] siècle; le plus choquant toutefois, à nos yeux, tient à la remarque formulée plus haut quant à la pudique absence de toute référence au pouvoir temporel de l'Eglise à l'époque, dont le bûcher était l'expression ultime en matière d'orthodoxie. La lutte politique, dont Brecht avait lumineusement saisi les enjeux, se réduirait ainsi à un débat académique entre gens de bonne compagnie, comme il s'en produit régulièrement dans les colloques scientifiques. On aurait peut-être pu s'en tenir là en guise de critique, ce qui nous aurait épargné le détour historico-philosophique que nous nous sommes imposés. Mais consolons-nous en nous disant que le débat y aurait peut-être perdu quelque chose...

## petit référentiel bibliographique galiléen

**- les textes originaux, pour commencer :**

Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, et *Le Messager des étoiles*, Seuil (Sources du savoir), Paris, 1992.

**- à propos des prises de position récentes de l'Eglise catholique :**

*Galileo Galilei, 350 ans d'histoire, 1633-1983*, sous la direction de Mgr Paul Poupard, avec une déclaration de Jean-Paul II, Desclée International, Tournai, 1983.

«Discours du Souverain Pontife Jean-Paul II aux membres de l'Académie pontificale des Sciences réunis à Rome en Assemblée plénière : Copernic, Galilée et l'Eglise», *L'Osservatore Romano*, nº45, 10 novembre 1992 (pp.6-7).

Egidio Festa, «Que faut-il penser du cas Galilée ?», *La Recherche* nº255, juin 1993 (pp.758-759).

**- présentation générale de la problématique :**

Shea William, *La révolution galiléenne*, Seuil, Paris, 1992.

Ludovico Geymonat, *Galilée*, Seuil (collection Points Sciences), Paris, 1992.

«Galilée - Naissance de la physique», *Les Cahiers de Science & Vie* nº2, avril 1991, cahier collectif comprenant (entre autres) des contributions de William Shea, de Jean Dhombres, d'Isabelle Stengers et Didier Gilles, de Bruno Morando, ...

Panofsky Erwin, «Galilée critique d'art», suivi de «Attitude esthétique et pensée scientifique» par Alexandre Koyré, *Les Impressions Nouvelles*, Paris, 1992.

**- références «épistémologiques» :**

Feyerabend Paul, *Contre la méthode*, Seuil, Paris, 1979.

Stengers Isabelle, *L'invention des sciences modernes*, La Découverte (collection Armillaire), Paris, 1993.

On trouvera une présentation synthétique des différents courants contemporains en philosophie des sciences dans le livre de Chalmers Alan F., *Qu'est-ce que la science ?*, La Découverte, Paris, 1987.

versa). Panofsky suggère une association, vraisemblablement inconsciente, entre l'ellipse et le maniérisme de l'anamorphose d'une part, et entre la circonférence, forme réputée pure, et le classicisme des préoccupations esthétiques de Galilée. Même si l'argument semble moins fort que celui lié à l'inertie supposée du mouvement circulaire, il a le mérite de situer Galilée dans son époque, sous un angle inhabituel; l'essai de Panofsky réassocie, comme le dit la préface à la réédition, contre les habitudes mentales de notre époque, ce que Galilée lui-même s'était efforcé de dissocier, contre les habitudes mentales de son époque. Un paradoxe de plus, qui enrichit certainement notre appréhension de la pensée galiléenne...

## conclure sans oublier le bûcher

Ce long détour nous a éloigné de la non-réhabilitation de Galilée par l'Eglise. Il était toutefois nécessaire pour nous amener à une conclusion. Dans son exigence de preuve irréfutable, Jean-Paul II rejoint, contre les philosophes contemporains, les positions des positivistes de la fin du XIX$^{e}$ siècle, à l'époque virulents adversaires de l'Eglise. Ce retournement, qui témoigne certes d'une belle maîtrise de la dialectique, n'est toutefois pas aussi incompréhensible que ce que laisserait entendre une approche formellement logique de la contradiction.

