



ISSN 0038-7665 SPIRITUS 214

La liberté religieuse

*Revue d'expériences et recherches missionnaires*

**Spiritus**

### **Actualité missionnaire**

- Laïcité à la française
- Chrétiens d'Égypte

### **Dossier**

## **La liberté religieuse**

### **Chroniques**

- Rencontre de Taizé
- Familles spirituelles
- Helmut Schmidt
- Dignitatis Humanae

N° 214

Mars 2014

**Spiritus : 12 €**



2014

## *Édito : Une vigilance permanente*

### **Actualité missionnaire**

Albert Rouet

**Si nous étions républicains**

**Propos sur la « laïcité à la française »**

7

Sur fond du débat sur la place des signes religieux, vestimentaires le plus souvent, dans la vie publique française, l'auteur invite à dépasser une conception réductrice, voire dangereuse, de la laïcité voulant cantonner l'expression religieuse au strict privé. Il propose une distinction entre « public » et « officiel » rendant possible un aménagement de l'espace public respectueux de tous et conforme à la valeur républicaine de fraternité.

Jean-Marie Mérioux

**Les chrétiens d'Égypte**

**Réflexions sur les événements de l'été 2013**

12

Après avoir exercé le pouvoir pendant environ un an, les Frères Musulmans en ont été écartés, en août 2013, au cours d'un processus que les chrétiens égyptiens ont approuvé et qui a suscité en Occident des commentaires souvent négatifs. L'auteur de ce bref article, ayant longtemps vécu lui-même au Caire, donne son point de vue sur ces événements.

### **Dossier : Liberté religieuse**

Jean-François Petit

**Aux origines de la déclaration *Dignitatis humanae***

15

L'auteur constate que la Déclaration sur la liberté religieuse est l'un des textes de Vatican II ayant soulevé les plus vives contestations dans les rangs catholiques traditionnalistes en raison de son contraste avec les positions de l'Église un siècle auparavant. Il en esquisse une « généalogie », montrant en quoi ce document est le fruit d'une évolution globale. Puis il en suggère pour aujourd'hui une lecture non pas abstraite et intemporelle, mais située dans la particularité des contextes et des défis tels qu'ils se présentent.

T. K. John

**La liberté religieuse en Inde**

27

Dans un pays où une majorité de tradition hindoue a souvent du mal à donner vraiment leur place aux minorités chrétiennes et musulmanes, l'auteur fait état des aspects positifs, ou inquiétants ou franchement inacceptables des relations communautaires mutuelles. Sur ces questions de liberté religieuse, il analyse la complexité du jeu politique marqué par la tension entre une constitution nationale de type laïc et les législations et pratiques idéologiquement marquées de bien des États particuliers.

- Josef Stamer  
**La liberté religieuse vue du Mali** 42  
 Les événements des deux dernières années au Mali, révélateurs de la poussée islamique actuelle dans cette région, invitaient à faire le point sur la situation de la liberté religieuse dans ce pays. Bon connaisseur du monde malien, J. Stamer rend compte de la façon dont ces événements ont été vécus sur place et de leurs incidences sur les relations entre communautés religieuses. Tout en soulignant ce qu'on peut y voir de positif, il attire l'attention sur certaines évolutions préoccupantes pour l'avenir.
- Néstor da Costa  
**La liberté religieuse en Uruguay**  
**Un chemin mouvementé vers la laïcité** 58  
 Dans un contexte latino-américain marqué par une forte implantation et une influence certaine de l'Église catholique, le chemin vers la laïcité suivi par l'Uruguay est intéressant à observer à plus d'un titre. Après avoir situé cette laïcité uruguayenne dans son contexte historique, l'auteur en présente ici le contenu sur les plans juridique et culturel en précisant la manière dont elle tend à évoluer aujourd'hui.
- Richard Potz  
**Mission et liberté religieuse**  
**Un contexte occidental en évolution** 69  
 Selon la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, la liberté religieuse implique la « liberté de changer de religion » et celle de « manifester sa religion ». Sur cet aspect de la dimension missionnaire des groupes religieux, l'auteur de l'article explore les dispositions du droit civil, notamment au sein de l'Union Européenne. Il fait apparaître la complexité de cette question et fournit quelques critères juridiques d'appréciation.
- Jean-Baptiste Metz  
**Des profils qui inquiètent au sein du christianisme**  
**Réflexions à propos de la liberté religieuse** 83  
 Constatant comment certains soulignent la place grandissante de l'islam dans la société allemande, l'auteur attire l'attention sur un autre défi de taille : la progression d'une incroyance sereine dont il convient de prendre acte avec lucidité. Il y voit, dans la logique de *Dignitatis humanae*, un appel aux croyants à promouvoir pour tous la liberté non seulement de professer une foi particulière, mais aussi de s'affranchir de la religion. L'auteur indique ensuite une voie susceptible, dans ce contexte, de réveiller un authentique sens religieux : celle de la résistance à « l'amnésie culturelle ».

## Chroniques

- Frère Benoît  
**Rencontre internationale œcuménique**  
**La rencontre de Taizé à Strasbourg – décembre 2013** 91  
 Membre de la communauté de Taizé, l'auteur présente l'historique et le sens de ce type de rencontre internationale que Taizé organise régulièrement en fin d'année, une rencontre conçue comme un « pèlerinage de confiance ». Il évoque ensuite les caractéristiques et les temps forts de celle qui s'est tenue à Strasbourg au tournant des années 2013-2014.

- Katherine Sourty  
**Une école de vie chrétienne**  
**Rencontre des « familles spirituelles » à Lourdes** 97  
 Membre d'une des « familles spirituelles » en question, Katherine Sourty est l'une des nombreuses personnes laïques ayant participé à cette rencontre. Après avoir précisé ce que sont ces « familles spirituelles » et quel était l'objectif de ce deuxième rassemblement, elle évoque la manière dont elle l'a personnellement vécu et ce qu'elle en a retiré.
- Christian Tauchner  
**Les religions : menace pour la paix ?** 101  
 Dans un livre relativement récent, longtemps best-seller en Allemagne, l'ancien chancelier Helmut Schmidt expose sa vision de la place de la religion dans la vie publique et de la responsabilité éthique des acteurs politiques, notamment sur le plan international. L'auteur du présent article fait apparaître certains aspects de la genèse des positions de H. Schmidt et tente d'évaluer leur pertinence. Il interroge le point de vue critique de Schmidt sur la façon dont les Églises conçoivent et exercent leur mission.
- Elvis Elengabeka  
**Au carrefour de la liberté religieuse**  
**Journée d'étude des facultés parisiennes de théologie** 109  
 Les enseignants des trois facultés parisiennes de théologie catholique se sont rencontrés le 31 janvier 2014 pour une journée autour de la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse. Réflexions en équipes et conférences ont permis d'approfondir la réception de cette déclaration. Un des intervenants lors de cette journée en donne ici un bref compte rendu.

## Livres

- Recensions** 113
- Christophe Roucou et Tareq Oubrou, *Le prêtre et l'imam. Entretiens avec Antoine d'Abundo.*  
 Jan Grootaers, *Heurs et malheurs de la « collégialité ». Pontificats et synodes face à la réception de Vatican II.*  
 Tharcisse T. Tshibangu, *Le concile Vatican II et l'Église africaine. Mise en œuvre du concile dans l'Église d'Afrique (1960-2010).*  
 Isabelle Jonveaux, *Dieu en ligne. Pratiques religieuses sur Internet*  
 Michel Fédou, *La voie du Christ II. Développements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IV<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècle).*  
 Hélène Bricout et Patrick Prétot (dir.), *Faire pénitence, se laisser réconcilier. Le sacrement comme chemin de prière.*  
 Michel Gourgues, *Ni homme ni femme. L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. Évolutions et régressions.*  
 José Reding, *Un sentier dans le jardin. Saveurs d'Évangile.*  
 Arnaud Goma, *Arnaud, premier curé noir de Paris.*  
 Jean-Jacques Pérennès, *Le père Antonin Jaussen, o.p. (1871-1962). Une passion pour l'Orient musulman.*  
 François-Marie Humann, *Aimer comme Dieu nous aime. Essai de théologie spirituelle.*

## Objet et fondement de la liberté religieuse

Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil.

En vertu de leur dignité, tous les hommes, parce qu'ils sont des personnes, c'est-à-dire doués de raison et de volonté libre, et, par suite, pourvus d'une responsabilité personnelle, sont pressés, par leur nature même, et tenus, par obligation morale, à chercher la vérité, celle tout d'abord qui concerne la religion. Ils sont tenus aussi à adhérer à la vérité dès qu'ils la connaissent et à régler toute leur vie selon les exigences de cette vérité. Or, à cette obligation, les hommes ne peuvent satisfaire, d'une manière conforme à leur propre nature, que s'ils jouissent, outre de la liberté psychologique, de l'immunité à l'égard de toute contrainte extérieure. Ce n'est donc pas sur une disposition subjective de la personne, mais sur sa nature même, qu'est fondé le droit à la liberté religieuse. C'est pourquoi le droit à cette immunité persiste en ceux-là mêmes qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer ; son exercice ne peut être entravé, dès lors que demeure sauf un ordre public juste.

Déclaration sur la liberté religieuse  
*Dignitatis humanae*, 2

## ***Une vigilance permanente***

**V**ers la mi-janvier 2014 a été rendu public un document rédigé par la Commission théologique internationale : Dieu Trinité, unité des hommes. Le monothéisme chrétien contre la violence. Le secrétaire général de cette commission pontificale, Serge-Thomas Bonino, en résume ainsi la thèse : « au regard de la foi chrétienne, la violence "au nom de Dieu" est une hérésie pure et simple ». Sans nier les égarements chrétiens dans l'histoire, le document déploie son argumentation à partir du récit pascal, montrant comment Jésus lui-même a refusé de répondre au mal par le mal. On y trouve notamment cette affirmation : « Il doit être clairement reconnu par toutes les communautés religieuses et par tous ceux qui en ont la charge que le recours à la violence et à la terreur est certainement, et de toute évidence, une corruption de l'expérience religieuse. » (n° 95)

Ce document survient dans un contexte mondial où les violences religieuses sont tristement d'actualité. Une étude menée par l'institut américain Pew sur 198 pays vient de montrer que les conflits religieux internes à un même pays ont augmenté en 2012 dans presque toutes les régions du monde. Ils ont atteint un niveau « élevé » ou « très élevé » dans un pays sur trois : violences sectaires, terrorisme, brimades. Si on élargit la notion de violence à toutes les formes de pression, discrimination ou chantage, le tableau actuel du sort fait à la liberté religieuse a de quoi inquiéter. Comme le montrait le dossier de notre dernier cahier, une des difficultés principales dans les relations entre chrétiens et musulmans tient précisément aux entraves que rencontrent certains groupes chrétiens minoritaires en contexte musulman dans l'expression et la pratique de leur foi.

*La liberté religieuse, c'était l'objet de la déclaration conciliaire Dignitatis humanae publiée il y aura bientôt cinquante ans. Le dossier du présent cahier se propose de revenir sur cet important document de Vatican II, de voir dans quelle mesure la réalité actuelle lui correspond là où se côtoient différents groupes religieux, y compris la catégorie des incroyants. Nos ambitions sont forcément limitées. Tout d'abord parce que la chose est fort complexe. Ce n'est pas pour rien qu'il a fallu de longs siècles à notre Église pour arriver à un texte comme Dignitatis humanae ; pas pour rien que cette formulation elle-même n'a pas fait l'unanimité au concile et, on le voit mieux aujourd'hui, n'est pas indemne d'ambiguïté, par exemple en ce qui concerne la notion de vérité. Ambitions limitées aussi parce que les contextes sont tellement divers.*

*Les études proposées ici donnent une idée de cette diversité ; elles permettent aussi quelques constats. Par exemple, on retrouve dans des contextes très différents une même tension entre, d'une part, une constitution nationale garantissant généreusement aux personnes et aux groupes la liberté religieuse et, d'autre part, le jeu concret des majorités socio-religieuses et politiques qui restreignent son application. Il y a aussi le constat que, dans ce domaine, l'histoire des peuples peut connaître des progrès mais aussi des régressions. C'est dire que les constitutions ou grandes déclarations, pour indispensables qu'elles soient, ne suffisent pas ; que rien n'est jamais définitivement acquis et que, par conséquent, un juste combat pour une authentique liberté de conscience et de religion, que ce soit en faveur de soi-même ou d'autres croyants ou encore d'incroyants, est un combat sans fin. Combat qui requiert une vigilance permanente, y compris à l'égard de sa propre communauté de foi.*

*Une colombe libérée de ses entraves ou de la cage qui l'emprisonnait et qui peut enfin évoluer dans les airs, en véritable oiseau qu'elle est : c'est l'image offerte par la couverture de ce cahier et suggérée dans l'introduction du deuxième article de notre dossier. Image d'une liberté à laquelle nous aspirons mais qui reste toujours en projet. Ce dossier tente d'offrir quelques données informatives, éléments d'analyse et raisons d'espérer susceptibles d'aider à poursuivre cette quête.*

*Jean-Michel Jolibois*

## ***Si nous étions républicains...***

***Propos sur la « laïcité à la française »***

*Albert ROUET*

*Archevêque émérite de Poitiers, Mgr Albert Rouet est une figure bien connue de l'épiscopat français. Après s'être consacré surtout au monde des jeunes et à la catéchèse, il est nommé en 1986 évêque auxiliaire de Paris, puis archevêque de Poitiers en 1994. Son dernier ouvrage, après bien d'autres : « L'étonnement de croire » (2013).*

**U**ne rue commerçante près de la gare d'une grande ville : circulent des Africains en boubous, des Maghrébins en costume traditionnel ; passent trois femmes voilées, des musulmanes, puis deux jeunes prêtres en soutane... Où commence le signe religieux pour des cultures qui ne distinguent pas le civil et le religieux ? À partir de quelle taille un signe devient-il ostentatoire ? Questions insolubles, même avec l'assistance du législateur, parce que le problème n'est pas dans les tenues. Il réside dans cette revendication d'identité qui laisse la laïcité désemparée et les religions débordées par leurs extrêmes.

Depuis la loi française de Séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905, les quatre religions reconnues par les articles organiques ajoutés au Concordat de 1801 avaient appris à vivre en bonne intelligence avec la laïcité. Lors du centenaire de cette loi, l'État et les Églises s'étaient congratulés pour la qualité de leurs relations et la sagesse de l'équilibre instauré. Las ! Les tensions

reprennent. C'est qu'une nouvelle religion, l'islam, s'est invitée dans le jeu civil. Cette explication est trop courte car l'islam était déjà présent en France et, hier, on voyait dans les rues plus de tenues religieuses qu'aujourd'hui. Il faut saisir autre chose de beaucoup plus profond : la sécularisation s'étend, elle touche aussi bien la laïcité que les religions, elle provoque une crise identitaire. Le Québec lui-même est saisi d'une semblable frénésie contre les signes religieux. Un maire a interdit à une école maternelle de parler de la crèche. Sapin et étoiles obligatoires. La laïcité est en danger !

## **La revanche identitaire**

La sécularisation s'attache à résoudre les problèmes au niveau où ils se posent, sans chercher de secours au-delà du monde de la technique et de la finance. Son efficacité gagne l'univers et décrit ainsi un même mode de vie et de pensée. Du coup, elle relègue dans l'opinion privée, hors des contrôles scientifiques, le vaste domaine qui s'étend de la crédulité émotive à la foi réfléchie. Les croyants sont parqués dans leur conscience. Les cultures locales s'effacent devant une globalisation du commerce.

La laïcité elle-même en souffre. Aux temps glorieux de sa naissance, ses pères fondateurs pensaient que les religions, enfin privées des subsides de l'État, s'effondreraient. Ils voulaient donc imposer la science comme moteur du progrès, l'instruction pour vaincre l'obscurantisme, la médecine pour juguler les maladies. Ils ont étendu ce programme à la colonisation, justifiée à leurs yeux par les promesses d'un tel idéal. Notre époque se montre plus critique envers ces prouesses. Les idéologies se sont affaïssées, les grandes perspectives sociales éteintes. Il reste encore les vêtements et les signes religieux...

Car la sécularisation ne fait pas disparaître le sacré. Elle le déplace des temples à la Bourse, des jours fériés aux matchs de foot... Il y a autant de sacré, mais ailleurs. De ce fait, les religions et la laïcité se retrouvent également piégées par un courant général qu'elles n'avaient pas prévu. Dans le même temps, l'uniformisation mon-

diale du commerce et de la finance génère d'horribles inégalités, suscite des protestations d'identité culturelle, donc religieuse. Et chacun de s'accrocher à ce qu'il peut aisément saisir : sa tenue, un insigne, une manifestation. L'altérité s'affiche en réaction, l'identité redresse la tête et la laïcité ne sait plus où tourner la sienne. Tous se rabattent sur des détails pour conjurer un avenir improbable.

## **Une base trop étroite**

S'afficher par une tenue ou combattre des vêtements, avouons que l'enjeu ne fait ni dans la grandeur ni dans l'essentiel. Où se trouve une foi analysée, réfléchie, pacifiée ? Où se montre un espace public ouvert et respectueux ? Le conflit ne peut que durcir les positions, transformant le moindre détail en étendard et en symbole. Tout pour enflammer.

Première limite : la confusion entre le visible et le lisible. Le visible, chacun l'aperçoit puisqu'il s'impose au regard. Le lisible, lui, concerne ce que comprend celui qui voit. Les deux ne coïncident pas. Un signe n'appartient pas à celui qui le pose et qui, en principe, en comprend le sens ; il devient l'objet de celui qui le perçoit et qui peut lui donner diverses significations. Une fois postée, la lettre appartient au destinataire, et non plus à l'expéditeur. Oublier ce fait revient à transformer l'espace public en arène où se croisent des défilés avant de tomber dans l'indifférence générale. La revanche identitaire s'efforce de maintenir le flambeau, jusqu'à ce qu'un trouble à l'ordre public oblige les forces de l'ordre à intervenir. Il serait donc utile que les libertés soient instruites du fonctionnement des signes avant de les voir se durcir. Mais le positivisme peut-il éduquer au symbolique ? L'étroitesse du signe coupe la route au symbole qui, lui, a toujours besoin d'une parole tierce.

Seconde limite : la réalité n'est pas dualiste. Elle ne se répartit pas en deux, par concurrence ou par lutte. Or, en reprenant les vieilles divisions du siècle des Lumières (matériel/spirituel, temporel/éternel) qui avaient permis de distinguer des ordres du réel, la laïcité fonctionne sur l'opposition public/privé. Est public ce qui

relève de l'État et du cours de la société civile. Le reste serait privé : propriété privée, école privée, vie privée avec ses convictions religieuses. Est-ce exact à l'heure où, par exemple, on s'interroge sur le rôle social de l'entreprise privée ? Qui ne constate qu'un vieux fonds sacré colore tour à tour le défilé du 14 Juillet (« Amour sacré de la Patrie... »), le droit de propriété (sacrée) ou une figure religieuse (crucifix, croissant ou étoile de David) ? Et chacun de condamner toute atteinte à ses images. Le sacré guette et se venge.

La difficulté provient de l'ambiguïté du mot « public ». Il désigne en effet ce qui est commun à tous : un espace, un musée (ouvert au public), une renommée (connue d'un large public) ; et ce qui relève de l'État : puissance publique, ordre public... Le sens s'étend donc du banal lieu public (les « bancs publics » !) à l'officiel, personnage revêtu de son uniforme pour représenter l'État. Alors que tout dualisme est réducteur, n'y aurait-il pas intérêt à distinguer trois termes : privé, public, officiel ? Concrètement, un évêque est plus qu'une personne privée. Il est un personnage public (« les autorités civiles, militaires et religieuses »). Mais il ne joue aucun rôle officiel dans le fonctionnement de l'État. À faire cette distinction, la laïcité gagnerait en précision.

## **Un espace commun**

Un maire peut interdire une procession, un préfet supprimer une subvention pour une manifestation folklorique avec un élément religieux. C'est mesquin. Cela contente quelques intégristes de la laïcité et ne résout rien. À l'inverse, parler de laïcité « ouverte, positive, apaisée, renouvelée... » enivre les orateurs mais ne clarifie nullement le débat. La laïcité n'a pas besoin d'être tempérée par un adjectif. Elle fournit un cadre commun pour que chaque croyant soit considéré comme égal devant l'État. Elle ne privilégie aucun culte ; elle respecte la liberté de conscience et d'expression. Quelle peur la pousse soudain à devenir sourcilleuse, alors que sa mission lui demande d'organiser un espace où vivre ensemble sous les mêmes lois ?

La laïcité exprime la crainte que la société ressent devant l'islam : celle-ci ne sait pas comment gérer sa présence, ignore sa culture et le suspecte de volonté hégémonique. Par ricochet, les monothéismes sont crédités de violence. La puissance publique cède au réflexe du minimum tolérable de la part des religions. Elle tend donc à les cloîtrer dans la vie privée. Ce calcul n'est rien de moins qu'hasardeux. En outre, en utilisant la contrainte ou la répression, la laïcité reconnaît implicitement son incapacité à organiser un espace public quand surgit une nouveauté culturelle. D'ailleurs, pourquoi les religions asiatiques ne soulèvent-elles pas de réactions aussi vives ?