Dans un premier temps, le champ culturel était unique, et l'Eglise revendiquait sur lui une hégémonie totale, sur base de la primauté aux textes sacrés qui fonde le pouvoir clérical. Le développement des sciences a mis en cause cette hégémonie; cette mise en cause débute avec Copernic et Galilée, mais elle est loin de se terminer avec eux : un autre temps fort concerne l'œuvre de Darwin et la biologie. On peut considérer que le vingtième siècle marque la fin de cette étape, qui se conclut par la victoire des scientifiques : ils disposent désormais d'un territoire que l'Eglise ne leur conteste plus. Comme le dit Jean-Paul II, deux ordres de connaissance différents cœxistent[8].

8. Un remords m'envahit au moment de livrer cet article à l'imprimeur : n'ai-je pas accepté un peu trop légèrement cette affirmation wojtylienne ? Certes, la foi et la science relèvent de sphères intellectuelles différentes - c'est en ce sens que la proposition est juste - mais l'usage du mot «connaissance» pour les qualifier toutes

# revue

## *Subjectif*

*JEC-Sup, 19 rue du Marteau, 1040 Bruxelles*

*Subjectif* est le nom d'une revue, ou plus précisément d'une «lettre bimestrielle d'analyse et d'information» de la Jeunesse étudiante chrétienne - JEC - de l'enseignement supérieur). Elle paraît depuis 1992.
Les questions qu'elle aborde nous paraissent significatives des mouvements d'opinion au sein du monde estudiantin catholique.
Un exemple : la livraison intitulée «La cité chrétienne - Eglise, pouvoir, société», datée de mars 1994.
On y trouve des noms augustes, comme celui du théologien-historien Roger Aubert de l'UCL, ou de Paul Scolas, vicaire apostolique du diocèse de Tournai, mais aussi des noms de jeunes comme celui de Marc Maesschalck, philosophe et chercheur au FNRS, de Marie-Denise Zachary, présidente de JEC-Sup ou celui d'André Linard, journaliste. Pierre de Locht et François Houtart figurent aussi au générique, de même qu'Alice Dermience et Jacques Drèze.

Dans l'entretien qu'il a avec *Subjectif*, Marc Maesschalck évoque deux expériences vécues au sein de l'Eglise - expériences de conflit avec la hiérarchie, l'une en Haïti, l'autre en Belgique - qui ont en commun qu'il n'a, ni là-bas, ni ici, eu l'occasion de se faire entendre par ceux qui prenaient une décision le concernant. Il constate une contradiction entre le discours

normatif de l'Eglise, centré sur la conscience individuelle, et le refus de l'expression de cette conscience dès lors que celle-ci résiste au discours normatif. Autre contradiction qui gêne cet ancien jésuite : d'une part, sollicitude envers les victimes du système, et d'autre part, une certaine reconnaissance du libéralisme, *«procédant en quelque sorte des lois de la nature»*.
Pour MM, si l'Eglise comprend son temps, c'est surtout pour *«se réaffirmer comme puissance institutionnelle, même symbolique»*.
Il observe que le rôle joué par l'Eglise lors des funérailles du roi Baudouin *«confine au médiéval»*, et s'inscrit *«en dehors des réalités politiques du monde contemporain»*. L'ambition majeure de l'Eglise est, à son sens, de donner une réponse générale à tous les problèmes de la société, de toutes les sociétés. Cette norme universelle à laquelle prétend l'Eglise est un mythe, montre MM.
Ce qu'il attend du christianisme, c'est d'être *«un réservoir de convictions... tendu vers la recherche d'un ordre juste entre les humains»*. Pas de leadership donc pour la foi chrétienne, mais *«un rôle de suppléance qui mise sur la durée»*.

Le propos du chanoine Aubert est de retracer les cheminements du catholicisme social de Léon XIII à Jean-Paul II. Analyse critique tout à fait intéressante.

La nomination de Mgr Léonard est commentée par Marie-Denise Zachary et Luc Vandendorpe sous le titre fort clair de «Crise de la modernité et retour au fondamentalisme». La nomination de l'évêque de Namur est située dans un problème global de démocratie : les auteurs s'inquiètent de voir monter l'angoisse des gens, face au chômage et à l'exclusion. Et cette angoisse, si des formes nouvelles de démocratie n'y répondent pas, risque de nourrir l'antidémocratie via des certitudes faciles fondées sur l'autoritarisme.