Le catholicisme a mis presque un siècle à s'acclimater à la laïcité. Est-il raisonnable de penser que l'islam le pourrait en deux ou trois décennies ? Ne serait-il pas préférable de s'appuyer sur les lois de la République, valables pour tous, égales envers chacun, pour que la liberté d'expression et de culte garantie par la législation permette aux religions d'être entendues publiquement sans pour autant devenir officielles ? Dans un État de droit, ne serait-il pas fécond que le même respect soit assuré à chacun, qu'une véritable découverte des autres religions fasse partie de l'éducation ? Une nation ne se construit pas sur l'ignorance, source des fantasmes les plus délirants. Autant les religions doivent apprendre à intervenir dans un espace largement sécularisé, autant la laïcité doit retrouver un souffle social, c'est-à-dire un projet de société : la « fraternité » appartient à la devise républicaine. Il s'agit d'accorder le droit de vivre ensemble, librement, sans se laisser piéger par des apparences transformées en fantasmes. La laïcité trouverait là de quoi exercer son esprit critique.

Albert Rouet

# ***Les chrétiens d'Égypte***

## ***Réflexions sur les événements de l'été 2013***

Jean-Marie MERIGOUX

*Pour avoir exercé de longues années un ministère en Irak puis au Caire, Jean-Marie Mérigoux, dominicain, connaît bien les Églises chrétiennes du Moyen-Orient et le contexte général où elles ont à se frayer un chemin. Dans le bref article qui suit, écrit vers la fin de l'été 2013, il réagit aux commentaires critiques suscités en Occident, notamment en France, par la position des chrétiens d'Égypte lors de l'éviction du pouvoir des Frères Musulmans suivie d'agressions antichrétiennes.*

**I**l semble opportun de rappeler qu'en Égypte les chrétiens sont de véritables Égyptiens autochtones, que le christianisme n'est pas une religion qui serait venue de l'étranger comme cela s'est passé, par exemple, lors de l'évangélisation de l'Amérique. Le christianisme est né en Orient. Dès lors, être aux côtés des chrétiens d'Orient dans leurs souffrances et dans les injustices qu'ils ont à subir ce n'est pas manquer de respect à la culture locale originelle ni à la population musulmane. Ce n'est pas un réflexe « colonialiste ». Tous les Égyptiens, chrétiens comme musulmans, forment le même peuple, parlent la même langue, ont un même genre de vie. Ils ont une même sensibilité : pour eux, la dimension religieuse a beaucoup d'importance.

Par ailleurs, on peut le constater à l'occasion d'interviews par les médias étrangers, bien des personnalités musulmanes savent s'exprimer dans un français parfait car ce sont souvent des anciens élèves des collèges égyptiens des Jésuites, des Frères des écoles chrétiennes, des Sœurs du Sacré-Cœur ou des Dominicaines de la Délivrande. Inutile de dire l'attachement profond de tous ces

Égyptiens et Égyptiennes aux religieux et aux religieuses qui les ont aidés dans leur formation et contribué à leur réussite. Tout cela est apparemment loin de l'actualité mais, en réalité, c'est très important de ne pas l'oublier. En effet, ce sont ces personnes-là qu'il faut écouter en priorité lorsqu'elles s'expriment, de leur point de vue musulman, contre l'intolérance et le fanatisme. Elles représentent une véritable élite égyptienne favorable à la démocratie et opposée aux déviations de fanatiques qui ne font que conduire au malheur de tous.

### **Ce à quoi aspirent les chrétiens**

Dans les événements récents, il apparaît avec évidence que bien des musulmans sont désolés de voir que des églises ou des chrétiens ont subi de tels traitements. Il y a chez ces musulmans ouverts une vraie aspiration à la démocratie et au respect des droits humains. On ne peut pas reprocher aux chrétiens d'Égypte, ni à ceux d'autres pays de la région, de rechercher ou de demander l'instauration de systèmes politiques susceptibles de les traiter comme de vrais citoyens, de reconnaître leurs droits fondamentaux, y compris sur le plan religieux. On ne peut leur reprocher de regretter telle ou telle situation précédente où ils étaient respectés mieux qu'ils ne le sont aujourd'hui.

En ce sens, les prises de position du grand cheikh d'al-Azhar sont fort positives et, en elles-mêmes, prometteuses car elles pourraient tracer un chemin vers une Égypte ouverte à tous les Égyptiens et pas seulement à un parti religieux. C'est dans ce sens que travaillent ouvertement les deux patriarches coptes, orthodoxe et catholique, d'Alexandrie, tout en se tenant personnellement à distance de la politique. Ils ont su dire qu'ils aspiraient légitimement à voir s'établir en Égypte un régime qui respecterait tous les citoyens, et donc aussi les chrétiens comme tels. En s'associant de façon officielle aux recherches en vue d'une solution susceptible de garantir les droits des chrétiens, ils ne font pas pour autant de la « politique ». C'est, de leur part, une intervention « indirecte » dans le domaine politique au nom de leur responsabilité et de leur charge dans le domaine spirituel. L'autorité spirituelle peut exiger d'un pouvoir politique des garanties au sujet de valeurs spirituelles. On

peut, à ce propos, relire l'enseignement du philosophe chrétien Jacques Maritain dans son livre *Primauté du Spirituel*<sup>1</sup>.

## **Au nom de quelle laïcité ?**

Ces temps derniers, il y a eu en Égypte des attitudes inacceptables à l'égard des chrétiens. Sur le plan purement humain, beaucoup de femmes ont eu à subir des agissements qui déconsidèrent un système au pouvoir, qui condamnent une autorité ne désapprouvant pas de tels actes et ne faisant rien pour les empêcher. Ces actions sont le fait de personnes que les chrétiens et une grande majorité de musulmans ne veulent pas voir arriver au pouvoir ou s'y maintenir, et cela ni en Égypte, ni en Syrie, ni en Irak, ni ailleurs. Pour autant, même dans le contexte actuel d'incertitude, les chrétiens d'Égypte ne désespèrent pas de voir la majorité de leurs compatriotes se ressaisir de façon massive en faveur d'une société plus libérale, de voir triompher, grâce à l'appui moral de l'opinion internationale, la raison et le droit.

Dans leur regard sur les chrétiens d'Orient, les Occidentaux ne doivent pas se laisser paralyser par une laïcité souvent habitée de préjugés antichrétiens élaborés dans le contexte d'un certain anticléricalisme, du « religieusement correct ». Ils hésitent à soutenir, en pensée ou en parole, les droits des chrétiens par peur de manquer à ce qu'ils pensent être une vraie laïcité. Lorsque la France est venue au secours des chrétiens de Bagdad agressés dans leur cathédrale, le 31 octobre 2010, en accueillant chez elle et en soignant les blessés, il y a eu des voix pour dire que cela allait contre la laïcité. Les autorités d'alors ont rappelé, à juste titre, qu'il s'agissait de venir en aide à une minorité en danger et que cela n'offensait en rien l'idéal laïc. La situation souvent si douloureuse des chrétiens d'Orient devrait être davantage mise en lumière et médiatisée par toutes les forces démocratiques.

Jean-Marie Mérigoux

---

<sup>1</sup> Voir Jacques MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927, p. 22-23.

## ***Aux origines de la déclaration Dignitatis humanae***

*Jean-François PETIT*

***Philosophe et théologien, religieux assomptionniste, Jean-François Petit a été rédacteur en chef de la Documentation catholique. Il enseigne aujourd'hui à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris.***

**D**e la déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis humanae*, promulguée à la fin du Concile, on connaît assez bien la structure et les circonstances de composition<sup>1</sup>. Le 7 décembre 1965 se trouvait promulgué ce texte essentiel de Vatican II par 2308 voix pour et 70 contre, juste avant la clôture solennelle, en même temps que la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, les décrets sur le ministère et la vie des prêtres et sur l'activité missionnaire de l'Église. La publication du *Journal du P. Congar* permet de renouveler l'étude de cette déclaration. À la date du 19 novembre 1963, c'est-à-dire pendant la deuxième session, le dominicain note : « Mgr De Smedt lit son long rapport sur la liberté religieuse. Il le fait avec force et avec feu, de façon, tout de même, un peu théâtrale, à la manière de quelqu'un qui sait son succès assuré et fait tout pour qu'il le soit. C'est un grand texte, bien qu'il ait des faiblesses. C'est aussi un moment décisif dans la vie de l'Église et du monde. Quelle contribution au centenaire du

---

<sup>1</sup> Cf. J. HAMER, « Historique du texte de la déclaration sur la liberté religieuse » dans *Vatican II, La liberté religieuse*, Collection « Unam sanctam », Paris, Cerf, 1967, p. 54-110.

*Syllabus*<sup>2</sup>! » Et l'évêque d'énumérer les nombreuses raisons favorables à une déclaration sur ce sujet : concernant la vérité, la défense de l'Église, la cohabitation pacifique avec tous, l'œcuménisme.

## **Un changement considérable mais pas radical**

Beaucoup furent en effet impressionnés par cette apologie de la liberté religieuse. L'Église l'avait violemment condamnée au XIX<sup>e</sup> siècle au nom des « droits de la vérité », en particulier dans l'encyclique *Quanta cura* de 1864<sup>3</sup>. Le concile Vatican II déclarait désormais que toute personne humaine a droit à la liberté religieuse et qu'il est du devoir du pouvoir religieux de protéger cette liberté (première partie de la déclaration). À lire le texte en entier, une « restriction » de taille s'impose néanmoins : une fois la vérité du Christ reconnue, les fidèles sont tenus d'y adhérer fermement (deuxième partie de la déclaration). Comment comprendre cette évolution radicale entre le XIX<sup>e</sup> siècle et le Concile Vatican II ?

On sait généralement que ce texte fut l'un des plus contestés par Mgr Lefebvre et ses partisans. Il fut aussi à la base constante de l'action de Jean-Paul II. Avant la chute du Mur de Berlin, le pape aura en effet très souvent réclamé la liberté religieuse pour les chrétiens dans les pays communistes. On oublie parfois de rappeler qu'il aura aussi souvent demandé la liberté et la tolérance pour les religions non-chrétiennes dans les pays démocratiques. À vrai dire, *Dignitatis humanae* n'est pas une « révolution » si absolue que cela. Assez logiquement, la déclaration découle autant des prises de position de Jean XXIII, notamment de l'encyclique *Pacem in terris*, que d'une évolution globale qu'il faut analyser.

---

<sup>2</sup> Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*. Paris, Cerf, 2002, Tome 1, p. 545. Mgr Émile-Joseph DE SMEDT, évêque de Bruges, vice-président du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, a appartenu dès 1960 à la Commission préconciliaire sur la liberté religieuse dont il fut l'infatigable rapporteur des versions successives.

<sup>3</sup> Cf. J. COURTNEY MURRAY, « Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse » dans *Vatican II, La liberté religieuse*, *op. cit.*, p. 111-147.

C'est pourquoi un retour sur le contexte historique immédiat et plus large n'est pas inutile pour en dégager la signification assez nettement personnaliste. N'est-ce pas d'ailleurs l'une des meilleures façons d'honorer le préambule de la déclaration relevant que « la dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive<sup>4</sup> » ?

## Rédaction du document : des motivations diverses

On peut, pour commencer, suivre les pistes d'interprétation proposées par le P. Congar. Son *Journal* témoigne de sa participation à bien des discussions du concile. Mais ses réflexions sur ce thème permettent de comprendre son importance pour l'ensemble des participants à Vatican II. Au Séminaire français, lors d'un colloque en 1963, le P. Congar rencontre les pères Daniélou, Martelet, Cottier, Dupuy, Le Guillou pour discuter de ce chapitre *De libertate religiosa*<sup>5</sup>. Les débats qui y sont menés sont significatifs. Certains souhaitent qu'on s'en tienne à la question de la liberté religieuse vis-à-vis de la contrainte physique et morale. D'autres pensent qu'il ne faut pas rattacher cette liberté à la seule dignité de la personne mais « formuler des fondements objectifs dans la transcendance de la foi par rapport aux structures temporelles et dans la nature du fait religieux de la religion<sup>6</sup> ». Ces débats, on le constate, témoignent d'une conscience assez différenciée de la question : faut-il faire de la liberté religieuse un simple instrument dans la promotion des droits de l'homme ? Faut-il aller plus loin en proclamant la liberté religieuse, mais surtout celle du chrétien, vis-à-vis de toute structure politique ? La discussion doit-elle s'engager sur la liberté de tout acte de foi ? Assurément, les préoccupations et les sensibilités en présence ne sont pas analogues.

Assez finement, le P. Congar note aussi qu'un de ses interlocuteurs, Mgr Mendez, évêque de Cuernavaca, suggère qu'on parte de la liberté religieuse pour aller progressivement des non-chrétiens aux chrétiens, en passant par les musulmans et les juifs<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> *DH*, 1.

<sup>5</sup> Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 563.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 553.

Dans ce dernier cas, on voit en germe toute la solidarité entre *Dignitatis humanae* et *Nostra aetate*, ce que ne manquera pas d'exploiter par la suite Jean-Paul II. Il y avait, on le voit, bien des façons de traiter la question de la liberté religieuse. Encore fallait-il qu'elle soit mise à l'ordre du jour, ce à quoi ne tenaient pas forcément les « conservateurs » de la Curie. Les circonstances de son approbation initiale sont ici très instructives.

## Un gage à l'œcuménisme ?

La chronique de la deuxième session de Vatican II du P. Antoine Wenger donne une des clés essentielles d'interprétation de *Dignitatis humanae*. Selon l'ancien rédacteur en chef de *La Croix*, l'insistance du Conseil œcuménique des Églises pour que la question de la liberté religieuse soit effectivement traitée par le concile est l'une des causes principales de la rédaction de *Dignitatis humanae*. Son origine réside dans un modeste texte, daté du 27 décembre 1960, intitulé « Document de Fribourg » composé par deux évêques et deux théologiens. Le Secrétariat pour l'Unité craignait pour sa part que cette question lui échappe. Il jugea utile, face aux incertitudes de son traitement par la Commission théologique du Concile, de faire de la liberté religieuse un chapitre du schéma sur l'œcuménisme. Ce n'est que par 18 voix contre 6 ou 7 que l'aval sera donné par la Commission théologique du concile<sup>8</sup>. Il y a là un indice de résistance : voulait-on en faire un texte spécifique, indépendant de celui sur l'œcuménisme ? Jugeait-on la question inopportune ? En tout cas, il y a fort à parier que certains ne voyaient pas d'un bon œil les « amicales pressions » du Conseil œcuménique des Églises.

Par ailleurs, il est tout aussi symptomatique de repérer que le rapport de Mgr De Smedt fut présenté juste après celui de Mgr Bea sur la question juive. Le P. Wenger prend soin de préciser, dans son commentaire rédigé à chaud, que la liberté religieuse ne signifie pas que chacun peut croire ce qu'il veut (indifférentisme) ou que la conscience humaine n'a aucune obligation vis-à-vis de Dieu (laïcisme). De plus, l'homme ne peut mettre sur le même pied le

---

<sup>8</sup> A. WENGER, *Vatican II. Chronique de la deuxième session*, Paris, Centurion, 1964, p. 179.

vrai et le faux, comme s'il n'y avait pas de normes objectives du vrai (relativisme), ou se complaire dans l'incertitude (dilettantisme)<sup>9</sup>.

## **Résister au communisme**

Ces différents écueils reviendront de façon récurrente dans les débats postconciliaires. Bien entendu, le Concile Vatican II ne pouvait prévoir l'explosion de la conception libertaire après 1968 et les affres du relativisme, contre lesquels se sont battus Jean-Paul II et Benoît XVI. Mais sur ce dernier point, il ne faudrait cependant pas confondre le relativisme moral, lié à l'évolution des mœurs, et le relativisme doctrinal, combattu sans relâche par les partisans de Mgr Lefebvre.

Dans le récent *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Denis Muller s'est longuement penché sur la question du relativisme, en distinguant les niveaux culturel, épistémologique et proprement éthique. Il note que l'éthique est désormais écartée entre une normativité universelle et le communautarisme de l'application<sup>10</sup>. Tel ne paraît pas avoir été le problème originel des Pères conciliaires. Il semble bien plus avoir été celui de pouvoir pratiquer librement la religion suivant les exigences de sa propre conscience, à une période où l'oppression communiste était encore violente.

## **S'opposer aux « théocraties » chrétiennes**

Mais il faut remarquer que la perspective d'un texte sur la liberté religieuse barrait aussi la route à toute tentative de retour à l'idée d'une théocratie chrétienne s'opposant de fait à la liberté religieuse des personnes. Le texte ne visait-il pas autant des dictatures en Espagne ou en Amérique latine, s'affublant de principes chrétiens, que les pays communistes ? La ligne de crête était sans doute plus étroite qu'on ne pense : bien des ecclésiastiques avaient été formés dans un esprit soucieux de préserver l'intégrité de la foi et d'en

---

<sup>9</sup> A. WENGER, *op. cit.*, p. 180.

<sup>10</sup> D. MULLER, « Relativisme » dans *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1733.

situer des prolongements raisonnables dans l'ordre politique. Par ailleurs, il n'était pas forcément simple d'accepter une idée de liberté religieuse le plus souvent assimilée à l'héritage controversé de la Révolution de 1789.

C'est pourquoi au lieu de faire droit ici à l'apport de théologiens de la liberté religieuse tels John Courtney Murray et les évêques nord-américains, suffisamment étudiés par ailleurs, il est préférable d'en montrer les origines « personalistes » liées à la Résistance<sup>11</sup>. Cette ligne d'interprétation est par ailleurs tout à fait légitime, tant l'architecture générale de Vatican II « respire » l'anthropologie personaliste telle que, par exemple, a pu la mettre en œuvre le rédacteur final de *Gaudium et spes*, Mgr Haubtmann.

## **Les sources de la déclaration : histoire et débats philosophiques**

Pour bien comprendre *Dignatatis humanae*, il est ainsi nécessaire de se reporter aux débats des Pères conciliaires pour les resituer dans une perspective plus large sur la liberté religieuse. D'origine essentiellement juridique, mais sans avoir de fondements théologiques, cette problématique permettait d'aborder à frais nouveaux les questions classiques de la liberté de conscience, de culte ou de religion, en prenant acte de la demande grandissante d'autonomie des individus.

Sans reprendre la teneur de toutes les prises de position des Pères conciliaires, il faut noter le plaidoyer chaleureux de plusieurs d'entre eux, notamment de Mgr Schmitt, lors de son intervention

---

<sup>11</sup> Cf. J. COURTNEY MURRAY « Liberté religieuse : la position de l'épiscopat américain » dans *America*, 30 novembre 1963 (repris en français dans *Choisir, revue culturelle*, Fribourg, janvier 1964). Le théologien jésuite (1904-1967) avait soutenu après guerre, avant de se rétracter, que dans un État catholique, le gouvernement doit intervenir pour défendre la vérité catholique (la « thèse ») alors que dans un État non-catholique, il doit se contenter de revendiquer sa propre liberté. Sur son rôle décisif à Vatican II, cf. D. GONNET, *La liberté religieuse à Vatican II*, Collection « Cogitatio fidei », Paris, Cerf, 1994, p. 183.

le 27 novembre 1963 : « Là où fait défaut la liberté religieuse, les États ont commis des abus en matière de religion. Sans elle, la transcendance de la religion chrétienne s'évanouit, et disparaît la possibilité pour les chrétiens de rendre un commun témoignage à Dieu, au Christ, à l'Évangile. Enfin, sans liberté religieuse, la liberté intérieure de l'adhésion à Dieu est elle-même atteinte. Dans la libre cité, la liberté est principe d'émulation. Ainsi, dans l'Église, la liberté religieuse concourt au bien<sup>12</sup>. »

## **Crainte d'éveiller des prosélytismes**

Il ne faut cependant pas croire que le projet de chapitre sur la liberté religieuse, qui aurait dû être inclus dans le texte sur l'œcuménisme, ne suscitait pas de craintes. N'allait-on pas conférer des droits à l'erreur, oubliant ainsi que le sujet des droits est la personne ? N'allait-on pas trop loin dans l'autonomie de la conscience ? Parmi ces réticences, le P. Wenger rapporte que les évêques d'Afrique du Nord demandèrent une note au P. de Broglie, de l'Université grégorienne, pour proposer des rectificatifs<sup>13</sup>. Le débat fut plusieurs fois ajourné pour éviter, selon l'expression du P. Congar, « un vote à la Rommel, à la hâte et presque par surprise<sup>14</sup> ». Ni le conseil de présidence ni le pape Paul VI ne tenaient à précipiter les choses.

La proclamation de la liberté religieuse supposait notamment que soit acceptée l'idée que les autres Églises en soient bénéficiaires. En conséquence, des Pères conciliaires redoutèrent un développement du prosélytisme, étranger à toute vraie perspective œcuménique. Cependant, cette crainte fut tempérée par la majorité d'entre eux. Ils avaient surtout perçu que l'on devait prendre acte des transformations profondes de la question de la liberté religieuse depuis la Seconde guerre mondiale. Il fallut donc, à plusieurs reprises, que soient faites des refontes en ce sens.

---

<sup>12</sup> Cité dans A. WENGER, *op. cit.*, p. 184.