Que Jacques Drèze, ancien président de JEC-Sup, plaide pour un développement fondé non sur des aides et des transferts, mais sur le travail n'étonnera personne. Pas plus que le réquisitoire de François Houtart contre la logique du système économique actuel, logique qui fait obstacle au développement des pays du Sud.

Quant à Paul Scolas qui traite de l'identité chrétienne, il op-

pose le souci gestionnaire (et seulement gestionnaire) d'une institution dite chrétienne à *«l'annonce de l'Evangile»*, et il invite avec insistance à prendre en compte *«le pluralisme interne des institutions dans leur public et et dans leur personnel et de faire résolument le deuil des grandes unanimités»*.

Voilà un échantillon, certes incomplet, du niveau de réflexion critique développée dans *Subjectif*.

**R. L.**

PS Pierre de Locht vient de publier dans *le Bulletin de l'Association pour le droit de mourir dans la dignité* une lettre où il explique les raisons de son adhésion, comme personne et comme croyant, au comité d'honneur de cette association. C'est un document qui intéressera ceux qui suivent le travail du chanoine moraliste.

# livres

## *L'ère postchrétienne*
Emile POULAT
1994 - 320 pages - Flammarion - 140 FF.

Bilan de ses quarante ans de recherches en sociologie religieuse, *L'Ere postchrétienne* d'Emile Poulat constitue une vaste exploration visant à mesurer - quantitativement et qualitativement - ce qui reste du religieux en cette veille du XXI[e] siècle. Encore faut-il circonscrire, comme ne l'indique pas le titre de l'ouvrage, le chrétien au catholique, et circonscrire l'espace exploré à l'Occident. Préoccupé depuis longtemps par les rapports entre Eglise romaine et société française, Emile Poulat répond ainsi longuement - via l'histoire, la sociologie, la psychologie et son expérience personnelle de croyant - à la question : que peut être un catholique aujourd'hui ?

Un diagnostic s'impose d'entrée de jeu, que l'auteur va étayer et développer en spirales successives, sans crainte de répétitions : une ère nouvelle a commencé, qui efface les signes d'inscription sociale de la religion. Autrement dit, le monde s'est émancipé de Dieu, la place du religieux - dominante pendant des siècles - est devenue secondaire, et Poulat témoigne d'avoir connu tout au long de sa carrière un état religieux *«publiquement, voisin du zéro absolu»*. Autres manières de dire ce constat : *«Tout était possible à Dieu dans les limites de son vouloir, tout devient possible à l'homme, dans les limites de son savoir»*, ou encore, *«Ce que nous nommons sécularisation est donc cette révolution intellectuelle d'abord*

*- épistémique - qui mène l'humanité occidentale de l'esprit symbolique de la chrétienté à la mentalité positive des modernes.»*

Cette compression drastique du rôle social de la religion ne signifie pas pour EP que le christianisme n'a plus d'avenir. Ce dont il est sûr, c'est que le monde occidental ne retournera pas à l'ère de sa structuration religieuse. Mais il laisse ouverte la question des formes par lesquelles pourrait se manifester un nouvel esprit chrétien, dans une culture marquée par la mobilité et les prouesses techno-scientifiques. Il acte une espèce de décomposition/recomposition du religieux, sans qu'on ne puisse parler, à son estime, de déclin ou de retour du religieux. Et cette mise en perspective nous paraît féconde.

Sur le «zéro quasi absolu» des signes sociaux du religieux, on peut émettre quelques réserves : certes, l'évolution vers la sécularisation est incontestable, mais à voir la place têtue de cérémonies religieuses publiques (processions, mariage ou enterrement royaux en Belgique), l'inscription sociale du catholicisme reste très visible, quoiqu'en dise Poulat. Les curieux liront à ce propos les souvenirs du sociologue flamand Karel Dobbelaere, professeur à la *KUL*, qui décrit avec verve comment, quand il était enfant, l'*espace public* en Flandre occidentale était encore investi par le catholicisme. Ce n'est pas très ancien, ni très lointain.

Les souvenirs et les réflexions de l'auteur sur le statut de la sociologie des religions, qu'il a contribué à forger en France après (et avec) Gabriel Le Bras sont pleins d'intérêt. La reconnaissance d'un domaine spécifique de recherche n'allait pas de soi et aujourd'hui encore, la situation épistémologique des «sciences religieuses» n'est pas pleinement clarifiée, observe EP. S'il considère que la foi religieuse peut être utile au sociologue, il ajoute aussitôt qu'elle n'est ni suffisante, ni indispensable. *«Savoir et dire ce qui est ou n'est pas religieux est... au premier chef une affaire politique, un débat de société sans cesse relancé.»* On a donc fait du chemin en quarante ans. Petit rappel indicatif : introduisant les Actes de la Conférence internationale de sociologie religieuse de 1953, Gabriel Le Bras, tout en soulignant les exigences d'érudition et d'ouverture que postule la sociologie, déclarait que l'effort des congressistes entendait *«aboutir à la constitution d'une science véritable, d'une science qui, procurant l'ascension des hom-*

*mes, les rapprocherait de Dieu»*. Le chemin parcouru est, très schématiquement, celui qui sépare une «science» encore centrée sur les attentes de l'Eglise, d'une science qui se veut laïque.

Les pages que Poulat consacre à l'occupation nazie de la France, et singulièrement à l'année 1943, apportent un éclairage assez cru sur les «bienfaits» que le catholicisme français a retirés de la situation et sur les contradictions que celle-ci a provoquées.
1943 a été *«un grand moment de grâce»*, a déclaré le dominicain Yves Congar, et Poulat reprend la formule en la complétant. Il distingue en effet trois plans dans son analyse : *«les "faveurs" dont les Eglises ont pu bénéficier sous le régime de Vichy; la part qu'elles ont prise, sous diverses formes, au combat contre le nazisme, à l'aide aux victimes et au soulagement des misères; enfin une créativité interne qui s'inscrit dans un temps plus long et répond à des préoccupations largement indépendantes de l'actualité.»* (p.128)
Il s'agit, on l'aura compris, de la collaboration de la hiérarchie catholique avec Pétain, du rôle individuel et parfois collectif de résistants croyants, de la solidarité (ou de la charité) exercée envers ceux que traquait l'occupant, et enfin du mouvement dit «missionnaire» porté en 1943 par les abbés Godin et Daniel. Ces éléments disparates débouchent sur un bilan très positif, puisque le temps de la guerre est présenté comme *«un vrai printemps, une nouvelle jeunesse»* (p.162).

Mais revenons à un facteur-clé qui nous intéresse d'autant plus qu'il est lié à l'action de l'abbé Cardijn, inventeur de la JOC, qui en 1929, demandait vingt-cinq ans pour *«reconquérir au Christ la classe ouvrière»*. En 1943, paraît *La France, pays de mission ?* de Godin et Daniel : le livre, qui invite à évangéliser la France ouvrière, connaît un succès foudroyant. L'appel de Cardijn y est repris, en lui proposant d'autres moyens d'action : non pas des structures pesantes, mais des petites communautés. Les prêtres-ouvriers ne sont pas loin, dont le glas sonnera en 1954. Mais la guerre impose brassages, contraintes, choix. Si les mouvements d'Action catholique bénéficient en gros de la protection des évêques, des oppositions se dessinent. Le Service du Travail Obligatoire (STO) suscite des réactions contradictoires : la JEC (Jeunesse étudiante chrétienne) refuse le STO et prône la désobéissance civile, tandis que la JOC estime que ses militants doivent suivre le

sort des ouvriers réquisitionnés, par solidarité de classe et responsabilité de chrétiens. Bref, les jécistes prennent le maquis et de nombreux jocistes partent en Allemagne.
Poulat observe que si les uns et les autres eurent leurs martyrs, seule fut prise en compte à Rome la cause des Jocistes, car *«c'était leur mission spirituelle et non une action politique qui leur avait valu le camp de concentration»*.
Cette histoire nous semble fort instructive. A un double titre. Primo, les étudiants catholiques qui choisirent le maquis et plaçaient ainsi le combat antinazi (combat légitimé par l'Eglise) au-dessus d'un souci apostolique, sont «déclassés» au Vatican par rapport aux jocistes mûs surtout (mais allez donc savoir dans quelle proportion) par la volonté d'accompagner religieusement leurs camarades de travail.
Secundo, en tout état de cause la «reconquête» dont rêvaient Cardijn, Godin, Daniel et leurs émules ne s'est pas faite et elle n'aura pas lieu, parce que l'ère chrétienne est définitivement révolue.