<sup>13</sup> A. WENGER, *op. cit.*, p. 186-187.

<sup>14</sup> Cité dans J. HAMER, *op. cit.*, p. 90.

## La question plus large des droits de l'homme

La question de la liberté religieuse est en effet intrinsèquement liée à celle des droits de l'homme. Dans la Déclaration universelle de 1948, il y est fait référence de façon explicite : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. » (article 18)

Ce n'est pas le lieu ici d'évoquer la nature de ce texte<sup>15</sup>. Mais comment l'Église aurait-elle pu faire l'impasse sur cette avancée majeure du droit ? Il y avait pour elle une question de cohérence intrinsèque mais surtout d'accueil bienveillant, dans la lignée de *Gaudium et spes*, des recherches positives de l'humanité. La déclaration *Dignitatis humanae* doit donc être lue à travers ce prisme, plus étendu qu'on ne le dit généralement. En ce sens, il est utile ici d'en montrer les déterminations philosophiques. Si l'influence réelle de Jacques Maritain est incontestable, la mise en lumière de la position d'Emmanuel Mounier permet de montrer le caractère incontournable de la question de la liberté religieuse après la Seconde guerre mondiale.

## L'influence de Jacques Maritain

Non sans raison, il est courant de tenir Jacques Maritain comme l'un des artisans de la réconciliation de l'Église avec la philosophie des droits de l'homme. Son petit livre *Les droits de l'homme et la loi naturelle* date de 1942. Maritain est aussi l'auteur, dans *La personne et le bien commun* de 1946, d'une définition du bien commun voisine de celle qui sera retenue dans *Dignitatis humanae* (6, §1). Proche du P. Journet qui était présent au concile et dont l'autorité théologique contribua à faire accepter *Dignitatis humanae*, Maritain

---

<sup>15</sup> Cf. R. CASSIN, « La Déclaration universelle des droits de l'homme et la mise en œuvre des droits de l'homme », *Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye*, 1951, Tome 79, p. 241-367 ; « La Déclaration universelle des droits de l'homme », *Répertoire de droit international*, Dalloz, 1968, vol. 1, p. 595-599 ; VERDOODT, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Louvain, 1964.

avait travaillé sur la question de la liberté religieuse principalement durant la Seconde guerre mondiale. En exil aux États-Unis, il voulut, face aux totalitarismes, faire apparaître les principes d'un humanisme politique fondé sur le respect de la dignité de la personne<sup>16</sup>. S'adressant au grand public au sein d'une collection intitulée « Civilisation », il en appelait à une nouvelle déclaration des droits de l'homme. Celle-ci ouvrira la Constitution de la IV<sup>e</sup> République française en 1946. Mais il faut aussi rappeler que Maritain fut sollicité par l'UNESCO en 1947 et 1948 dans le cadre d'une enquête préparatoire à la déclaration de 1948.

Dans ces textes, le souci de la liberté religieuse est patent. Il découle du respect de la dignité absolue de la personne, qui, quelle que soit son origine, peut reconnaître l'existence « d'un Absolu supérieur à l'ordre entier de l'univers<sup>17</sup> ». Même chrétienne, la société ne peut exiger de chacun de ses membres qu'il croie en Dieu et soit chrétien. Maritain refuse toutes les formes de théocratie ou de cléralisme. Il dénonce les pressions en matière religieuse. Il s'agit pour lui de respecter et de faciliter, sur la base des droits et des libertés de chacun, l'activité spirituelle de l'Église et des diverses familles religieuses. Il est clair que, dans un tel contexte, Maritain entendait surtout affirmer les droits de la conscience vis-à-vis de toute emprise de l'État, auquel il refuse le droit de « légiférer sur les choses divines » et « d'imposer aucune croyance religieuse quelle qu'elle soit<sup>18</sup> ». Pourtant, on pressent déjà quelque chose en direction de la seconde partie de *Dignitatis humanae* quand Maritain affirme que, vis-à-vis de Dieu, la conscience n'a pas le droit de choisir à son gré n'importe quel chemin, elle doit choisir le vrai chemin « pour autant qu'il est en son pouvoir de le connaître<sup>19</sup> ».

## **Privilégier un point de vue pratique**

Au final, la liberté religieuse relève bien des droits de la personne humaine, eux-mêmes adossés au droit naturel. Sur ce point,

---

<sup>16</sup> Cf. J. MARITAIN, *Les droits de l'homme*, DDB, 1989.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 82.

Maritain est assez en consonance avec le président américain Franklin Roosevelt qui demandait le droit pour chacun, partout dans le monde, de pratiquer sa propre religion<sup>20</sup>. Il ne s'intéresse pas d'abord à l'organisation politique du droit à la liberté religieuse. Il défend néanmoins son libre exercice dans une société pluraliste, en reconnaissant à l'État un devoir d'intervention contre des pratiques religieuses aberrantes, sans pour autant violer le domaine de la conscience.

Maritain conduisit la délégation française lors de la seconde Conférence générale de l'UNESCO à Mexico en 1947. Son discours du 6 novembre 1947, au titre de président de la séance inaugurale, marqua l'assemblée. Il y invitait les participants à se mettre d'accord d'un point de vue pratique et non spéculatif, ce second type d'accord restant impossible à atteindre vu les antagonismes entre diverses familles spirituelles et écoles de pensée. Selon lui, partisans et adversaires de la loi naturelle seraient capables de reconnaître certains droits. Bien évidemment on peut penser au droit à la liberté religieuse. Par comparaison, la problématique de Mounier, telle qu'elle apparaît dans un texte issu de la Résistance, est également instructive.

## **La démarche de Mounier**

La Déclaration des droits des personnes et des communautés, du Centre d'études clandestin constitué par Mounier après l'interdiction d'*Esprit* d'août 1941, fut publiée dans la revue en mai 1945<sup>21</sup>. Y prirent part, pour sa discussion à Lyon, entre autres le futur ministre André Philip, le philosophe Jean Lacroix, l'historien Henri Marrou, les pères Lucien Fraisse et Joseph Hours. L'article 13 y stipule que « nul ne peut être inquiété pour l'expression de ses opinions ou croyances en matière religieuse ou philosophique [...] ». De son côté, la nation doit protéger les droits des communautés religieuses en son sein (article 29). La volonté d'endiguer les empiètements de l'État est aussi manifeste que dans le texte de Maritain.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 82, note 11.

<sup>21</sup> Cf. E. MOUNIER, *Cœuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, Tome 4, p. 96-103.

Le fait que Mounier devint cependant très sceptique sur la valeur réelle de ce genre de documents, ne croyant guère en leur effet performatif et mettant en cause leur positivisme et leur juridisme, est peut-être l'indice d'une tâche sans cesse à reprendre : il ne s'agit pas de répéter de façon incantatoire des droits, y compris du droit à la liberté religieuse, quitte à privilégier inconsciemment un langage idéologique et un système perçu comme intangible, en omettant de prendre en compte la nécessité d'une approche plus contextuelle et attentive au degré de maturité des personnes et des communautés concernées.

### **Des droits à « réécrire » selon les contextes**

C'est pourquoi, malgré des célébrations et anniversaires mérités de *Dignitatis humanae*, il est tout à fait important de ne pas rester statique devant cette déclaration, se dispensant en particulier de réfléchir sur l'herméneutique nécessaire de Vatican II<sup>22</sup>. L'historien Daniel Moulinet invite à éviter, d'un côté, l'écueil de l'historicisme consistant à ne situer les documents conciliaires que comme les témoins d'une époque historique révolue, celle des années 1960, dont nous venons de montrer les origines plus profondes ; éviter aussi l'écueil opposé, celui du littéralisme qui conduirait, dans le cas présent, à s'extasier devant *Dignitatis humanae* sans en montrer le statut, l'intention, l'autorité et le style<sup>23</sup>. En ce sens, il faut prêter une grande attention aux tentatives contemporaines de « réécriture » des droits de l'homme qui peuvent aider à refonder une théologie de la liberté religieuse.

Parmi ces tentatives, celle de Joseph Yacoub est importante. Elle conteste l'universalisme abstrait, trop « pur » et fantasmagorique, atemporel et uniforme de la Déclaration de 1948, auquel il oppose un universalisme empirique, pluriel, impliquant des appartenances diverses qui soient de nature inclusive<sup>24</sup>. N'est-ce pas un travail analogue qui attend la théologie chrétienne ? Le politologue rappelle par exemple que le Traité de Berlin de 1878 impo-

---

<sup>22</sup> Cf. notamment G. JARCZYK, *La liberté religieuse vingt ans après le Concile*, Desclée, 1984.

<sup>23</sup> Cf. D. MOULINET, « Éléments de réflexion à propos de l'herméneutique de Vatican II », *La Documentation catholique*, n° 2483, 2012, p. 145-148. Cf., du même auteur, *Vatican II à ceux qui ne l'ont pas vécu*, Paris, l'Atelier, 2012.

<sup>24</sup> Cf. J. YACCOUB, *Réécrire les droits de l'homme*, DDB, 2008, p. 45-63.

sait déjà à l'Empire ottoman la reconnaissance de ce principe de liberté religieuse. Celui-ci n'est donc pas le fruit du droit moderne et ne démarre pas avec Vatican II. Il faudrait donc voir quels sont les défis posés à la liberté religieuse aujourd'hui, là où elle est particulièrement menacée, à commencer bien entendu par les sociétés matérialistes postmodernes. Ses enjeux philosophiques, notamment ceux de la liberté de conscience et de recherche, le refus de toute forme d'autoritarisme ou de monolithisme doctrinaire, restent entiers.

Jean-François Petit

### **Le dialogue social dans un contexte de liberté religieuse**

Les Pères synodaux ont rappelé l'importance du respect de la liberté religieuse, considérée comme un droit humain fondamental. Elle comprend « la liberté de choisir la religion que l'on estime vraie et de manifester publiquement sa propre croyance » (*Ecclesia in Medio Oriente*, 26).

Un sain pluralisme, qui dans la vérité respecte les différences et les valeurs comme telles, n'implique pas une privatisation des religions, avec la prétention de les réduire au silence, à l'obscurité de la conscience de chacun ou à la marginalité de l'enclos fermé des églises, des synagogues et des mosquées. Il s'agirait en définitive d'une nouvelle forme de discrimination et d'autoritarisme.

Le respect dû aux minorités agnostiques et non croyantes ne doit pas s'imposer de manière arbitraire qui fasse taire les convictions des majorités croyantes ni ignorer la richesse des traditions religieuses. Cela, à la longue, susciterait plus de ressentiment que de tolérance et de paix.

*Evangelii gaudium*, 255  
novembre 2013

# ***La liberté religieuse en Inde***

T. K. JOHN

*Membre de la Compagnie de Jésus, le P. T.K. John est Professeur émérite de théologie systématique à l'Institut de théologie de Vidyajyoti, à Delhi. Il s'est notamment investi dans le dialogue interreligieux et travaille aussi au Conseil national de l'Union populaire pour les libertés civiles. Il a publié plusieurs livres et un grand nombre d'articles. Celui-ci, écrit pour Spiritus, est traduit de l'anglais.*

**L**a liberté est à l'esprit humain ce que l'air est à l'oiseau qui vole ou ce que l'eau est au poisson. Mais l'histoire de la liberté au cours des âges nous fait penser à la situation d'un oiseau en cage. Bien que constamment supprimée, réprimée ou étouffée par ceux qui exercent un pouvoir aveugle, la liberté ne cesse de relever la tête et de rompre ses liens. La liberté religieuse est l'une des expressions de la liberté humaine, probablement la plus fondamentale. Sa place en Inde et la manière dont elle s'y exerce, tel est l'objet de cet article.

Écrire sur la liberté religieuse en Inde nécessite de faire preuve de modestie et de réalisme. Plusieurs raisons à cela. Tout d'abord, la société contemporaine a une notion assez complexe de la liberté religieuse, notion élaborée à la suite de longues luttes. Ensuite la liberté religieuse est une expression de la liberté humaine elle-même. Tout comme les valeurs démocratiques d'égalité, de justice, de primat de la dignité et des droits des personnes ne sont pas négociables, ainsi la valeur de liberté. Ce n'est qu'avec précaution

qu'on peut appliquer des critères transculturels à une évaluation de la situation en Inde.

En troisième lieu, il y a une corrélation entre liberté et démocratie. Là où la démocratie est dans une phase d'expérimentation, la liberté sera elle aussi à l'essai. Pour qu'un citoyen puisse pratiquer sa religion, sa liberté ne doit pas rencontrer d'obstacles. Elle ne peut tolérer de coercition ni de la part d'individus, ni d'institutions ou structures sociales, ni de gouvernements. Cela peut paraître utopique. Mais la liberté religieuse est un idéal qu'il faut toujours porter haut, à la manière du flambeau que brandit la statue de la liberté à l'intention des navigateurs. Dernière raison à cette nécessaire modestie : le pays est trop vaste et les religions trop nombreuses pour permettre une approche exhaustive.

## **Quatre faces avec leur couleur propre**

Je suggère de symboliser les quatre faces ou aspects de la liberté religieuse en Inde par une gradation de couleurs. Cela va du vert (satisfaisant) au gris (tolérable), puis au jaune (préoccupant) et enfin au rouge (danger !). Ce genre d'échelle me paraît l'image la plus adaptée pour décrire un phénomène culturel complexe comme celui de la liberté religieuse.

## **Là où prévaut le vert**

Tout d'abord, l'Inde a hérité d'un ensemble complexe de caractères culturels légués par neuf traditions religieuses différentes vivant côte à côte. Quatre d'entre elles, l'hindouisme, le jainisme, le bouddhisme et le sikhisme, ont leur origine en Inde. D'autres, le judaïsme, le christianisme, l'islam et les religions zoroastriennes, sont nées hors de l'Inde mais elles y sont entrées et s'y sont installées comme chez elles. Les sectes baha'ie et ahmadiyya font aussi partie du paysage. Ces diverses confessions font de l'Inde la terre des religions avec, comme trait distinctif, le pluralisme. Dans ce contexte de diversité et de pluralisme, la liberté religieuse a commencé à percer, mais elle s'accompagne aussi de tensions.

En second lieu, de nombreux responsables religieux ou politiques, tels les empereurs Asoka (un Hindou<sup>1</sup> devenu Bouddhiste) et Akbar (un Musulman), des réformateurs comme Kabir, Jawaharlal Nehru, Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi ou d'autres leaders éclairés dans un passé plus récent, ont érigé en valeur la diversité. Leur influence se fait encore profondément sentir.

Troisièmement, des pratiques religieuses populaires communes à l'ensemble de la population ont régulièrement eu cours. L'une d'elles, par exemple, qui s'est largement répandue c'est la fréquentation, de la part de fidèles d'autres religions, de tombeaux et de centres de pèlerinages appartenant à une religion particulière. Des croyants d'une tradition religieuse peuvent participer sans difficulté à des célébrations festives d'autres traditions. Un autre élément positif est le fait que les livres de textes des écoles et collèges propagent une information de base sur les religions indiennes. À travers eux, beaucoup apprennent à connaître les diverses religions, leurs écritures, leurs rituels, leurs leaders, leurs fêtes et leurs centres religieux les plus fameux. Une précoce initiation des jeunes esprits au pluralisme favorise son développement.

## La Constitution de l'Inde

En dernier lieu, et c'est capital, la Constitution de l'Inde pose la liberté religieuse comme l'un de ses fondements. Trois articles traitent de cette liberté de façon spécifique. L'article 25 est ainsi libellé : « Dans les limites dictées par l'ordre, la moralité et la santé publics, et dans le respect des autres dispositions ci-incluses, toute personne a un droit égal à la liberté de conscience et le droit de professer, pratiquer et diffuser librement sa religion<sup>2</sup>. » L'article 26 accorde la liberté de gérer des affaires relatives à la religion, de fonder et de faire fonctionner des institutions de ce type : « Dans les limites dictées par l'ordre, la moralité et la santé publics, toute

---

<sup>1</sup> Vu le jeu complexe des appartenances au sein des communautés évoquées dans cet article, nous écrivons avec une majuscule les substantifs désignant l'identité religieuse des personnes. (N.D.L.R.)

<sup>2</sup> Durga Das BASU, *Introduction to the Constitution of India*, New Delhi, Prentice-Hall of India Private Limited, 1992, p. 113.

dénomination religieuse ou partie de celle-ci a le droit de créer et de faire fonctionner des institutions à but religieux ou charitable, de gérer ses propres affaires en matière de religion, de posséder et d'acquérir des biens meubles et immeubles et de les administrer en conformité avec la loi<sup>3</sup>. »

Par ailleurs, du point de vue de son identité, l'Inde s'est constituée en État « séculier » (*secular*). Cela implique tout d'abord qu'il n'y a pas de religion d'État ; deuxièmement, que toutes les religions sont égales devant la loi ; troisièmement, que chaque citoyen est libre de professer, pratiquer et diffuser sa propre foi, dans les limites du respect de l'ordre public. En vue de faire appliquer les dispositions stipulées par la Constitution, on a mis sur pied la Commission nationale pour les minorités qui a pour tâche de se préoccuper des droits et libertés de ceux-ci. Notons enfin que la plupart des médias, beaucoup d'organisations pour les droits humains ainsi que de nombreux membres de la société civile veillent attentivement à la défense de la liberté de tous. D'une façon globale, on peut dire que l'Inde offre un visage social de type multi-religieux que la constitution régule en assurant la liberté religieuse à tous les citoyens.

## **Une zone dans le gris**

Mais l'histoire moderne de l'Inde est aussi faite de tensions, de pressions, d'affrontements et même de violences aux frontières des identités religieuses, raciales, sexuelles et sociales. Les relations entre communautés religieuses ont été marquées par des controverses, des démarches apologétiques et même des affrontements acharnés. Les revendications identitaires ont mis l'harmonie à rude épreuve. Il existe de subtils conditionnements inhérents à la structure sociale indienne, plus précisément hindoue, qui peuvent affecter l'exercice des libertés. Trois ensembles de conditionnements de ce genre peuvent être identifiés.

---

<sup>3</sup> *Ibidem* p. 112.

Il y a tout d'abord une mentalité issue de la culture de soumission à l'ordre monarchique multimillénaire. Le monarque était le protecteur du *dharma* (domaine éthico-religieux), du *karma* (rituel prescrit) et du *rashtra* (État). La religion de la royauté était aussi celle des sujets. Une double soumission était donc exigée de chacun de ces derniers : soumission aux ordres du monarque et à sa religion (*dharma*).

Il y a ensuite de subtiles interdictions attachées à certaines législations récentes. Le professeur Tahir Mahmood, ancien président du Comité de révision du droit indien (*Law Commission of India*) et professeur de droit à l'Université de Delhi, en a repéré quelques-unes implicitement présentes dans les décrets d'application, de 1955-1956, de la loi sur le mariage entre Hindous (*Hindu-law*). Il met en évidence plus d'une dizaine de lourdes sanctions pénales au cas où un Hindou (ou Bouddhiste, ou Sikh ou Jaïn) se convertit à l'islam ou au christianisme. Donnons-en ici deux exemples. « Au cas où le fils ou la fille unique d'un Hindou embrasse l'islam ou le christianisme, ses parents peuvent considérer cela comme une mort civile et adopter, selon le cas, un fils ou une fille (s'ils y sont par ailleurs habilités). » Et encore : « Au cas où une épouse hindoue se fait chrétienne ou musulmane, son mari n'est pas tenu de lui verser une pension alimentaire. Mais si un homme marié quitte l'hindouisme, c'est une raison suffisante pour que son épouse puisse exiger de lui une pension sans qu'il y ait cohabitation<sup>4</sup>. »

Tahir Mahmood observe : « Les sanctions encourues par un Hindou (ou Bouddhiste, ou Sikh ou Jaïn) converti au christianisme ou à l'islam, en vertu des lois promulguées par notre Parlement pendant la première décennie de notre indépendance, sont vraiment lourdes<sup>5</sup>. » Les implications de tout cela sont limpides : il y a restriction virtuelle de l'exercice de la liberté de conscience ; ces lois contiennent des dispositions dans ce sens. On vous décourage de quitter le bercail. L'auteur conclut son analyse : « Ce n'est rien de moins qu'un militantisme juridique contre la reconnaissance

---

<sup>4</sup> Tahir MAHMOOD (dir.), *Minorities and State at the Indian Law - An Anthology*, New Delhi, Institute of Objective Studies, 1991, p. 73.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 72.

constitutionnelle de la liberté de conscience<sup>6</sup>. » Il met en évidence l'objectif masqué : une réprobation par la communauté majoritaire de la conversion d'un Hindou, Bouddhiste, Jaïn ou Sikh à l'islam ou au christianisme<sup>7</sup>. Le cadre limité de ce bref article ne permet pas d'y exposer tout l'arrière-fond religieux amenant à de telles positions.

## Affaiblissement de la Constitution

Un troisième ensemble de conditionnements et contraintes affecte encore plus gravement l'exercice de la liberté de conscience. Évoquons-les brièvement. Le système social des castes est clairement discriminatoire. Cela a entraîné chez les « hors castes » (« intouchables ») certaines incapacités se traduisant par un retard dans le développement économique, social, politique et culturel. Pour y remédier, la Constitution indienne s'est dotée de dispositions dites de « discrimination positive » (*Affirmative Action*) réservant à ces personnes des emplois dans l'administration et des places dans les instituts d'éducation. C'était une sorte de mesure de réparation pour les aider à dépasser l'inégalité sociale et l'arriération historique dont ils étaient victimes.

Mais, en 1950, un décret présidentiel y apporta des restrictions : « Aucun adepte d'une religion autre que la religion hindoue ne peut être considéré comme membre de "caste répertoriée" (*Scheduled Caste*)<sup>8</sup>. » Le privilège accordé aux victimes du système des castes était donc strictement réservé aux « hors castes » et aucun converti à l'islam ou au christianisme ne pouvait en bénéficier. En conséquence, un membre de « caste répertoriée » désireux de se convertir librement à l'islam ou au christianisme ne peut profiter de cette mesure. Aujourd'hui des millions de personnes appartenant à ces castes et devenues musulmanes ou chrétiennes s'élèvent

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>7</sup> Cf. *Ibidem*, p. 57.

<sup>8</sup> James MASSEY, *Minorities and Religious Freedom in a Democracy*, New Delhi, Center for Dalit/Subaltern Studies & Manohar Publishers, 2003, p. 145. L'expression « caste répertoriée » a été choisie par l'administration pour désigner les castes inférieures regroupant les personnes traditionnellement connues sous le nom de *Dalits*, intouchables ou « hors castes ». (N.D.L.R.)

contre cette contradiction : l'État professe une neutralité religieuse, mais c'est en fonction du critère de l'appartenance religieuse qu'il intervient pour refuser un avantage offert par la Constitution ! La liberté de religion est une fois de plus édulcorée.

Deux amendements votés par le Parlement indien, en 1956 et en 1990, ont élargi le bénéfice de cette mesure aux Sikhs et aux Bouddhistes. En sont restés exclus les Musulmans et les Chrétiens originaires de ces « castes répertoriées ». La limitation concernant l'exercice de la liberté religieuse demeure. Le décret présidentiel a transformé la liberté religieuse intégrale affirmée par la Constitution en une liberté relative. Ces restrictions apparemment anodines viennent compromettre ce qui avait été constitutionnellement garanti. Le combat continue pour rectifier ce qui est faussé.

## **Du jaune à un rouge sinistre**

Considérons maintenant une autre conséquence du système des castes affectant gravement la liberté religieuse. Nous arrivons ici dans le jaune. La société hindoue, hiérarchiquement structurée avec ses quatre castes, exclut de son domaine les « castes répertoriées ». Et du moment que les fondements de cette organisation sociale se trouvent dans l'Écriture, la soumission aux lois et prescriptions d'une caste particulière s'impose à chacun de ses membres. Aucune disposition n'est prévue permettant de s'en émanciper et d'opter pour une autre caste de son choix. De telles prescriptions restrictives forment donc un conditionnement mental défavorable qui vient empêcher la saine réflexion devant précéder toute vraie décision, caractéristique d'une personne libre.

Mais il y a encore un autre ensemble d'obstacles à une authentique liberté religieuse. Et là, on passe dangereusement au rouge. Une détérioration du ton et de l'humeur dans les rapports sociaux a commencé à se faire sentir en Inde. Le pluralisme est entré dans une zone de turbulence. La voix criarde des revendications et déclarations identitaires venant des communautés culturelles et religieuses est venue couvrir celle du pluralisme. Dans les siècles passés, la loi de l'entropie avait semblé donner lieu à une interaction

créative entre les communautés religieuses. Mais sur leurs interfaces des murs ont commencé à s'élever. Ces tendances ont alimenté l'aberration socioculturelle moderne connue sous le nom de fondamentalisme religieux. Dans la mesure où celui-ci s'insinue dans les nombreux secteurs de la société, l'espace où peut s'exercer la liberté de religion se rétrécit.

Diverses branches de l'hindouisme avaient été en opposition avec les deux religions sémitiques présentes en Inde, l'islam et le christianisme. L'origine du christianisme en Inde remonte au premier siècle. Mais au nord il a été assimilé aux colonisateurs. Cela traîne encore dans l'esprit des gens de cette région qui, à tort, continuent à le tenir pour une religion étrangère. La première phase de la présence de l'islam en Inde, celle des commerçants, a été bien accueillie. Mais ses conquêtes militaires se sont montrées désastreuses. En outre, les différences marquées au niveau de leur vision du monde ont contribué à accentuer les tensions entre les religions sémitiques et celles de l'Inde. Celle qui s'est développé en particulier au sein des relations entre l'islam et l'hindouisme a dégénéré, provoquant des conflits intercommunautaires sanglants et, par la suite, la partition de la péninsule indienne. Cela n'a pas empêché les tensions de se poursuivre et cela dure jusqu'à aujourd'hui. La colère de quelques partisans d'un réveil identitaire hindou (*Hindu revivalists*) a pris pour cible Chrétiens et Musulmans.

## **Des évolutions inquiétantes**

Évoquons tout d'abord quelques cas d'atteintes majeures à la liberté religieuse. Le souvenir de quatre événements particulièrement abominables hante encore la mémoire nationale et, de façon singulière, celle des personnes qui les ont vécus. Il y a eu les émeutes populaires violentes organisées contre la communauté sikh en 1984. Puis celles de 2002 contre les « Chrétiens appartenant à des groupes tribaux » (*Tribal Christians*) du district de Dangs et celles contre les Musulmans, toutes deux dans l'État du Gujarat. Ensuite les émeutes de 2007 ainsi que celles de 2008 contre les Chrétiens « tribaux » du district de Kandhamal, dans l'État d'Orissa (depuis 2011 : Odisha). Ces agressions sanglantes ont été

suivies par de nouvelles violences perpétrées contre la communauté chrétienne de Mangalore et de Bengaluru (Bangalore), dans l'État de Karnataka. Après cela, pendant encore une année, il a été rapporté à plusieurs reprises que, dans des États comme le Karnataka, des groupes fanatisés ont envahi des maisons particulières et des églises, interrompu des rassemblements de prière en accusant les Chrétiens de pratiquer des conversions forcées. Des faits de ce genre ont eu lieu dans de nombreux États. La même tendance se poursuit aujourd'hui, comme le montrent les émeutes intercommunautaires de Muzzafarnagar en 2013, dans l'État de l'Uttar Pradesh. Nous ne ferons pas ici le décompte des personnes tuées lors de ces pogroms, des enfants rendus orphelins, des femmes violées ou ayant perdu leur mari, des victimes contraintes à s'enfuir pour vivre dans des camps de réfugiés, des nombreux lieux de culte, écoles, foyers et centre de services communautaires réduits en cendres ainsi que des maisons de commerce saccagées.

## **Un schéma récurrent**

Les observateurs mettent en évidence un schéma récurrent dans le scénario de ces événements inqualifiables. Tout d'abord, les attaques sont planifiées avec soin et exécutées avec précision. En second lieu, les médias en font bien souvent des reportages dénués d'objectivité, sélectifs et parfois même provocateurs. Ensuite, la plupart du temps, les forces de l'ordre sont lentes à intervenir ; ou alors elles se contentent d'observer passivement ce qui se passe ; ou bien encore, dans certains cas, elles se mettent du côté des agresseurs. Plus étrange encore, ce sont les victimes, et non les coupables, qui sont arrêtées et accusées de provoquer du désordre. Quatrièmement, l'administration se montre souvent inefficace, incapable d'intervenir rapidement. Enfin, l'action judiciaire est le plus souvent défectueuse et la justice fuyante et évasive. Alors qu'elle est censée défendre les droits de chaque citoyen, la Constitution se révèle n'être en fin de compte d'aucun secours pour les victimes. La répétition du schéma qu'on vient d'évoquer ne laisse rien présager de bon pour la liberté religieuse en Inde.

Dans son rapport intérimaire, le jury du Tribunal populaire national appelé à se prononcer sur les violences de Kandhamal formule l'observation suivante : « La violente intimidation de la communauté chrétienne assortie de sanctions sociales contre la pratique du christianisme, la destruction et la profanation de lieux de culte, les conversions forcées à l'hindouisme, le meurtre et la torture des victimes et des survivants pour leur refus de renier leur foi, tous ces actes s'inscrivent en violation des garanties constitutionnelles du droit à la vie, à l'égalité et à la non-discrimination, ainsi que du droit à la liberté religieuse<sup>9</sup>. »

## Mesures restrictives de la part de certains États

La Constitution de l'Inde accorde une pleine liberté (*absolute freedom*) de religion : liberté de croire, de pratiquer et de propager sa religion. Mais cinq États indiens l'ont partiellement assortie de conditions. Croire : oui ; pratiquer : oui ; propager : à certaines conditions. Pour propager sa foi religieuse en amenant quelqu'un à abandonner sa propre foi et à opter pour une autre, il faut se conformer à des dispositions détaillées introduites par les législations de ces États. Trois d'entre eux ont voté des lois à ce sujet et obtenu l'approbation du Président indien ; deux autres attendent encore cette approbation. La voie tracée par certaines de ces dispositions est un vrai labyrinthe. Si un Hindou convaincu veut embrasser une des religions sémitiques, sa démarche est virtuellement compromise par les prescriptions législatives en question.

Par exemple, la Loi sur la liberté religieuse de l'État d'Orissa, datant de 1967, a cette formulation : « Nul ne convertira ni ne tentera de convertir quiconque, de façon directe ou non, d'une foi religieuse à une autre, ni par force, ni par incitation (*inducement*), ni par un quelconque moyen frauduleux ; et nul n'encouragera pareille conversion<sup>10</sup>. » Les lois votées par l'État du Madhya Pradesh en 1968 et par celui de l'Arunachal Pradesh en 1978 sont à peu près identiques. L'État de l'Himachal Pradesh s'est lui aussi doté

---

<sup>9</sup> Justice Shah National People's Tribunal on Kandhamal, *Interim Report*, by Dr John DAYAL, p. 4.

<sup>10</sup> James MASSEY, *op. cit.* p. 224.

d'une loi comparable. Les États du Gujarat et du Rajasthan ont fait voter des lois encore plus strictes et assorties de peines encore plus sévères en cas d'infraction ; mais ils attendent toujours l'approbation du Président de l'Inde.

Une notification venant du Ministère de l'intérieur de l'État d'Orissa, datée de 1989, établit une liste détaillée des procédures à suivre par le juge de district au cas où un citoyen veut quitter sa religion et en adopter une autre. Une peine sévère est liée à toute violation de ces prescriptions par la personne qui se convertit ou par le prêtre qui préside la célébration religieuse.

### **Question sans réponse**

Que veulent dire ces mesures prises par les États de l'Inde démocratique et séculière ? Si les États ont légiféré, c'est que les représentants du peuple l'ont demandé. Une majorité de gens appartiennent à la communauté hindoue. Et des secteurs entiers de cette communauté sont soumis à des pressions pour passer d'une conception pluraliste à une conception de la religion unique. Les tendances repérées ici sont des indicateurs supplémentaires des contraintes qui s'exercent de façon croissante sur la liberté religieuse.

À propos de ces mesures, le professeur Tahir Mahmood, ancien président du Comité de révision des lois indiennes comme nous l'avons signalé, formule l'observation suivante : « Indubitablement, dans la loi indienne sur les « castes répertoriées », il y a une forte incitation à ne pas renier l'hindouisme et, pour ceux qui l'ont quitté et pour leurs descendants, à y revenir. Si une démarche consistant à tenter d'amener quelqu'un, par une manœuvre d'incitation ou d'attraction (*inducement or allurement*), à embrasser une nouvelle religion est jugée illégale, on peut légitimement se demander sur quelle base légale peut s'appuyer la démarche consistant à engager quelqu'un, par une manœuvre d'incitation ou d'attraction, à ne pas quitter sa religion d'origine ou à y revenir<sup>11</sup>. » La question est pertinente. On attend toujours la réponse.

---

<sup>11</sup> Tahir MAHMOOD, *op. cit.*, p. 69.

## **Partialité chez des agents de l'administration**

Un nombre croissant de fonctionnaires de la police, de la bureaucratie, de l'administration judiciaire, de la défense nationale ou d'autres services se laissent influencer par l'idéologie hindoue de droite favorable à un État « hindou ». Lorsque des membres des deux communautés religieuses minoritaires les approchent pour une autorisation requise en vue de construire des lieux de culte ou des installations de service, leur démarche rencontre souvent froideur, atermoiement ou refus.

Certains faits inquiétants ont été rapportés. Des Chrétiens, rassemblés pour la prière, la catéchèse ou la célébration de fêtes religieuses, ont été agressés ; leur assemblée a été perturbée et des objets de culte profanés. Lorsqu'il est fait appel à l'aide des autorités chargées de faire appliquer la loi, leur réponse est tout à fait surprenante et décourageante. Souvent, les services de police désignés interviennent trop tard. Ou alors ils ne prennent pas les mesures légales appropriées contre les auteurs de troubles. Parfois la police se substitue à la magistrature et rend la « justice » en arrêtant les victimes plutôt que les agresseurs sur la base d'accusations de « conversion forcée ». Des plaintes portées à un niveau hiérarchique supérieur ne sont pas toujours prises au sérieux. De tels agissements de la part de groupes fanatiques illuminés, et même de certains éléments des forces de l'ordre, constituent une sérieuse entrave à la liberté d'exercice des religions. Ce sont des événements de mauvais augure qui laissent planer une menace croissante sur la liberté religieuse.

## **Inertie de l'État**

Lors des violences dont ils ont été victimes en 2008 dans l'État d'Orissa, des Chrétiens « tribaux » ont subi, de façon organisée et ouverte, des pressions pour revenir par groupes entiers à la foi hindoue. Pour se convertir à une autre religion que l'hindouisme, une autorisation de l'État est donc requise ; mais aucune autorisation n'est requise pour bien pire que cela : prendre à partie les victimes, non les agresseurs, pour qu'ils reviennent à leur religion d'origine !

« Des témoignages ont fait état de pressions exercées sur des Chrétiens, au cours des violences et par la suite, pour qu'ils se convertissent à l'hindouisme comme condition pour pouvoir retourner dans leur village. À notre connaissance, l'administration n'a pris aucune mesure à l'encontre des coupables, ni en vertu du droit criminel ni en vertu de la Loi sur la liberté religieuse de cet État<sup>12</sup>. » Des témoignages similaires sont venus de l'État du Madhya Pradesh. L'explication apportée pour justifier ces faits a été : « retour à la religion d'origine » (*ghar vapasi*). Les législations restent muettes sur la question<sup>13</sup>.

## Une explication possible

Lorsqu'elle est devenue une nation libre, l'Inde a fait le choix, pour sa démocratie parlementaire, du modèle de Westminster. Ce qui est central dans ce type de démocratie, c'est la dynamique majorité/minorité entre les partis politiques qui exercent le pouvoir. En Inde, ce modèle se trouve face à un problème particulier. La majorité politique qui forme le gouvernement après les élections peut très bien être aussi la majorité religieuse, c'est-à-dire les Hindous. Les intérêts de la majorité religieuse peuvent facilement être transférés au parti politique chargé de gouverner le pays.

Un tas de raisons sont avancées pour expliquer le développement d'un hindouisme de droite : que les deux religions sémitiques sont d'origine étrangère ; qu'elles se sont montrées lentes à accepter et assimiler les valeurs et pratiques religieuses et culturelles de l'Inde ; qu'elles n'ont accordé que bien peu d'estime aux religions, mœurs et cultures indiennes, etc. L'argument est donc que ces deux religions, qui par ailleurs cherchent à faire des adeptes, peu-

---

<sup>12</sup> Justice Shah National People's Tribunal on Kandhamal, *Interim Report*, by Dr John DAYAL, p. 4.

<sup>13</sup> Sur l'ensemble de ces questions, on peut consulter deux rapports : Prime Minister's High Level Committee Report, *Socio, Economic and Educational Status of the Muslim Community in India*, New Delhi, 2006. Satish DESHPANDE et Geetika BAPNA, *Dalits in the Muslim and Christian Communities : a Status Report on Current social Scientific Knowledge*, prepared for the National Commission for Minorities Government of India, Department of Sociology University of Delhi, 2010.

vent affecter négativement le patrimoine religieux-culturel de l'Inde, sans même parler de l'unité de la nation. Un faible niveau d'instruction peut facilement rendre des personnes perméables à de tels arguments. Il est vrai que les personnes en responsabilité qui sont tant soit peu éclairées s'efforcent réellement de dissiper ce genre d'appréhensions. Certains de ces facteurs pourraient bien se trouver derrière les mesures prises par plusieurs États de l'Inde.

Sur cette question de la liberté religieuse, une polarisation s'est opérée au cours de la lutte entre les partisans de la tendance exclusiviste pro-Hindou et les tenants d'un pluralisme inclusif. Les premiers ont développé une idéologie visant un État indien « hindou », s'opposant à un État multi-religieux qui avait la faveur des forces dites « séculières ». Quelques organisations hindoues de droite voulant imposer leur vision à la force de l'épée ont leurs militants actifs sur le terrain. De leur côté, les partisans d'un État islamique autonome, mais dans le cadre d'une Inde indivise, se sont eux aussi organisés. Affrontements, violences, émeutes au cours desquels nombre de gens ont perdu leurs biens ou leur vie sont devenus fréquents. De façon plus tardive, dans la mentalité hindoue, les Chrétiens ont commencé à être associés aux Musulmans, comme étant les deux religions indiennes aux racines sémitiques.

On pourrait en terminant résumer les choses de la manière suivante. L'Inde aux religions multiples a entamé son ère d'après l'indépendance sous le signe du pluralisme et de la liberté religieuse. Mais la résurgence du mouvement en faveur d'une religion unique (« *One religion only* ») gagne actuellement en puissance. Les événements récents constituent des signaux de mauvais augure. L'avenir est incertain.

T. K. John

## Affirmation œcuménique

Les chrétiens affirment que s'ils ont pour responsabilité d'être témoins du Christ, la conversion est en dernier ressort l'œuvre de l'Esprit Saint (cf. Jn 16, 7-9 ; Ac 10, 44-47). Ils reconnaissent que l'Esprit souffle où il veut de telle sorte qu'aucun être humain ne le contrôle (cf. Jn 3-8). [...]

Les chrétiens sont appelés à rejeter toutes les formes de violence, y compris psychologique ou sociale, et tout abus de pouvoir dans leur témoignage. Ils rejettent également la violence, la discrimination injuste ou la répression par n'importe quelle autorité religieuse ou laïque, notamment la violation ou la destruction de lieux de culte, de symboles ou textes sacrés.

La liberté religieuse, qui comprend le droit de professer publiquement, de pratiquer, de diffuser et de changer de religion, découle de la dignité même de la personne humaine, qui se fonde sur le fait que tous les êtres humains sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26). Ainsi, tous les êtres humains sont égaux en droits et en responsabilités. Quand une religion, quelle qu'elle soit, est manipulée à des fins politiques, ou quand une religion est l'objet de persécutions, les chrétiens sont appelés à rendre un témoignage prophétique dénonçant ces actions. [...]

Les chrétiens doivent reconnaître que tout changement de religion est un pas décisif qui doit être accompagné d'un temps suffisant pour y réfléchir et s'y préparer de manière ajustée, au moyen d'un processus qui garantisse la pleine liberté individuelle. [...]

*Le témoignage chrétien dans un monde multireligieux :*

*Recommandations de conduite (extraits)*

Bangkok, janvier 2011

Conseil œcuménique des Églises  
Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux  
Alliance évangélique mondiale

# ***La liberté religieuse vue du Mali***

*Josef STAMER*

*Originaire d'Allemagne, le P. Josef Stamer est membre de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). Il a d'abord travaillé vingt-cinq ans au Mali dans différents ministères, en particulier dans le domaine des relations islamo-chrétiennes, puis il est venu enseigner sept ans au PISAI à Rome. De retour au Mali depuis 1998, il y a fondé le centre Foi et Rencontre à Bamako, puis l'Institut de formation islamo-chrétienne (IFIC) dont il est l'actuel directeur.*

Jusqu'à un passé très récent, le Mali avait la réputation d'être un pays de paix et de tolérance religieuses, une sorte d'exemple pour les pays limitrophes et l'ensemble du monde islamo-chrétien. Depuis janvier 2012, avec la rébellion au nord du Mali ayant entraîné la mainmise de groupes islamistes sur les deux tiers du territoire, cette image a volé en éclats. Une application radicale de la loi coranique<sup>1</sup> est allée jusqu'à s'attaquer à ce qui faisait l'héritage même de l'islam malien. À plus forte raison n'y avait-il plus place dans l'espace septentrional pour des croyants d'autres confessions religieuses. Plusieurs lieux de culte chrétiens, catholiques et protestants, y ont été saccagés ou profanés.

Une année plus tard, presque jour pour jour, le spectre de l'islamisme violent a été repoussé hors des frontières du Mali par l'intervention militaire de la France et de pays africains voisins. Mais il n'a pas pour autant été pleinement éliminé, comme le montrent clairement les attentats sporadiques dans certains points chauds du nord du pays ainsi que les différentes actions de *Boko Haram* au Nigéria voisin. Une des conséquences de tous ces évé-

---

<sup>1</sup> Appelée aussi loi islamique ou charia (*shari'a*). (N.D.L.R.)

nements a certainement été de rouvrir le débat sur ce qui faisait l'originalité du peuple malien : un vivre ensemble traditionnel entre populations aux langues, cultures et religions différentes. Du coup, la question de la liberté religieuse, que l'on tenait jusque-là pour un fait acquis, se pose de façon nouvelle dans le cadre de la reconstruction et de la réconciliation nationales.