Un mot encore, qui n'est pas tout à fait un détail.
Situant le climat des balbutiantes recherches dans les années 50, Poulat rappelle que le pontificat de Pie XII fut marqué par une farouche volonté d'«unité doctrinale»... *«à l'encontre de toutes les tendances centrifuges, de tous les courants déviants, de toutes les influences allogènes»*. Jamais, ajoute-t-il, cette doctrine ne fut plus **intégrale** que sous Pie XII. Et de rappeler la «conscience anxieuse» qu'avait Pie XII des périls portés par le «matérialisme athée». La lucidité de l'auteur a néanmoins des limites, car pour Poulat *«la volonté de demeurer au-dessus des parties en cause* (les deux blocs antagonistes de la guerre froide - note RL) *demeura une constante du pontificat»*... Or les prises de position de Pie XII comme évêque de Rome lors des élections italiennes d'avril 1948 - pour ne considérer que celles-là - n'étaient pas «au-dessus des parties en cause»; elles étaient nettement engagées en faveur de la Démocratie chrétienne et contre les communistes. Pour rappel, l'abstention au vote était condamnée comme *«un péché grave et une faute mortelle»*, et si le vote était, disait le pape, affaire de conscience, il explicitait impérativement les exigences de cette conscience.

Qu'est ce en fin de compte qu'un catholique aujourd'hui pour Emile Poulat ? Un homme en recherche, comme tant d'autres. *«L'homme contemporain peut rester religieux, ou même le*

*redevenir, mais dans des cadres sociaux et mentaux de culture, d'activité, de valorisation qui ne le sont plus. Il reste un religieux démuni... en quête de voies nouvelles dans ses formes de présence et d'expression.»* (p.304)

Le même Poulat s'acharne à rappeler que le monde catholique n'est pas homogène. On se gardera donc de conclure que ses analyses font l'unanimité.

**Rosine Lewin**

## *Guide de documentation*

*pour les mémoires relatifs au développement, aux relations N-S et aux tiers mondes*

P. GÉRADIN et M. MAES

ICHEC - 220F. Tél. : 02/739.37.32

Voilà un titre fort long, pour un ouvrage destiné à un public large, à savoir étudiants et futurs stagiaires, enseignants, chercheurs, permanents et bénévoles préoccupés de coopération et d'éducation au développement.
C'est pratique, pédagogique aussi, bref un bon outil de documentation, même s'il n'est pas exhaustif. Il est conçu en deux parties - les sources, puis les thèmes. Signalons parmi les sources répertoriées : bibliothèques et centres de documentation, ouvrages de référence périodiques, répertoires bibliographiques, ouvrages mis annuellement à jour, catalogues de puiblications.

Les *Cahiers Marxistes* sont déposés dans les librairies suivantes :

- **A LIVRE OUVERT**
  116 rue St Lambert -1200 Bruxelles
- **BIBLIO-REGENCE**
  rue de la Régence 53 -4000 Liège
- **CLUB ACHILLE CHAVEE**
  rue Abelville 34 -7100 La Louvière
- **F.N.A.C.**
  City II, rue Neuve -1000 Bruxelles
- **LE LIVRE INTERNATIONAL**
  bd. Lemonnier 171 -1000 Bruxelles
- **LE MONDE ENTIER**
  rue du Midi 162 -1000 Bruxelles
- **LIBRAIRIE L'AVENIR**
  rue St Léonard 102 -4000 Liège
- **LIBRAIRIE LA DERIVE**
  Grand Place 10 -4500 Huy
- **LIBRAIRIE ANDRE LETO**
  rue d'Havré 35 -7000 Mons
- **LIBRIS- TOISON D'OR Espace Louise**
  av. de la Toison d'Or 40,42 -1060 Bruxelles
- **PRESSES UNIVERSITAIRES DE BRUXELLES**
  av. Paul Héger -1050 Bruxelles
- **TELE-LIVRES**
  Court St Michel -1040 Bruxelles
- **TROPISMES**
  Galerie des Princes -1000 Bruxelles

REVUE BIMESTRIELLE ISSN: 0591-0633

Editeur responsable:
Pierre GILLIS
6, rue N-D Débonnaire
7000-Mons

Membre de l'Association des Revues scientifiques et culturelles (ARSC)

Dépot Bruxelles X **200 F**