Un état des lieux un peu superficiel pourrait faire dire qu'au Mali, même aujourd'hui après la récupération du territoire national et la restauration des institutions démocratiques, la liberté religieuse ne pose pas de problème. Il y a des éléments positifs bien réels allant dans ce sens que nous tâcherons de préciser dans la première partie de notre propos. Mais ils ne peuvent occulter une interrogation plus profonde sur l'avenir de la liberté religieuse au Mali que nous développerons dans une seconde partie.

## **Le Mali se veut un pays laïc**

Une devise, c'est tout un programme ! Celle du Mali, identique à celle du Sénégal, a cette particularité qu'y figure le terme de « foi » : « Un peuple, un but, une foi ! ». Certes, dans la pensée des fondateurs du pays, il ne s'agissait nullement de la foi religieuse ni de la volonté de regrouper tout un peuple en une seule confession. Il s'agissait d'abord de la foi en l'avenir, de l'espérance en un monde meilleur, en l'unité d'un peuple et de l'Afrique tout entière. « Les champs fleurissent d'espérance, les cœurs vibrent de confiance » chante l'hymne national.

Mais rien ne nous empêche d'y voir aussi, en filigrane, la foi des croyants qui peuplent le Mali. « Fidèle à son destin », comme le dit encore l'hymne, le Mali est une terre de croyants. Il faut garder cela à l'esprit lorsqu'on note que la laïcité est inscrite à l'article 2 de la Constitution de 1992 : « Tous les Maliens naissent et demeurent libres et égaux en droits et en devoirs. Toute discrimination fondée sur l'origine sociale, la couleur, la langue, la race, le sexe, la religion et l'opinion politique est prohibée. » À l'article 4, il est dit : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion, de culte, d'opinion, d'expression et de création dans le

respect de la loi. » Et encore, à l'article 26 : « Le Mali est une République indépendante, souveraine, indivisible, démocratique, laïque et sociale. » La Constitution ne peut donc énoncer plus clairement que le Mali est un État laïc garantissant la liberté religieuse des croyants de diverses confessions et l'expression de ces croyances à travers le culte individuel ou communautaire. Dans les débats qui ont précédé la rédaction et l'adoption de cette constitution, lors de la Conférence nationale d'août 1991, quelques voix discordantes voulaient un État confessionnel musulman. À l'époque, ces voix sont restées très minoritaires.

Encore aujourd'hui, cette exigence de laïcité des institutions reste largement partagée au sein de la classe politique. Tout récemment, dans les colonnes d'un journal local, un député de confession musulmane s'était étonné que, lors de la campagne électorale, des partis politiques puissent utiliser des symboles n'allant pas dans le sens de la laïcité : la couleur verte, le dessin d'un minaret stylisé, d'une étoile ou d'un croissant. Il demandait que ces symboles soient remplacés par d'autres plus neutres afin que la laïcité définie dans la Constitution soit sauvegardée. Il vaut la peine de mentionner cette très honorable démarche.

## **Convivialité traditionnelle et encore actuelle**

On peut dire que le Mali, pays aux cultures et aux religions multiples, cherche à cultiver jalousement cette laïcité « positive » comme un facteur de cohésion nationale. Il s'appuie non seulement sur des principes philosophiques et religieux mais plus encore sur des principes issus de la tradition et largement partagés par tous les Maliens. Dans la langue bambara, le terme *jatigiya* désigne cette convivialité-hospitalité propre au peuple malien. Dans toutes les langues et cultures du pays, cette notion trouve un emploi et des expressions diversifiés. Le *jatigiya* et le *senenkuya* (parenté à plaisanterie) sont des valeurs en haute estime pouvant désamorcer des conflits de toute sorte et créer un climat de convivialité et de respect envié par beaucoup aux Maliens.

La liberté religieuse n'est donc pas seulement inscrite dans les textes fondateurs de la Troisième République du Mali. C'est une réalité vécue aussi dans l'espace public et dans les relations de parenté et de voisinage. Il y a d'abord un fait démographique notable : les chrétiens, aussi minoritaires qu'ils soient (2 à 3 % de la population), sont dispersés sur la presque totalité du territoire national, même s'il est vrai que leur concentration est plus forte dans certaines régions et ethnies. Chez les Dogons, par exemple, on peut trouver, y compris à l'intérieur d'une même grande famille, des chrétiens catholiques et protestants, des musulmans et des adeptes des religions traditionnelles. Chacun y trouve sa place, y est respecté dans son choix aussi longtemps que la cohésion et la solidarité familiales ne sont pas mises en cause.

Une autre donnée démographique à noter. Contrairement à ce que l'on peut trouver ailleurs, ni dans la capitale, Bamako, ni dans les autres grandes villes du pays, il n'y a de quartier réservé à telle ou telle ethnie et donc à telle ou telle confession. Dans le passé, il y a bien eu les quartiers chrétiens des premières missions catholiques (Kita, Kayes, Kati ou encore Ségou) où les missionnaires cherchaient à regrouper les premiers convertis chrétiens, à les protéger des influences de l'islam. Mais cette époque-là est largement révolue. Les chrétiens maliens ne se sont jamais confinés dans un ghetto et vivent aujourd'hui totalement immergés dans la majorité musulmane.

Dans la fonction publique et les services gouvernementaux, on peut difficilement parler d'une quelconque discrimination confessionnelle. Pratiquement tous les gouvernements qui se sont succédé depuis l'indépendance du pays ont eu un ou plusieurs ministres chrétiens. Dans le dernier en date, celui d'août 2013, trois ministres sur une trentaine sont des chrétiens catholiques pratiquants. Si l'attribution de postes ministériels est en partie guidée par des considérations d'appartenance politique, on trouve à un niveau inférieur, dans les services gouvernementaux et assimilés, une proportion de cadres chrétiens qui dépasse largement le pourcentage de chrétiens dans le pays, et souvent à des postes sensibles et de confiance.

## **Une communauté chrétienne respectée et estimée**

« Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion, de culte [...] ». Cette disposition de la Constitution s'est jusqu'à présent pleinement vérifiée au Mali. Les chrétiens maliens ne subissent aucune entrave pour pratiquer leur religion, que ce soit au niveau individuel ou communautaire. Ils ont pleine liberté de se retrouver pour le culte dominical comme pour d'autres rassemblements à caractère confessionnel. Les grands événements de la vie chrétienne ont une répercussion nationale : les fêtes de Noël et de Pâques, les ordinations, etc. Certaines fêtes sont chômées pour tous : Noël, Lundi de Pâques. Pour d'autres fêtes, on permet aux chrétiens de s'absenter pour accomplir leurs devoirs religieux. Les plans d'urbanisme prévoient toujours des emplacements pour des lieux de culte chrétiens.

Le pèlerinage national annuel à Notre-Dame du Mali, à Kita, est à lui seul le meilleur témoignage du respect et de l'estime dont jouit la communauté chrétienne au Mali. Nombre de musulmans y participent ou confient leurs soucis ou leurs intentions de prière à des amis et voisins chrétiens. Le gouvernement y est toujours représenté, participant aux frais, assurant notamment la sécurité de ce rassemblement ; un message du Président de la république, au nom de la communauté nationale, accompagne les pèlerins. En 2010, année du cinquantenaire de l'indépendance du Mali, le Président s'est déplacé lui-même pour participer à cet événement national et s'adresser aux pèlerins.

Depuis le coup d'État de 1991, l'espace des médias et de la communication sociale s'est libéré. Dans le flot de création de radios locales ou de proximité, des diocèses et des paroisses ont monté leur propre station de radio, de la même manière qu'un certain nombre de radios privées expriment les différents courants de la communauté musulmane. Dans la capitale, à la radio protestante « Radio Espoir », très écoutée depuis des années, s'est ajoutée dernièrement « Radio Bonne Nouvelle » de l'archidiocèse de Bamako. Quant à la radio-télévision nationale (ORTM), sa grille prévoit toujours des espaces pour les émissions religieuses chrétiennes, même si l'espace accordé aux musulmans semble bien supérieur, notamment pendant le mois du ramadan.

## **Pas de tradition communautariste**

L'originalité de la situation malienne est donc le fait que chrétiens, musulmans et adeptes des religions traditionnelles vivent intimement mêlés. Ils habitent les mêmes quartiers urbains, les mêmes villages, travaillent ou étudient côte à côte, se rendent visite entre voisins, partagent mutuellement peines et joies. Les membres d'une même famille peuvent se réclamer de « voies différentes », sans que cela mette en cause la solidarité familiale. La convivialité ainsi décrite est une valeur profondément enracinée dans la tradition africaine, dans la conception que tous font partie d'une seule communauté d'origine et de destin dont les différences de culte ou de « voie » ne doivent pas menacer la cohésion.

Nous aurons à nous demander plus loin si, en un temps de polarisation religieuse croissante, cette base peut suffire à elle seule à maintenir un climat de paix et garantir un espace de liberté pour tous. Reste le fait que, en dehors de quelques cercles très islamisés, voire fanatisés, les chrétiens jouissent dans l'ensemble de la population d'une estime certaine, d'un a priori favorable concernant leurs qualités humaines et leur comportement social : honnêteté, conscience professionnelle, paix dans la vie familiale... Un éventuel comportement, de la part d'un chrétien, contraire à ces qualités provoque toujours l'étonnement dans les milieux musulmans.

## **Question délicate : la « conversion »**

La liberté religieuse est d'abord liberté de pensée, de conscience, incluant nécessairement la possibilité d'une « conversion » au sens de changement d'appartenance confessionnelle. Question délicate, surtout en contexte islamo-chrétien. En vertu de ses textes fondateurs, l'islam a toujours beaucoup de mal à envisager, à accepter que quelqu'un puisse quitter la *umma* (communauté) du Prophète Mohammed pour une autre communauté religieuse. Il y a, certes, le verset coranique souvent cité : « Pas de contrainte en religion ! » (Coran 2, 256). Il reste que l'abandon de la foi musulmane et de sa pratique est toujours ressenti comme un retour en arrière, voire une trahison. Dans bien des pays, il entraîne la condamnation à mort et l'élimination physique du renégat. Tel n'est pas le cas du

Mali. Dans certains milieux musulmans, il existe toutefois un prosélytisme utilisant des moyens économiques et financiers pour faire pression sur des chrétiens en situation difficile : chômage, retard dans le paiement de dettes, etc. Et il est assez difficile à des chrétiens de percer dans le monde des affaires.

Combien y a-t-il de conversions de l'islam au christianisme ? Certainement assez peu. Seuls les registres de baptême des paroisses catholiques pourraient donner une indication. Dans les statistiques officielles, l'appartenance confessionnelle n'est pas précisée. Dans certaines ethnies où chrétiens et musulmans se côtoient à l'intérieur même de grandes familles, ces conversions ne posent pas trop de problèmes. Ailleurs, une telle conversion expose le nouveau chrétien à des pressions de la part de son entourage, allant parfois jusqu'à la rupture totale des liens familiaux. Dans certaines régions et ethnies, la religion musulmane est présente depuis un millénaire et fait partie intégrante de l'héritage familial. Quitter l'islam pour une autre religion est alors perçu comme une trahison, un rejet des ancêtres et des valeurs et richesses spirituelles qu'ils ont léguées. Mais, même dans ces cas douloureux et parfois dramatiques, la patience et des gestes concrets de solidarité familiale de la part du nouveau chrétien finissent bien souvent, à la longue, par faire accepter à la famille une telle décision.

## **Les mariages islamo-chrétiens**

Les cas de mariages islamo-chrétiens, en nette augmentation ces dernières années, constituent un autre critère permettant de dire que la liberté religieuse est une réalité au Mali. Mais il faut, là encore, mettre des nuances. D'abord, la loi coranique ne permet que le mariage d'un musulman avec une chrétienne et non d'une musulmane avec un chrétien. Du côté des Églises, il y a également une forte réticence pour bénir de telles unions. Pourtant celles-ci se multiplient, notamment en milieu urbain, selon les deux types.

Dans de telles unions, y a-t-il respect de la liberté concernant la pratique religieuse ? Impossible de donner une réponse globale tant les situations sont diverses et spécifiques. Il faut souligner le fait qu'en Afrique c'est quasiment toujours l'épouse qui quitte sa

famille pour rejoindre celle de son mari, y compris sur le plan religieux. Normalement, les enfants d'un tel mariage suivent eux aussi la religion du père. Même si la loi islamique prévoit explicitement que le mari musulman respecte la foi et la pratique religieuse de son épouse chrétienne, et même si le mari a fait cette promesse pour obtenir la main de sa fiancée, la pression familiale est souvent plus forte que la foi de l'épouse chrétienne. Dans le cas où un chrétien veut épouser une musulmane, la première réaction de la famille de l'épouse est toujours d'exiger qu'il se convertisse à l'islam. Ce n'est souvent qu'après de patientes et coûteuses tractations qu'un tel foyer peut être fondé dans le respect des convictions religieuses, à l'encontre des prescriptions coraniques.

Le problème des couples islamo-chrétiens est certainement une des choses qui hypothèquent le plus le vivre ensemble traditionnel africain. Cette façon, pour les musulmans africains, de contourner la loi coranique en acceptant le mariage d'un chrétien avec une musulmane est en outre en train de s'effriter sous la pression d'un islam plus rigoriste voulant faire du mariage entre un musulman et une chrétienne un moyen de prosélytisme. Pour la grande majorité des chrétiens, surtout des jeunes, la question du mariage mixte avec les musulmans est au cœur des débats sur le dialogue inter-religieux. Ce n'est souvent que par rapport à cette problématique que les musulmans sont perçus et jugés : leur relative intolérance quand il s'agit d'accorder leurs filles aux chrétiens et leur prosélytisme déguisé à l'égard des filles et femmes chrétiennes.

## **Un avenir incertain pour la liberté religieuse**

L'affirmation constitutionnelle de la laïcité devrait normalement entraîner la neutralité de l'État malien par rapport aux communautés confessionnelles et une attention particulière au respect des minorités. Mais, quelles qu'en soient les composantes, la relation entre majorité et minorité est toujours délicate à gérer. Et il se trouve que le Mali est, de fait, un pays à écrasante majorité musulmane. Dans ces conditions, comment les institutions de l'État peuvent-elles se positionner de façon équitable par rapport à la majorité et à la minorité ? C'est une première grande question touchant non seulement les institutions étatiques mais aussi l'en-

seignement religieux, le statut des personnes et de la famille, l'ensemble de la législation civile et pénale.

Au Mali, l'islam est très largement majoritaire. Les estimations sur sa proportion varient généralement de 75 à 80 %, parfois même de 90 à 95 %, contre à peine 2 à 3 % pour les chrétiens. Les religions traditionnelles continuent à être pratiquées dans certaines régions de l'est et du sud-est du pays, mais elles sont présentes partout à travers des rites et des personnages très ambigus. Même si les structures de l'État gardent un caractère de laïcité inscrit dans la Constitution, l'islam est un élément déterminant de l'histoire et de la culture du Mali ; il a marqué de son vocabulaire, tant religieux que profane, toutes les langues du pays. Sans aller jusqu'à affirmer que la tradition africaine n'a pas d'histoire, on peut dire quand même que sans l'islam le Mali serait, de fait, un pays sans histoire. L'histoire événementielle du Mali est surtout celle des avancées et des reculs de l'islam au cours des siècles. Sa présence millénaire a laissé de profondes empreintes dans les mentalités.

### **Tout un héritage à prendre en compte**

Il y a le souvenir d'un passé prestigieux commun, celui des grands empires du Moyen Âge, l'empire du Mali du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle et l'empire des Songhay qui a pris la suite aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Ces empires couvraient une bonne partie de la zone sahélienne de l'Afrique de l'Ouest. Les lettrés musulmans, notamment ceux de Tombouctou et Djenné, en constituaient l'armature, parfois aussi un contre-pouvoir. Ces cités musulmanes étaient les hauts lieux d'une culture islamique africaine unique qui reste jusqu'à aujourd'hui une référence pour beaucoup de musulmans maliens.

Il y a en même temps le souvenir de cette longue cohabitation pacifique entre quelques foyers d'islam et de vastes régions continuant à suivre les religions traditionnelles. Le fruit de cette cohabitation est, d'une part, une inculturation profonde de l'islam dans les diverses ethnies et, d'autre part, une grande tolérance et une ouverture à la diversité sur le plan religieux. Ce qui, en revanche, est beaucoup moins évoqué comme référence, c'est le modèle des États proprement islamiques que des combattants musulmans

comme al-Hadj Omar Tall ou Samory Touré avaient créés au XIX<sup>e</sup> siècle sur une partie du territoire malien en mettant la force militaire au service de la lettre du Coran. Glorieux pour les uns, leur souvenir reste bien douloureux pour beaucoup d'autres.

Toutes les régions du pays ne sont pas concernées au même titre par les péripéties de cette présence millénaire de l'islam, ni toutes les ethnies composant l'actuel Mali. L'État malien et ses représentants doivent pourtant prendre en compte tout cet héritage de l'histoire du pays et en faire une des bases pour la construction de la nation malienne. De même, la minorité non-musulmane, chrétienne surtout, doit se situer dans cette histoire, s'approprier cet héritage pour le partager dans la différence. Mais, en fait, ce qui pose problème à l'État ce n'est pas la gestion de la minorité non-musulmane mais celle de la majorité. La difficulté ne vient pas de ce que cette majorité musulmane est porteuse de toute une histoire et d'une large partie de la culture malienne, mais du fait de ses divisions internes qui obligent l'État à s'ingérer dans le domaine proprement religieux.

## **Apparition de courants antagonistes**

En effet, depuis quelques décennies, cet islam traditionnel est vivement contesté par des courants de réforme, si bien que l'islam malien offre aujourd'hui un double visage : d'une part, l'islam confrérique auquel se rattache la majorité des maliens et, d'autre part, le courant « wahhabite » de ceux qui s'appellent eux-mêmes « sunnites » (détenteurs de la vraie tradition). Ce nouveau courant, porté surtout par les commerçants et les « étudiants en religion » revenus d'Arabie Saoudite, récuse la fonction d'intermédiaire des marabouts, le culte des saints et leur intercession, fût-ce celle du Prophète Mohammed, ainsi que toutes les pratiques et innovations introduites pour composer avec la mentalité traditionnelle africaine. Une masse de jeunes lettrés arabisants, formés sur place ou à l'extérieur, concurrence fortement aujourd'hui les marabouts tant sur le plan théologique, reprochant à ceux-ci leurs pratiques ésotériques et occultes, que sur le plan de la maîtrise de la langue et de la culture arabes qui reste nécessaire pour l'accès à la révélation coranique et la pratique de la prière rituelle.

Depuis une trentaine d'années, le gouvernement malien est donc obligé de prendre des initiatives qui, à première vue, sont autant d'entorses à la laïcité, mais qui semblent nécessaires pour maintenir un semblant de paix et d'unité entre les membres de la communauté religieuse majoritaire du pays. Déjà le régime du parti unique d'avant 1991 avait dû inviter, aux frais de l'État, des personnalités musulmanes éminentes des pays arabes pour prêcher l'entente entre frères musulmans. Il avait surtout mis en place l'Association malienne pour l'unité et le progrès de l'islam (AMUPI), la structurant sur le modèle du parti unique et lui assignant pour mission de faire baisser les tensions entre musulmans au niveau local, régional et national. Diverses solutions avaient été préconisées pour contrôler la prolifération anarchique des médersas<sup>2</sup> et autres institutions islamiques dispensant un enseignement systématique en arabe à forte teneur islamique, voire islamiste. Un règlement pour l'exercice et le contrôle du « prêche musulman », notamment sur les ondes, avait aussi été adopté.

## **Des tensions qui tendent à s'accroître**

Depuis l'avènement de la démocratie en 1991, les divers courants de la communauté musulmane s'affirment et s'affrontent au grand jour dans les prêches publics, dans la presse locale et surtout sur les ondes des radios privées. Le Mali compte aujourd'hui plusieurs centaines d'associations islamiques regroupées dans diverses coordinations, comme par exemple l'AMUPI mentionné plus haut, la Ligue des imams du Mali (LIMAMA), la Ligue des prédicateurs, l'Union nationale des femmes musulmanes (UNAFEM), l'Association malienne des jeunes musulmans (AMJM), etc. En 2002, le Président malien s'est investi personnellement pour forcer la mise en place d'un Haut conseil islamique du Mali (HCIM) où toutes les tendances sont représentées et qui sert d'interlocuteur unique entre le gouvernement malien et la communauté musulmane.

---

<sup>2</sup> Au sens le plus général, la médersa est un établissement d'enseignement religieux musulman. (N.D.L.R.)

Actuellement la communauté musulmane du Mali est donc profondément divisée. Des heurts, parfois sanglants, ont eu lieu entre les tenants d'un islam traditionnel et les adeptes d'un purisme fondamentaliste. Des mosquées rivales se construisent à quelques dizaines de mètres les unes des autres. Les fêtes religieuses musulmanes sont rarement célébrées à la même date par tous. La représentativité des responsables religieux est toujours contestée par une fraction de la communauté.

L'incursion de l'islamisme violent dans le nord du pays a certes fait passer à l'arrière-plan ces clivages internes, mais la campagne électorale de ces derniers mois a révélé que, malgré le refus général d'une application intégrale de la loi coranique, les tenants d'un islam plus politique sont bien plus nombreux aujourd'hui qu'il y a seulement vingt ans, et que l'appartenance religieuse peut servir d'argument dans l'arène politique. Le gouvernement de la Transition a répondu à cette politisation de l'islam par la création d'un ministère des affaires religieuses et du culte qui, depuis août 2013, a été placé sous l'autorité du ministère de l'intérieur.

### **Quel chemin pour la laïcité ?**

Pour les musulmans comme pour les chrétiens, derrière toutes ces interventions du politique dans la communauté musulmane, se profile toujours la même question lancinante : quelle laïcité mettre en place pour garantir le sain épanouissement de toutes les communautés de croyants au Mali ? Cela constitue une autre grande interrogation par rapport à l'avenir de la liberté religieuse dans ce pays. En effet, quel que soit le contexte sociologique, historique ou géographique, la laïcité reste un problème pour l'islam. Le terme même, on le voit à travers ses diverses traductions en arabe, pose problème. Comme le montre clairement l'actualité brûlante dans le monde arabo-musulman et ailleurs, l'islam n'a pas encore trouvé de véritable équilibre entre religion et pouvoir politique. Depuis sa naissance, il est à la fois religion et modèle d'organisation social. Le fondateur de l'islam a coulé son message religieux dans un État chargé de faire respecter les « droits de Dieu », seul détenteur de tout pouvoir. Quelles interprétations concrètes

donner, dans le monde actuel, à ces principes fondateurs ? Dans le monde musulman, ce grand débat ne fait que s'ouvrir. Jusqu'à quel point le pouvoir politique peut-il intervenir dans la gestion des communautés religieuses et inversement ? Pas plus que les autres, les musulmans maliens ne s'accordent sur cette question.

La laïcité des institutions de l'État est bien un héritage de la colonisation ; d'où son rejet par certains courants islamiques rigoristes. Pourtant, au Mali comme dans les autres pays de la sous-région, cet héritage a évolué vers une conception plus positive que le laïcisme des lois françaises de 1905. Pour en saisir les contours, il est intéressant de voir le rôle de l'islam comme religion majoritaire dans la création des États en Afrique de l'Ouest et de l'État malien en particulier.

## **Dans le mouvement des indépendances africaines**

D'une manière générale, lorsque dans l'après-guerre se sont fait entendre les premières voix en faveur de l'indépendance, l'islam ne figurait pas parmi les motivations exprimées dans les programmes des divers partis et mouvements, ou alors de façon très secondaire. Il n'y a pas eu alors de contradiction ni même de tension entre la création d'États modernes laïcs et l'appartenance d'une bonne partie de leurs populations à la *umma* musulmane.

Dans certains pays, l'islam a même été ramené à une pratique privée. Le Mali de Modibo Keita (1960-1968), en imposant un socialisme pur et dur, voulait en finir avec les anciennes hégémonies sociales des commerçants et chefs féodaux, qui représentaient l'islam. Plus tard, sous le régime du parti unique (1968-1991), on a assisté à la rencontre de deux « besoins » : celui des musulmans de s'organiser sur un plan national pour occuper une place correspondant à leur importance numérique et le besoin des « politiques » de s'appuyer désormais sur les « religieux » comme une des bases les plus solides d'un pouvoir fort. La conséquence en a été une certaine politisation de l'islam. En même temps, l'État a dû se substituer à la désorganisation des musulmans en les regroupant, provoquant ainsi un glissement dans la conception de la

laïcité. C'est lui, l'État, qui a créé en 1980 l'AMUPI, que nous avons mentionnée plus haut, la structurant sur le modèle du parti unique en sections régionales et sous-sections locales.

Dans le processus de « démocratisation » de 1991, les religieux, tant chrétiens que musulmans, ont joué un rôle important de catalyseurs ou d'arbitres. Pourtant, la situation actuelle met en lumière certains aspects importants de l'islam au Mali qui étaient restés cachés derrière l'écran du pouvoir monolithique. D'une part, dans un contexte de crise sociale généralisée, l'islam présente maintenant ouvertement un discours sociopolitique cohérent comme solution de rechange à cette crise. D'autre part, la nouvelle liberté d'expression permet à certains courants musulmans de réclamer l'islamisation de la vie et des structures des pays, et cela au nom même du principe démocratique de la majorité. Ce dernier aspect ouvre à une autre grande interrogation concernant l'avenir de la liberté religieuse au Mali.

## **Revendications de certains courants actuels**

Il y a trois types de revendications qui sont formulés, au nom de l'islam, par ces courants musulmans. Tout d'abord, la vie publique devrait être organisée de manière à créer un espace, un climat soutenant la foi musulmane. Cela va jusqu'à signifier la séparation des sexes dans les établissements publics ou les transports, voire les marchés, ou l'aménagement d'horaires adaptés et d'un climat spécial durant le ramadan. L'État doit, dans cette optique, favoriser positivement la vie de la communauté musulmane par des aides publiques à la construction des mosquées, à l'organisation du pèlerinage, etc.

Un second type de revendications concerne la prise en compte de l'éducation islamique dans les écoles publiques. La délinquance juvénile, la drogue et l'échec partiel du système d'éducation à l'occidentale sont des arguments tout trouvés en faveur soit de l'introduction de l'éducation islamique dans les écoles publiques, soit d'une reconnaissance pleine et entière des médersas.

Une troisième revendication concerne le nouveau code des personnes et de la famille. Son élaboration, ces dernières années, a été un peu comme un test pour voir l'étendue de la mobilisation islamique. Après avoir pourtant été discuté dans toutes les couches de la population, puis adopté par l'Assemblée nationale en 2011, ce code n'a pas été promulgué par le Président devant l'opposition de certains leaders musulmans qui le jugeaient trop inspiré du droit occidental et, dans certaines de ses dispositions, contraire à la tradition « malienne », en clair : islamique.

## **Les risques d'une prise de conscience**

Nous assistons aujourd'hui, dans les communautés musulmanes, à un changement profond. Ce changement ne tient pas d'abord aux influences idéologiques extérieures mais au fait que ces communautés sont en train de prendre conscience de leur islamité. La mosquée et ses annexes deviennent le centre de la vie communautaire musulmane et souvent de la vie communautaire tout court. Les communautés s'organisent, se structurent et s'équipent avec tout ce que la technique moderne leur offre. C'est à partir de la mosquée que tous les besoins personnels, familiaux et communautaires sont pris en compte.

Le signe le plus évident de cette prise de conscience est le changement intervenu dans l'enseignement islamique. L'école coranique traditionnelle était étroitement liée à la personne du maître. La multiplication actuelle des médersas, qui regroupent près du tiers de la population scolaire du Mali et qui dispensent un enseignement méthodique et collectif en arabe, est devenue un des principaux défis lancés à l'État laïc et à ses efforts de construire une société ouverte et plurielle.

Cette prise de conscience est donc en train de remodeler le visage de l'islam traditionnel indépendamment des gesticulations et agissements des courants minoritaires. L'accentuation d'une certaine islamité jusque dans les milieux traditionnels pose de sérieuses questions à tous les non-musulmans : ne risque-t-elle pas de réduire progressivement, de façon imperceptible mais réelle, cet espace de tolérance et d'acceptation réciproque qui a caractérisé la société malienne pendant des siècles ? La présence et l'héritage des

religions traditionnelles chez une majorité de musulmans et de chrétiens maliens restent-ils, comme c'était le cas jusqu'ici, une chance en faveur d'une société ouverte ? Ou bien deviennent-ils une « tare » à éradiquer ? C'est tout l'enjeu du dialogue entre Maliens musulmans et chrétiens.

## **Une porte ouverte porteuse d'espoir**

Que conclure de tout cela ? Le Mali est dans une phase critique de son évolution religieuse et politique. Beaucoup d'espoirs étaient nés avec l'ouverture vers plus de démocratie. Ils ont certainement été en partie déçus. Les événements récents du Nord-Mali et l'ébranlement des structures démocratiques de l'État qui s'est ensuivi ont mis la question du pluralisme religieux, et donc de la liberté religieuse, au centre des débats. Chez beaucoup de musulmans en particulier, il y a comme une désillusion : la simple application de la loi coranique ne suffit manifestement pas à résoudre les problèmes. Le désaveu unanime des exactions perpétrées « au nom de Dieu » par les islamistes dans le Nord, ouvre la porte à une recherche plus poussée sur la place de la religion dans la vie de la société et, du coup, à une reconnaissance de la diversité confessionnelle.

L'État a son rôle à jouer pour reconnaître le fait religieux comme un élément constitutif de la société humaine, pour favoriser les initiatives des communautés de croyants en tout ce qui construit, unit et rassemble, pour garder le contrôle sur une tendance de la majorité à occuper de façon unilatérale l'espace public, pour porter une attention spéciale à la minorité, toute majorité étant spontanément intolérante. Les événements du Nord ont provoqué un sursaut et, au cours des derniers mois, tant de la part des responsables politiques que de celle des leaders religieux de tous bords, une quasi-surenchère dans l'affirmation de la laïcité de l'État malien. Devant ce constat, il est permis d'espérer que l'avenir de la liberté religieuse au Mali sera assuré. Mais le pari est loin d'être gagné.

Josef Stamer

# ***La liberté religieuse en Uruguay***

## ***Un chemin mouvementé vers la laïcité***

*Néstor DA COSTA*

*Sociologue uruguayen spécialisé en sociologie de la religion, Néstor Da Costa est l'auteur de diverses recherches, publications et articles ayant trait à ce domaine. Il est membre du Centre national de recherches de l'Uruguay et ancien président de l'Association des scientifiques sociaux du MERCOSUR (Mercado Común del Sur). Cet article est traduit de l'espagnol.*

**D**epuis la réforme de 1919, le cadre légal de la Constitution nationale établit que l'État uruguayen ne professe aucune religion et garantit la liberté de culte la plus large possible. Cet énoncé normatif et correspondant à la réalité demande à être situé dans son contexte, tant du point de vue historique - en considérant les caractéristiques du processus social qui l'accompagne - que du point de vue culturel. L'Uruguay est un petit pays du sud de l'Amérique latine. Au cours de son histoire, il a développé une manière originale de situer le fait religieux au sein de la société. À partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup>, cette particularité s'est inspirée du modèle français de laïcité.

L'histoire des prises de position et des relations entre l'Église catholique, principale institution religieuse issue de la colonisation, et la société uruguayenne présente quelque chose de singulier par rapport à celle des autres pays d'Amérique latine. Cela est vrai aussi pour ce qui est de l'ensemble du fait religieux et des autres Églises. En Uruguay, le mot « laïcité » a un contenu quasi identitaire et fait référence à la place du religieux dans la société. On y reviendra plusieurs fois au fil de cet article.

## Le contexte historique

Pour bien mettre en situation notre propos, il nous faut faire un survol rapide de quelques-uns des principaux événements qui ont abouti, en 1919, à la séparation entre l'Église catholique et l'État. Il convient d'abord de prendre en compte le fait que, tout comme pour d'autres institutions coloniales, l'implantation de l'Église catholique uruguayenne a été faible et tardive dans ce qu'on appelait alors la « Bande orientale », et qui est devenue ensuite la « République orientale de l'Uruguay ». Ce territoire n'offrait que peu d'intérêt pour les colonisateurs. Il n'avait ni richesses, or ou argent, ni développements remarquables de civilisation de la part des autochtones. La ville de San Felipe y Santiago de Montevideo, qui porte aujourd'hui le nom de Montevideo, capitale de l'Uruguay, n'a été fondée que tardivement.

N'ayant qu'un clergé peu nombreux et dispersé, l'Église catholique a continué à être faiblement implantée. En 1832, fut créé le vicariat apostolique de l'Uruguay et, en 1878, l'évêché de Montevideo, élevé au rang d'archevêché en 1897, avec la création de deux évêchés suffragants, Salto et Melo. Ces sièges ne furent toutefois pourvus qu'après la fin des conflits ayant abouti à la séparation institutionnelle. Le processus de laïcisation uruguayen s'est caractérisé par certains aspects le distinguant des autres pays d'Amérique du Sud. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, un affrontement très sévère s'est produit entre l'État uruguayen naissant, qui réclamait pour lui le contrôle de différents secteurs de la vie collective, et l'Église catholique qui administrait alors certains espaces qu'aujourd'hui nous voyons comme relevant de la compétence de l'État.

Les élites qui ont piloté le processus de construction de la jeune nation ont été formées en France ou ont reçu leur inspiration de la France. Cet Uruguay-là regardait la France comme l'exemple à suivre. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il y avait de nombreux clubs rationalistes qui combattaient et ridiculisaient l'Église catholique. Celle-ci, jusque là composante de l'État, avait tant au plan mondial qu'au plan national des schèmes de pensée impliquant clairement, il faut bien le reconnaître, une opposition à la modernité. Les deux protagonistes se disputaient effectivement un certain nombre de

domaines d'influence, s'affrontant sur la base de présupposés propres à chacun d'eux. D'un côté, avec l'exemple français comme idéal, on avait affaire à un évident jacobinisme, vestige des Lumières. De l'autre, c'était un combat intransigeant contre la modernité et une résistance à la perte des espaces jusqu'alors occupés par l'Église, la modernité étant alors comprise comme contraire à la volonté de Dieu.

## **Conflit à l'extérieur comme à l'intérieur**

La mise en place, au début du XX<sup>e</sup> siècle, de ce qu'on a appelé « l'Uruguay de la première modernisation » s'est déroulée sous la forme d'une lutte pour occuper et contrôler divers lieux sociaux, comme par exemple l'appareil administratif sous ses différents aspects, depuis les cimetières jusqu'aux registres civils. Dans ce combat, on trouve différents acteurs sociaux. D'une part, il y a l'Église catholique s'opposant à la modernité et n'ayant nullement l'intention de perdre le contrôle des affaires qui se trouvaient jusqu'alors sous sa tutelle ; d'autre part, il y a un ensemble d'acteurs parmi lesquels il faut citer les courants rationalistes, les anarchistes, la maçonnerie et même plusieurs Églises protestantes.

Pour sa part, l'Église catholique a vécu non seulement un conflit *ad extra*, mais aussi un conflit *ad intra*. En son sein, en effet, elle a connu une forte opposition entre ceux qui s'identifiaient aux deux principales tendances de l'époque : celle qui était engagée dans une offensive romanisante et ultramontaine, dans la ligne de la position du pape Pie IX, et la tendance plus libérale et non dogmatique qui s'opposait à l'ultramontanisme. Quant à ce long conflit extérieur, il a connu des moments de tension et d'intensité plus ou moins importants. Il n'en est toutefois jamais arrivé à des affrontements sanglants. Nous allons en évoquer maintenant quelques-uns des épisodes marquants.

## **Cimetières, écoles, état civil...**

Le premier évêque de Montevideo a travaillé à l'unification interne de son diocèse, en conformité avec Rome et dans la ligne des positions de Pie IX et du Syllabus. Il s'appuie pour cela sur sa

position de primauté, à forte empreinte romaine, et sur une persécution des courants libéraux devenue manifeste lors de l'expulsion des Franciscains. En 1861, le jeune État uruguayen revendique la propriété des cimetières et en prend possession, les soustrayant au contrôle de l'Église catholique. À la suite d'un long conflit, né du refus des autorités ecclésiastiques d'enterrer dans un cimetière un maçon notoire, un affrontement très sérieux se développe. Il culmine dans ce qui est localement resté sous le nom de « sécularisation des cimetières », alors que le discours sociologique actuel préfère parler de « laïcisation des cimetières ». En 1863, à la suite de divers accrochages entre l'évêque de Montevideo et le gouvernement, ce dernier décide d'expulser l'évêque.

Entre les années 1865 et 1878, c'est le tour de ce que l'on a appelé « le conflit intellectuel ». Il s'agit d'une polémique apparue peu de temps auparavant dans les journaux et les revues, ainsi que dans des centres de pensée, tant libéraux que catholiques. Les uns et les autres deviennent protagonistes d'affrontements entre les diverses positions en présence : combat contre l'Église catholique et les diverses croyances religieuses ou bien défense de cette même Église catholique. En 1877, est promulguée la Loi sur l'Éducation entraînant la déconfessionnalisation de l'éducation publique, ce qui est interprété par l'Église catholique comme une expulsion de Dieu du système éducatif uruguayen. En 1879, l'État prend le contrôle du registre civil par la promulgation d'une loi selon laquelle tout ce qui touche aux registres d'état-civil, c'est-à-dire les naissances, mariages et enterrements, cesse de se trouver aux mains de l'Église catholique pour être administré par l'État.

## **Attaques et résistance**

En 1885, est promulguée la « Loi des Couvents ». C'est une loi très sévère déclarant dénués existence légale tous les couvents et lieux de prière et, dans le même temps, interdisant l'entrée de religieux étrangers dans le pays. C'est la loi la plus dure de tout ce conflit. Son application sera en fait modérée. Les années passant, elle tombera même en désuétude, les gouvernements successifs préférant tout simplement ne pas l'appliquer. Cette même année 1885, est promulguée la loi sur le mariage civil, établissant le

caractère obligatoire du mariage civil avant le mariage religieux ainsi que l'impossibilité, sous peine de prison pour les prêtres qui n'en tiendraient pas compte, de se marier à l'église sans s'être d'abord marié civilement ; mais cela s'est pourtant produit en divers cas.

L'Église catholique se sent attaquée. Comme stratégie de résistance et pour mobiliser les catholiques, elle encourage ce qu'on a appelé les Congrès catholiques. À partir de ces congrès, se créent diverses organisations telles que l'Union sociale, l'Union économique, l'Union civique. Ces organisations regroupent les Catholiques en fonction des divers secteurs de leur activité sociale, économique ou politique, créant ainsi des lieux de résistance et de présence catholique parallèle, comme par exemple des syndicats, des partis politiques, etc. En 1906, les crucifix sont retirés des hôpitaux. En 1907, toute référence à Dieu et aux Évangiles est supprimée dans le serment des parlementaires. Cette même année, est promulguée une loi sur la possibilité de divorce à la seule demande de la femme.

## **La séparation entre Église catholique et État**

Dans un tel contexte de sévère affrontement, et avant que ne survienne la réforme constitutionnelle de 1919, l'État uruguayen cesse d'honorer ses obligations constitutionnelles envers l'Église catholique, obligations comportant un financement pris sur le budget national, et se met à bloquer la nomination des évêques. Entre 1908 et 1918, il n'y a pas d'évêques titulaires en Uruguay. Ce n'est qu'après la séparation institutionnelle que sont nommés des évêques pour les trois diocèses alors existants (il y en a dix à l'heure actuelle).

C'est en 1918 qu'a lieu la séparation institutionnelle entre l'Église et l'État, selon les termes de l'article 5 de la nouvelle Constitution :

Tous les cultes religieux sont libres en Uruguay. L'État ne soutient aucune religion. Il reconnaît à l'Église catholique la propriété de tous les lieux de culte ayant été, totalement ou partiellement, construits à l'aide de fonds nationaux, à l'exception des chapelles destinées au service des asiles, hôpitaux, prisons ou autres établis-

sements publics. Il déclare également exempts de toute catégorie d'impôts les édifices religieux actuellement consacrés au culte des diverses religions<sup>1</sup>.

C'est en cette même année 1919 qu'une loi vient opérer ce qui restera sous le nom de la « sécularisation des jours de fête ». Cela consiste à changer la dénomination légale des jours fériés, leur ôtant toute connotation ou signification religieuse. Ainsi, Noël devient « Jour de la Famille » ; l'Épiphanie, le 6 janvier, prend le nom de « Jour des Enfants » et la Semaine sainte s'appelle désormais « Semaine du Tourisme ». C'est à la même époque qu'est changée l'appellation de plusieurs villages et villes. Plus d'une trentaine perdent leur nom d'origine religieuse pour recevoir un nom laïc. Ainsi, par exemple, Santa Isabel devient Paso de los Toros et San Fernando se transforme en Maldonado.

## Recherche de compromis

L'article 5 de la Constitution est l'objet d'âpres négociations durant toute l'année 1918. Elles mettent aux prises des positions extrêmes. Il y a, d'un côté, ceux qui militent pour que l'Église catholique continue à faire partie de l'État et, de l'autre, ceux qui veulent la faire disparaître de la vie nationale et même l'exproprier de tous ses biens. La négociation aboutit finalement à une formulation plus large que celle des lois françaises de séparation de 1905, qui restaient l'horizon des élites uruguayennes, en statuant que « la République ne reconnaît aucune religion » (*La República no reconoce religión alguna*).

Cet article constitutionnel, qui assure la liberté des cultes et consacre la sortie de l'Église catholique de la structure de l'État uruguayen, a aussi d'autres conséquences. Mentionnons par exemple le transfert de la vie religieuse : celle-ci sort de toute la sphère publique, pas seulement de celle de l'État, pour se trouver cantonnée à la sphère privée, strictement personnelle et familiale. À propos de ce mouvement, conséquence de ce qui a précédé, les

---

<sup>1</sup> Voir *Constitution de la République orientale de l'Uruguay*. De 1919 à aujourd'hui aucune réforme constitutionnelle n'a pratiquement touché à cet article.

Églises protestantes vont se montrer en désaccord. Vu que l'énoncé constitutionnel préserve de façon très claire le droit à la liberté de culte, l'Uruguay va accueillir différentes Églises d'origine protestante trouvant dans ce pays des conditions les mettant à l'abri d'une persécution.

## **La « laïcité uruguayenne » : Le juridique et le culturel**

Il convient de situer cette réalité juridique dans son contexte culturel. C'est là que le modèle de laïcité mis en œuvre par l'Uruguay présente des éléments à caractère restrictif. Pratiquement, l'Uruguay fait du terme « laïcité » une composante identitaire, clairement inspirée du modèle français<sup>2</sup>. À propos de ce modèle français, nous avons recours au travail d'une sociologue canadienne, Micheline Milot, qui, dans une étude internationale sur la laïcité, affirme ceci :

La laïcité française a été, et elle l'est toujours, fortement articulée et unie à une vision de l'appartenance citoyenne adoptée par un tout petit nombre de nations occidentales. La citoyenneté républicaine française correspond à une utopie politique selon laquelle l'appartenance nationale de chaque citoyen se traduit par une relation directe avec l'État, lien qui exclut toute médiation que serait l'appartenance à une catégorie sociale, à un groupe ou à une Église. La mise en place de cette citoyenneté suppose que soient relayées à un second plan les adhésions communautaires mettant en danger la relation politique<sup>3</sup>.

## **Une « neutralité » ambiguë**

Ce point de vue est également celui qu'a assumé le modèle uruguayen de laïcité en ce que l'État et le domaine public sont profondément identifiés. La séparation institutionnelle exprime la

---

<sup>2</sup> Voir Néstor DA COSTA, « El fenómeno de la laicidad como elemento identitario », *Revue Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, n° 2, mai-septembre 2001, p. 207-220.

<sup>3</sup> Micheline MILOT, *La Laïcité*, Montréal, Novalis, 2008.

liberté de culte et aussi la neutralité de l'État face au fait religieux. Dans l'histoire uruguayenne, cette neutralité a donné lieu à deux interprétations divergentes devenues objet de discussion. Il est curieux que les deux perspectives reprennent l'expression de « neutralité de l'État » bien que, pour chacune d'entre elles, ce terme ait un contenu différent. D'un côté, la neutralité est comprise comme impartialité ; de l'autre, comme indifférence, ignorance délibérée (*prescindencia*).

Selon la première interprétation, les croyances des citoyens sont un élément de plus dans la construction de la citoyenneté, devant dès lors un droit reconnu explicitement par l'État. Selon l'interprétation de la neutralité comme « indifférence » à l'égard des affaires religieuses, l'État ne se sent pas concerné par les expressions et croyances religieuses des citoyens et ne s'y intéresse pas, considérant que cela ne relève pas de sa compétence. D'une certaine manière, on rend invisible le fait religieux, on fait comme s'il n'existait pas. C'est cette seconde interprétation de la laïcité qui a prévalu dans l'histoire uruguayenne et qui dure jusqu'à aujourd'hui, évidemment de manière atténuée et avec moins de violence qu'aux origines.

C'est ce type d'interprétation de la réalité religieuse qui a pour conséquence que, par exemple, lors des recensements de la population, aucune question ne porte sur les croyances ou la confession religieuse. La seule fois où cela avait été le cas, c'était lors du recensement de 1908. En 2006, une enquête de l'Institut national de la statistique a formulé une question sur la confession religieuse qui a fait apparaître que 77 % des Uruguayens affirment croire en Dieu et 47 % se disent catholiques. L'espace occupé par les évangéliques et protestants se situe à 11 %, tandis que 23% des personnes interrogées disent croire en Dieu sans pour autant appartenir à quelque institution religieuse que ce soit. C'est précisément là, dans cette dispute pour l'hégémonie culturelle sur la façon d'interpréter la place du religieux, qu'apparaissent des éléments restrictifs de la laïcité uruguayenne, et non pas dans l'application du cadre juridique qui, lui, garantit clairement la liberté des cultes.

## Églises, cultes et croyances dans l'Uruguay d'aujourd'hui

En Uruguay, les Églises n'ont aucun privilège particulier hormis l'exonération d'impôts pour les lieux de culte. Elles ne reçoivent aucun financement de l'État pour leur subsistance ; et les institutions d'enseignement non plus ne reçoivent aucun appui économique puisqu'elles ne pratiquent pas la gratuité. Les institutions religieuses n'ont aucune obligation d'être inscrites dans un registre officiel. Elles doivent seulement avoir un statut légal au cas où elles possèdent des biens. Ce statut est celui des associations civiles sans but lucratif ; et c'est donc, par exemple, le même statut qui régit un groupe religieux ou un club de football. La légitimité des Églises, en Uruguay, leur vient du travail qu'elles accomplissent dans la société. Cela signifie que leur légitimité ne vient pas de la sollicitude de l'État mais de la crédibilité qu'elles acquièrent aux yeux de la société.

Personne ne peut être persécuté ou emprisonné pour sa croyance religieuse, même si, en raison de caractéristiques culturelles qu'on retrouve dans de nombreux milieux, les croyants de diverses religions disent se sentir discriminés pour leurs croyances en raison d'une certaine défiance antireligieuse enracinée dans de vieux schémas du XIX<sup>e</sup> siècle identifiant religion et obscurantisme. Il faut quand même dire que cette vieille conception culturelle bien établie a lentement, mais progressivement évolué ces dernières décennies.

L'expérience de relations interreligieuses existe depuis plusieurs dizaines d'années. La Confraternité judéo-chrétienne est une institution de plus de cinquante ans d'existence, composée de représentants du judaïsme, de l'Église catholique et des Églises protestantes. Vers la fin de la dictature, en 1984, un groupe d'Églises de tradition protestante, mais aussi l'Église catholique, l'Association chrétienne des jeunes et le Centre de recherches et de promotion franciscain et écologique, ont fondé le Service Œcuménique pour la réinsertion dans le but de développer des programmes de réinsertion sociale et d'attention en faveur des prisonniers politiques libérés ou des Uruguayens de retour de l'exil. Cette expérience se poursuit jusqu'à aujourd'hui, désormais sous le nom de Service œcuménique pour la dignité humaine (SEDHU).

Au cours des quinze dernières années, se sont développés des lieux de rencontre entre membres de nombreux groupes religieux, au sein de ce qu'on appelle « l'Espace de dialogue interreligieux ». Celui-ci réunit plusieurs Églises protestantes, l'Église catholique, des groupes religieux d'origine afro-brésilienne et d'autres groupements religieux. Plusieurs de ces rencontres se sont déroulées dans des salles du palais du Parlement national. Lors de la discussion et de l'approbation d'une loi autorisant l'avortement sous certaines conditions, plusieurs groupes religieux se sont exprimés librement, avec des positions diverses. Certains d'entre eux se sont rassemblés devant le Parlement national pour faire entendre leur voix. Comme nous l'avons dit plus haut, tout cela se fait à partir de la société civile et non à partir de lieux de pouvoir politique liés à l'État. Cela signifie l'existence d'un réel espace démocratique.

## **Vers une diversité positivement perçue**

Le nombre et la diversité des traditions et organisations religieuses se sont nettement accrus dans le pays. En 2008, la publication d'un Guide de la diversité religieuse de Montevideo donne le chiffre de plus de cent groupes religieux dans la capitale du pays. Le guide se concentre sur une cinquantaine d'entre eux, de types très variés. Il y a bien sûr les différentes traditions provenant du monde protestant, de l'Église catholique, de diverses Églises pentecôtistes qui, comme dans toute l'Amérique latine, se sont beaucoup multipliées au cours des dernières décennies, ainsi que du judaïsme. Les groupes signalés dans le guide incluent aussi des expériences religieuses provenant de diverses parties de la planète, comme par exemple la foi baha'ie, plusieurs branches du bouddhisme, les spiritistes et les musulmans, entre autres. Les seules amorces de confrontation entre groupes religieux en raison de leurs croyances ont été celles provenant de l'attitude agressive de l'Église universelle du royaume de Dieu à l'égard des groupes de religiosité afro-brésiliens. Une autre expérience intéressante à souligner est la construction, dans la principale prison du pays et avec la participation de plusieurs traditions religieuses, d'un centre de culte interreligieux.

Sur la garantie et la sécurité juridiques favorisant depuis 1919 le développement de la liberté religieuse, vient se greffer un changement culturel effaçant peu à peu l'effort d'homogénéisation que l'Uruguay avait développé durant des décennies, un changement qui tend plutôt à valoriser la diversité, y compris dans le domaine religieux, comme élément constitutif de la vie en société. Ces derniers temps, à partir de l'État lui-même, s'installe un climat favorable à l'apparition de publications tendant à exposer et à reconnaître l'existence de cette riche diversité.

Néstor Da Costa

## Abonnements 2014

Nous invitons tous nos lecteurs à renouveler leur abonnement pour 2014. Le prix reste inchangé par rapport à l'année 2013 : 40 € pour la zone 1 et 30 € pour la zone 2.

Les moyens électroniques de communication permettant une réaction plus rapide que par le passé, tout abonnement qui ne sera pas renouvelé fin juillet de l'année en cours (donc fin juillet 2014 pour l'abonnement 2014) sera automatiquement suspendu.

L'administrateur insiste pour que tout moyen de liaison et toute correspondance d'un abonné ou d'un intermédiaire payeur indique impérativement le **numéro d'abonné** (de 1000 à 4500 pour les abonnés, de 5000 à 5999 pour les intermédiaires). Cf. « référence » sur les factures.

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

**IBAN : FR 18 2004 1000 0116 5071 0F02 053**

**BIC : PSSTFRPPPAR**

Au nom de : Association de la revue Spiritus

# ***Mission et liberté religieuse***

## ***Un contexte occidental en évolution***

*Richard POTZ*

*Juriste autrichien, Richard Potz dirige, à l'Université de Vienne, l'Institut de philosophie du droit et de droit en matière religieuse et culturelle. Il s'est particulièrement investi dans le processus de dialogue interreligieux avec l'islam. Cet article a été traduit de l'allemand. Une autre version en a été publiée dans l'ouvrage de Martin Stowasser et Franz Helm (Hg.) : Mission im Kontext Europas (Mission en contexte européen. Contributions interdisciplinaires pour une compréhension actualisée de la mission), Wien, Vienna University Press, 2011, p. 57-68.*

**L**e discours global sur les droits de l'homme, tel qu'il est tenu ces deux ou trois dernières décennies, se caractérise par une remise à l'ordre du jour de thèmes pourtant facilement placés en veilleuse depuis un certain temps en Occident. Dans le domaine de ces droits fondamentaux figurent avant tout la liberté de religion et la liberté de conception du monde (*Weltanschauung*). Concernant la relation entre État et Église, ou entre droit et religion, c'est le paradigme de la séparation, standardisé par la modernité, qui s'affirmait jusqu'alors comme incontestable, quitte à laisser se développer une diversité de modèles pour son application juridique.

Mais, du fait que ce paradigme apparaît comme une spécificité de la tradition occidentale, ce genre de formulation des droits de l'homme, trop unilatéralement estampillée à l'occidentale, soulève précisément aujourd'hui une fréquente critique. La valorisation de la liberté religieuse a ainsi souvent été présentée comme un exemple typique de la « diplomatie des droits de l'homme à

l'occidentale ». Jusqu'à quel point la politique des États du monde occidental s'était focalisée sur la liberté religieuse, cela est apparu clairement, par exemple, dans le cadre de ce qu'on a appelé le « Processus d'Helsinki », c'est-à-dire la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe (CSCE), dont la signification historique, concernant l'avancée des droits de l'homme dans les États ex-communistes à partir des années soixante-dix, a été reconnue. Au cours dudit Processus, la liberté religieuse s'est trouvée placée en première ligne.

## **La liberté religieuse en général : Un droit globalement garanti**

Quoi qu'il en soit, la garantie de la liberté religieuse constitue incontestablement un des piliers fondamentaux d'un État démocratique. Cette position singulière occupée par la liberté religieuse vis-à-vis des autres droits fondamentaux, par ailleurs similaires sur le plan de la structure ou du fonctionnement, dépend essentiellement du fait que, grâce à la liberté religieuse globalement garantie, se trouvent protégés des convictions et des comportements qui touchent à l'identité fondamentale des personnes. Il ne s'agit pas là seulement d'une question de dignité humaine, c'est aussi une question invitant à la réflexion sur le statut juridique fondamental de l'activité missionnaire.

La liberté religieuse étend son champ de protection dans deux dimensions différentes mais s'impliquant l'une l'autre. Le noyau central de la liberté religieuse, considérée comme droit individuel, est tout d'abord constitué par la liberté de choisir sa foi, incluant le choix de ne pas avoir de foi religieuse, par la liberté aussi de changer de foi ainsi que par celle de pratiquer sa religion qui prend la forme de liberté de culte et de libre profession de foi. De ce droit individuel de liberté religieuse découle nécessairement la garantie de pouvoir pratiquer sa foi au niveau communautaire. Cela conduit à une deuxième dimension qui est le droit de liberté religieuse corporative, c'est-à-dire le droit de disposer de cadres juridiques appropriés en vue de cet exercice collectif. Il s'ensuit que les communautés de nature religieuse deviennent, en tant que telles, des ayants droit.

## Lien entre démocratie et pluralisme religieux

La Cour européenne des droits de l'homme (CourEDH) établit un lien supplémentaire quand, dans sa jurisprudence, elle déclare de façon répétitive que « la libre existence de communautés de foi est indispensable au pluralisme dans une société démocratique<sup>1</sup> ». Selon la CourEDH, une telle existence constitue un noyau protecteur garanti par la liberté religieuse, conformément à l'article 9 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales de 1950, communément appelée Convention européenne des droits de l'homme (ConVEDH). Toujours selon la CourEDH, dans la jurisprudence évoquée, le pluralisme en société démocratique ne se fonde pas seulement sur l'existence de différents partis politiques, mais tout autant sur une vraie reconnaissance, impliquant aussi respect, de la diversité et du dynamisme des traditions culturelles, des identités ethniques et culturelles, des convictions religieuses, des idées et conceptions artistiques, littéraires ou socio-économiques<sup>2</sup>.

Nous pouvons donc retenir ceci : la CourEDH établit une relation directe entre démocratie, pluralisme et diversité religieuse. En faveur de ce lien il faut reconnaître de solides arguments historiques car, pour une relation apaisée entre religions et idéologies de tout genre, la liberté de changer de religion ou de conviction constitue un préalable essentiel. Dans les temps modernes, la décision individuelle est devenue de plus en plus prédominante par rapport à une appartenance religieuse par naissance ou par tradition. Une telle évolution a atteint son point culminant dans les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. Une des conséquences en est

---

<sup>1</sup> Pour les dernières années, comparer surtout : Hasan et Chaush contre Bulgarie, requête 30985/96 du 26.10.2000 ; Église métropolitaine de Bessarabie contre, entre autres, Moldavie, requête 45701/99 du 13.12.2001 ; Saint Conseil suprême de la communauté islamique contre Bulgarie, requête 39023/97 du 16.03.2005 ; Bureau de l'Armée du salut de Moscou contre Russie, requête 72881/01 du 05.10.2006 ; Véritable Église orthodoxe de Moldavie contre, entre autres, Moldavie, requête 952/03 du 27.02.2007 ; Église de Scientologie de Moscou contre Russie, requête 18147/02 du 05.04.2007.

<sup>2</sup> Ainsi dans Gorzelik contre, entre autres, Pologne, Grande Chambre, requête 44158/98 du 17.02.2004, dans le contexte de la liberté d'association selon l'article 11 de la ConVEDH.

que le marché s'est vu en mesure de jouer son rôle d'intermédiaire pour mettre en relation y compris dans ce domaine. Au droit de pouvoir choisir sa religion s'est ajouté le droit de pouvoir proposer librement des religions ou des idéologies globalisantes. Ainsi la diversité existante est devenue un élément essentiel de la société occidentale, ce qui a évidemment eu pour effet de favoriser l'apparition continue de nouveaux mouvements religieux.

## **La liberté de changer de religion mise en question**

La liberté de changer de religion est garantie par l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) du 10 décembre 1948 : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction [...]. » Des formulations susceptibles d'être interprétées à l'encontre d'un tel droit au changement ont été radiées de cet article et, par là-même, toute tentative de restreindre le droit à l'activité missionnaire a été rejetée. De pareilles tentatives venaient surtout de pays arabes qui n'avaient pas ratifié la DUDH ou qui avaient formulé une réserve à l'égard de son article 18. Par la suite, la majeure partie des États islamiques a adhéré, non sans réticences, aux institutions internationales des droits de l'homme. Tout en y adhérant, ces États ont cependant abondamment exploité la possibilité de réserves et, en fin de compte, fait valoir leur influence lorsqu'il s'est agi de formuler, dans les conventions et déclarations, le droit à la liberté religieuse.

Dans la préparation du Pacte international concernant les droits civiques et politiques de 1966, l'Arabie Saoudite et d'autres États de tradition islamique se sont opposés à la mention expresse de la liberté de changer de religion stipulée à l'article 8 dudit pacte, mention qui a effectivement été supprimée. Il en a été de même en 1981 lors de l'élaboration de la Déclaration des Nations Unies concernant la suppression de toutes les formes d'intolérance et de discrimination pour raison de religion ou de conviction : l'article 1 de cette déclaration n'a pas fait mention non plus de la liberté de changer de religion. Quelques États islamiques ont du reste ajouté à cet article 1 une déclaration complémentaire dans laquelle ils se

déclaraient fermement opposés à toute interprétation de l'article 1 venant contredire la charia. Du point de vue de l'Occident, cette omission de la mention expresse de la liberté de changer de religion est sans importance dans la mesure où ce changement est de toute manière garanti par la liberté de choisir sa religion. Reste qu'en l'occurrence on accepte ainsi un double standard peu satisfaisant.

## **Restrictions venant de pays de tradition islamique**

Les réserves mentionnées à propos de la charia sont le propre non seulement des constitutions d'États de tradition islamique, mais aussi des déclarations islamiques sur les droits de l'homme. Au premier abord, il est vrai, elles ressemblent structurellement à des réserves juridiques couramment en usage à propos des droits fondamentaux. Celles-ci ont pour but de fournir à la législation et à la jurisprudence des critères toujours nécessaires à une bonne évaluation. Mais toute restriction au droit fondamental nécessite une minutieuse évaluation. C'est une mesure dont le législateur doit démontrer la nécessité au titre d'un moindre mal en vue de l'objectif à atteindre ; et c'est là que réside la principale différence entre ce genre de mesure restrictive et les réserves concernant la charia. C'est ainsi que, par exemple, par la référence négative à la charia, un contenu essentiel de la liberté religieuse – à savoir la liberté de changer de religion – se trouve d'entrée de jeu exclu du domaine des droits fondamentaux. De la sorte, le processus d'évaluation, essentiel pour ouvrir la voie à d'éventuelles restrictions des droits fondamentaux, ne peut en aucune manière prendre place. Devant une telle valorisation absolue de la charia, aucune évaluation du pour et du contre ne peut se faire.

Les restrictions à la liberté religieuse dans les États de tradition islamique sont sans doute actuellement l'exemple le plus frappant de ces tentatives de mise en question des normes juridiques mondialement établies garantissant la liberté religieuse. Mais en Occident aussi se trouvent des amorces de modification de ce genre en relation avec l'émergence de nouveaux mouvements religieux ou parareligieux. C'est ainsi que se fait jour çà et là l'opinion selon laquelle le domaine de protection de la liberté religieuse dans les

États occidentaux aurait été déterminé une fois pour toutes par la sphère d'activité des Églises traditionnelles, de telle manière que les nouvelles entités religieuses ou pseudo-religieuses non-traditionnelles, qui souvent utilisent des méthodes agressives pour leur propagande, ne pourraient pas bénéficier de la pleine protection du droit fondamental. Devant cette revendication, plusieurs États européens ont soumis les « sectes » ainsi définies à un contrôle (*monitoring*) spécial au cours des deux dernières décennies.

## Aspects particuliers de la liberté religieuse

De la garantie générale de la liberté religieuse, et en vertu du droit de changer de foi religieuse et de celui de pratiquer sa religion, découle le droit à la pratique missionnaire. Celle-ci repose sur la liberté, chez l'un, de choisir sa foi religieuse et sur la liberté, chez l'autre, de la pratiquer. La liberté missionnaire, ou « liberté de mission » (*Missionsfreiheit*) inclut à la fois la liberté de propagande en faveur de sa propre conviction religieuse et celle d'inviter autrui à se détourner d'une autre religion ; elle inclut également, de ce fait, le droit « d'inviter quelqu'un à se détourner de sa foi religieuse sans nécessairement l'inviter à embrasser une autre<sup>3</sup> » (*Glaubensabwerbung unabhängig von Glaubenswerbung zu betreiben*).

Du point de vue des droits fondamentaux incontestables, se pose donc la question de savoir à partir de quelle limite ces ensembles de pratiques positives ou négatives de « propagande religieuse » (*Glaubenswerbung*), non seulement individuelles mais aussi inter-ecclésiales ou interconfessionnelles, peuvent soulever un problème relevant de la compétence de l'État. Il s'agit dès lors essentiellement de fixer la limite entre des méthodes de propagande religieuse acceptables et d'autres qui ne le sont pas ; ou encore de déterminer à quelles conditions et de quelle manière l'État doit remplir son devoir de protection face à un usage abusif des droits fondamentaux. Brigitte Schinkele met en évidence le fait qu'il s'agit là d'une situation exemplaire au regard des droits fondamentaux incontestables :

---

<sup>3</sup> Voir le Tribunal constitutionnel fédéral (BVerfG) dans l'affaire du tabac, en 1960, évoquée ci-après.

S'agissant de l'ensemble de pratiques présentées comme caractéristiques de la propagande religieuse, on a affaire à une structure relationnelle à plusieurs dimensions. Il n'est pas seulement question d'une relation entre un particulier et l'État, relation pour laquelle il faudrait, autant que faire se peut, s'en tenir à une intervention de l'État dans le sens des libertés classiques. On a affaire aussi à une confrontation directe entre deux positions des droits fondamentaux à propos de laquelle il s'agit d'aménager le meilleur équilibre possible<sup>4</sup>.

## Cas de prosélytisme

L'exemple type le plus significatif concernant la mission est sans doute l'interdiction d'endoctrinement prononcée par les instances européennes, en particulier à propos de cas survenus en Grèce. Les décisions spécifiques à ce sujet concernaient les Témoins de Jéhovah (affaire Kokkinakis<sup>5</sup>) et les Pentecôtistes (affaire Larissis<sup>6</sup>). À propos de l'affaire Kokkinakis, la cour a retenu le fait que tout « prosélytisme » était à exclure de façon stricte de la démarche missionnaire autorisée en raison du fait qu'il était une véritable perversion, déviation (*Entgleisung* - déraillement) de celle-ci. Sous cette qualification se rangent des activités par lesquelles une pression ou une violence est exercée (« *Gehirnwäsche* » - lavage de cerveau), ou qui font des promesses d'avantages matériels, dans le but d'amener quelqu'un à changer de religion. Dans l'affaire Larissis, une relation de dépendance, telle qu'il s'en trouve au sein

---

<sup>4</sup> Brigitte SCHINKELE, « Réflexions au sujet du phénomène des nouveaux mouvements religieux, du point de vue de la propagande religieuse et du devoir de protection qui incombe à l'État », dans *Kirchenrecht und Ökumene* (pour aller plus loin : Panteleimon Rhodopoulos), Kanon XV, Eichenau, 1999, 253-290, (256).

<sup>5</sup> Kokkinakis contre Grèce à la CourEDH, requête 14307/88 du 25.11.1993. Voici les circonstances ayant amené l'arrêt de la Cour. À l'occasion d'une visite chez une voisine, deux membres de la communauté des Témoins de Jéhovah ont parlé de la doctrine de leur communauté et, d'une manière générale, de la Bible et du pacifisme. Le mari de la voisine est arrivé et a prévenu la police. Les deux Témoins de Jéhovah ont été arrêtés et Mr Kokkinakis finalement condamné pour prosélytisme.

<sup>6</sup> Larissis contre Grèce à la CourEDH, entre autres, requête 23372/94 du 24.02.1998. La Cour a jugé que les autorités grecques étaient en droit formel de prendre des mesures pour protéger le personnel subalterne de l'Armée de l'air à cause de la pression « missionnaire » excessive de la part des gradés militaires.

d'une organisation militaire, a été reconnue comme suffisante pour que les tentatives de conversion soient qualifiées de pression inadmissible. Concernant la jurisprudence nationale, on peut aussi mentionner une décision du Tribunal constitutionnel allemand qui, il est vrai, a été contestée par la suite<sup>7</sup>. Durant son incarcération, un adepte du groupe *Gotterkenntnis Ludendorff* invita ses codétenus à se détourner de l'Église, promettant en contrepartie des rations de tabac. Lorsqu'il fit une requête pour être libéré sous conditions, celle-ci lui fut refusée au motif que ses tentatives d'inciter d'autres à quitter l'Église manifestaient « un tel degré de bassesse et de vilénie » qu'on ne pouvait pas escompter de sa part, à l'avenir, un comportement légalement correct et une vie ordonnée. La phrase clé de la décision juridique concernant la liberté missionnaire est la suivante :

La liberté de militer pour ou contre une foi religieuse, autorisée en soi, devient un abus du droit fondamental lorsque quelqu'un essaie, directement ou indirectement, d'utiliser des méthodes déloyales ou des moyens moralement répréhensibles pour détourner autrui de sa foi ou l'inciter à quitter l'Église.

## **Droit d'enquête et d'information**

Les méthodes de propagande missionnaire doivent donc aussi se soumettre à la critique. À ce sujet, trois décisions européennes sont à mentionner : *Universelles Leben* contre l'Allemagne<sup>8</sup>, Église de Scientologie contre la Suède<sup>9</sup> et *Leela Förderkreis (Osho Bewegung)* contre l'Allemagne<sup>10</sup>. Dans l'affaire Église de Scientologie contre Suède, la Commission européenne des droits de l'homme a retenu que la possibilité doit être reconnue à une communauté religieuse de se défendre au civil ou au pénal contre une action agressive à son encontre. Bien que, dans ce cas concret, la plainte ait été rejetée, la Commission a quand même fait savoir à ce sujet que la cri-

---

<sup>7</sup> Tribunal constitutionnel fédéral (BVerfGE) 12, 1.

<sup>8</sup> *Universelles Leben* (Vie universelle), Association enregistrée, contre Allemagne, à la Commission européenne des droits de l'homme, requête 29745/96 du 25.11.1996.

<sup>9</sup> Église de Scientologie contre Suède, Commission européenne des droits de l'homme, requête 8282/78 du 14.07.1980.

<sup>10</sup> *Leela Förderkreis*, Association enregistrée, contre, entre autres, Allemagne, à la CourEDH, requête 58911/00 du 06.11.2008.

tique ou la propagande à l'encontre d'une Église ou d'un groupe religieux pouvait atteindre un degré tel que la liberté religieuse pouvait s'en trouver menacée et que la tolérance, par les autorités compétentes, d'un tel comportement mettait l'État devant ses responsabilités. Il est vrai que la commission a été d'avis que, dans ce cas concret, la limite admissible n'avait pas été outrepassée<sup>11</sup>.

Dans l'affaire allemande *Universelles Leben*, il a été retenu que l'État était en droit de fournir une information critique mais objective sur l'activité missionnaire des communautés religieuses sur la question de savoir si elles ne s'adonnent pas à l'endoctrinement et ne représentent pas un danger pour le maintien de la liberté religieuse<sup>12</sup>. Dans l'affaire *Osho Bewegung*, la Cour européenne des droits de l'homme a retenu que les États sont habilités à vérifier si les activités préconisées par de tels mouvements pour pratiquer leur croyance ne portent pas préjudice à une association de particuliers ni à l'ordre public. Les services administratifs sont en droit de publier des informations pour permettre un débat public et rendre l'opinion attentive aux dangers inhérents aux activités missionnaires des « sectes ». Tout cela doit être au service des objectifs légitimes visant à protéger la sécurité et l'ordre publics ainsi que les droits et libertés d'autrui<sup>13</sup>.

## Un ensemble de critères utiles

De ce qui vient d'être dit, on peut retenir onze critères pour la garantie de la « liberté de mission » comme une des expressions de la liberté religieuse :

*Premièrement.* La liberté religieuse implique la liberté de professer sa foi religieuse, donc le droit de manifester publiquement, par la parole, l'écriture ou l'image, ses convictions religieuses et « idéologiques ». C'est là que se trouve le fondement de la liberté de mission.

---

<sup>11</sup> Un journal suédois avait reproduit dans un article les propos critiques d'un professeur de théologie sur l'Église de Scientologie qui affirmait qu'elle est « le choléra de la vie spirituelle ». Là-dessus, l'Église de Scientologie avait essayé, en vain, d'engager une procédure civile et pénale contre le journal.

<sup>12</sup> Commission européenne des droits de l'homme, requête 29745/96 du 27.11.1996.

<sup>13</sup> CourEDH, requête 58911/00 du 06.11.2008.

*Deuxièmement.* Non seulement la militance (*Werbung*) et la propagande (*Propaganda*) sont ainsi autorisées, mais aussi la critique à l'égard d'autres confessions religieuses. Les adeptes de telle confession – qu'il s'agisse en l'occurrence de religions minoritaires ou non – ne peuvent escompter être à l'abri de toute forme de critique. Ils doivent accepter aussi bien le refus par d'autres de leur propre conviction religieuse que la propagation par ceux-ci de conceptions opposées ou même hostiles à la leur.

*Troisièmement.* Au regard du droit fondamental, l'ensemble des pratiques caractéristiques de la militance missionnaire se présente comme une structure relationnelle à plusieurs dimensions. Concernant cette structure, des positions du droit fondamental se trouvant en confrontation doivent aboutir à un bon équilibre pour tous. Cela nécessite un difficile processus de rééquilibrage à deux niveaux. D'abord au niveau des positions du droit fondamental touchant ceux qui exercent une militance missionnaire et ceux qui sont incités par eux à quitter leur appartenance religieuse pour une autre. Ensuite au niveau où les garanties données par le droit fondamental à tout un chacun se confrontent au droit commun qui relève de l'État. Cela se vérifie en particulier dans les cas de tension entre tel aspect positif et tel autre négatif du même droit fondamental.

## **S'opposer aux ambiguïtés et manipulations**

*Quatrièmement.* Dans le contexte qui est le nôtre, il s'agit, dans le cadre de cette évaluation des droits respectifs des uns et des autres, de maîtriser la confrontation entre deux aspects internes à la liberté religieuse : d'une part, la liberté de mission en tant que liberté religieuse active et, d'autre part, la liberté de se défendre contre une agressivité et un endoctrinement manifestes en tant que liberté religieuse négative.

*Cinquièmement.* En principe, toutes les formes usuelles d'activité missionnaire et d'évangélisation sont admissibles et ne se trouvent restreintes que par les limites fixées par les droits fondamentaux concernant la liberté religieuse. Il reviendra donc à quiconque

s'estime importuné ou soumis à une contrainte induite par de telles activités de s'en défendre ou de les éviter par les moyens mis à sa disposition. Dans tous les cas, il faut arriver à établir une relation entre, d'un côté, le type et l'intensité des méthodes missionnaires utilisées et, de l'autre, les moyens disponibles concrètement mis à disposition pour y échapper.

*Sixièmement.* Le cas échéant, il faudra également vérifier si certaines activités missionnaires concrètes ne sont pas, dans une certaine opacité, liées à d'autres intérêts. On peut songer ainsi à des trusts mixtes aux visées multiples dans lesquels, à des éléments religieux proprement dits s'allient des intérêts économiques et politiques ainsi que des publicités pour des thérapies alternatives. Des ensembles particulièrement difficiles à appréhender peuvent par exemple se présenter quand, dans le contexte de diverses techniques psychologiques (*Psychotechniken*), sont employées des méthodes de persuasion (*Beeinflussung*) à visée idéologico-philosophico-religieuse. Dans ce domaine il faudra exiger la transparence et envisager des mesures de protection du consommateur.

*Septièmement.* Il peut arriver qu'on n'ait pas la possibilité de se soustraire à une attitude ressentie comme perturbatrice ou alors de façon très partielle, par exemple parce que la propagande missionnaire subtilement utilisée n'a pas été immédiatement identifiée ; il peut arriver aussi que le moyen d'y échapper ne soit pas vraiment envisageable, par exemple du fait d'une dépendance persistante. Dans de tels cas, il se peut que la contrainte exercée dépasse la compétence des droits fondamentaux.

## **Protéger la vie de famille, les personnes mineures et les cultures particulières**

*Huitièmement.* Du côté de la personne à qui s'adresse le « missionnaire », il faut, en faisant appel au droit fondamental, prendre en considération non seulement la liberté religieuse négative mais aussi la préservation de la vie privée et familiale de cette personne. Ainsi, selon la juridiction et la jurisprudence concernant l'article 8

de la Convention européenne des droits de l'homme (ConVEDH), cette garantie inclut la liberté d'épanouissement personnel et, de ce fait, la protection des droits personnels de l'individu ; cela implique son intégrité physique et psychique en tant qu'expression de sa personnalité.

*Neuvièmement.* C'est incontestablement une fonction essentielle des droits fondamentaux que de protéger les minorités. On ne peut cependant pas en déduire une sorte de « droit fondamental particulier » dont bénéficierait la minorité par rapport à la majorité. Il faudra en tenir compte dans l'évaluation de la propagande missionnaire exercée sur des personnes en situation minoritaire.

*Dixièmement.* Dans les démarches de propagande missionnaire à l'adresse de mineurs, ce sont encore et toujours les droits parentaux qui sont concernés. Conformément à la jurisprudence relative à l'article 2 du 1<sup>er</sup> protocole complémentaire de la Convention européenne des droits de l'homme (ConVEDH), le droit au respect qui y figure est à interpréter de manière extensive. Cela veut dire que, dans ses interventions, l'État devra reconnaître et respecter le droit des parents à éduquer et à instruire leurs enfants selon leurs propres convictions fondamentales ou religieuses ; une telle disposition implique aussi des obligations positives de la part de l'État<sup>14</sup>. À ce propos, il faut aussi mentionner la Convention internationale des Nations Unies relative aux droits de l'enfant de 1989 (CIDE) et ne pas oublier la qualification de génocide, selon l'article II (e) de la Convention de 1948 pour la prévention et la répression du crime de génocide, appliquée au transfert forcé d'enfants d'un groupe à un autre en vue d'une éducation de culture ou de religion différente.

*Onzièmement.* Compte tenu de la globalisation de tous les secteurs de la vie, il s'agira également de créer les conditions permettant une diversité culturelle. En ce sens, mentionnons l'article 5 de la Convention ILO-169 (Convention 169 de l'Organisation internationale du travail) « concernant les peuples indigènes et tribaux vivant dans des pays indépendants ». Cet article stipule que, dans la

---

<sup>14</sup> Comparer Valsamis contre Grèce, requête 21787/93 du 25.11.1996, avec Efstratiou contre Grèce, requête 24095/94 du 16.12.1996.

mise en œuvre des décisions prises à cette Convention, « les valeurs et les pratiques sociales, culturelles, religieuses et spirituelles de ces peuples sont à reconnaître et à protéger » et qu'il faut « respecter l'intégrité des valeurs, des pratiques et des institutions desdits peuples ».

## **Contre l'endoctrinement et l'intrusion culturelle**

Cela correspond aussi à l'objectif d'un document de travail de 1998 de l'Union Européenne. Celui-ci visait à empêcher qu'on dérouté ces peuples indigènes de leur processus de développement propre ou qu'on accélère leur totale assimilation dans la société dominante. Il cherchait aussi à favoriser leur collaboration pleine et volontaire, en fonction de leurs conceptions et connaissances propres, notamment dans des projets d'investissement à l'intérieur de leur territoire<sup>15</sup>.

Tout cela a comme conséquence que, de la part des religions à visée universelle, seules pourront être autorisées les pratiques d'inculturation prudentes rejetant tout endoctrinement. Un tel endoctrinement, tendant à asservir autrui à un projet d'acculturation faisant fi de son identité, enfreint les principes de la liberté religieuse et, par là, un élément fondamental et extrêmement sensible des droits de l'homme.

Pour illustrer cette problématique, mentionnons à titre d'exemple une décision fort discutée du Tribunal constitutionnel de Colombie datant de l'année 1998<sup>16</sup>. Il y est fait mention d'une restriction importante de la liberté de mission en vue de protéger l'identité culturelle collective d'un peuple indigène. Dans ce cas

---

<sup>15</sup> Résolution du Conseil de l'Union Européenne à l'égard des peuples indigènes, dans le cadre de la coopération pour le développement entre l'Union et les États membres, adoptée le 30.11.1998 sur la base du document de travail de la Commission relative aux peuples indigènes du 11.05.1998 (SEK (98) 773).

<sup>16</sup> Comparer à ce sujet R. KUPPE, « Y a-t-il contradiction entre liberté religieuse et protection de l'identité culturelle ? La conclusion SU-510/1998 de la Cour constitutionnelle de Colombie », dans *Österreichisches Archiv für Recht und Religion*, 48/2000, 48 sqq.

précis, les autorités traditionnelles du peuple indien Arhuaco s'étaient opposées à la présence et à l'activité missionnaire d'une Église pentecôtiste colombienne sur un territoire indien officiellement reconnu. Ces mêmes autorités avaient également exigé la fermeture de leur lieu de culte (église) et interdit aux membres du peuple Arhuaco de pratiquer la religion pentecôtiste sur le territoire indien. Ayant eu à se prononcer sur les décisions des autorités traditionnelles qui, selon la constitution colombienne, bénéficient d'un statut juridique officiel, la Cour constitutionnelle les a déclarées conformes à la constitution.

Ce qui est particulièrement à relever dans cette décision, c'est la mise en évidence que la pratique de la religion pentecôtiste constituait une perturbation grave de l'ordre interne du peuple indien, rencontrant une résistance forte et majoritaire de la part de ce peuple. Les activités en question avaient par ailleurs eu lieu dans des zones pour lesquelles la communauté indienne revendiquait un droit de propriété collectif enraciné dans leur tradition culturelle. Les adeptes de l'Église pentecôtiste auraient donc raisonnablement pu exercer leurs activités en dehors du territoire des indiens.

## **Des questions toujours nouvelles**

Concernant l'outillage juridique mis au service des droits de l'homme, il est nécessaire de vérifier continuellement son aptitude à répondre de façon appropriée aux exigences toujours nouvelles de la société en constante évolution. Cela concerne aussi, bien sûr, la garantie du droit ultrasensible à la liberté religieuse. Dans ses décisions de justice, l'État doit faire preuve d'une particulière attention dans deux cas de figure : lorsqu'il s'agit de respecter des droits fondamentaux se trouvant en confrontation et lorsque des aspects négatifs viennent s'opposer à des aspects positifs d'un même droit, ce qui, concernant l'activité missionnaire, risque très souvent de se produire.

Richard Potz

# ***Des profils qui inquiètent au sein du christianisme ?***

## ***Une réflexion à propos de la liberté religieuse***

Jean-Baptiste METZ

*Faut-il encore présenter J.-B. Metz ? La contribution la plus connue de ce théologien catholique allemand est sans doute celle d'une « théologie politique » soulignant la mission prophétique de protestation de la foi chrétienne. En 2011, paraissait aux éditions Herder de Fribourg-en-Brigau la deuxième édition de *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht (Une mystique des yeux ouverts. Pour une spiritualité ouverte)*. Parmi les études de J.-B. Metz rassemblées dans cet ouvrage par Johann Reikerstorfer, figure aux pages 39 à 44 une réflexion à propos de la liberté religieuse intitulée « *Profilängste im Christentum ?* » (*Des profils qui inquiètent au sein du christianisme ?*). Nous en publions ici une traduction avec l'aimable autorisation des éditions Herder (copyright : 2011 Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau).*

Ce ne sont pas seulement certains cercles du Vatican, mais ce sont aussi des responsables ecclésiaux et politiques de notre pays qui font preuve d'une réserve significative lorsqu'ils abordent la question de la liberté religieuse. Ils parlent exclusivement de la liberté religieuse positive : « Sans conteste le christianisme est une composante de l'Allemagne ; de même le judaïsme ; l'islam lui aussi est désormais une composante de l'Allemagne<sup>1</sup>. » Quoi d'autre encore ? Quand il est question de la

---

<sup>1</sup> Il y aurait cependant, dans ce contexte, de bonnes raisons de parler non pas d'« islam », mais plutôt de « musulmans et de musulmanes en Allemagne ». Voir à ce sujet l'interview de E.-W. BÖKENFÖRDE « *Freiheit ist ansteckend* » (La liberté est contagieuse), dans *Frankfurter Rundschau* du 2 novembre 2010, p. 32.

liberté religieuse, qu'est-ce qui est encore une composante de l'Allemagne ? Ma question ne vise pas seulement d'autres communautés religieuses de moindre importance. Qu'en est-il en particulier du nombre croissant des non-croyants, des citoyens strictement sécularisés de notre société ? À la suite de cette affirmation souvent citée du président de la République fédérale allemande, peut-on encore se défendre contre l'impression que l'Allemagne serait donc en fin de compte un état religieux « monothéiste » ? Les théologiens eux-mêmes ne devraient-ils pas faire remarquer que le droit fondamental à la liberté religieuse, du point de vue politico-historique, ne trouve ses racines, ni d'abord ni uniquement, dans la liberté religieuse positive, c'est-à-dire dans la liberté en faveur de la religion, mais qu'elle les trouve aussi et surtout dans la liberté religieuse négative, dans la possibilité pour une liberté de s'affranchir de la religion ou même de s'exercer contre elle ?

## **L'Église appelée à une autocritique**

Lorsque aujourd'hui notre Église revendique pour elle-même (et aussi pour les autres religions) la liberté d'opinion, de conscience et de religion, la conscience historique doit tout de même lui rappeler que c'est contre elle que cette liberté a eu bien des fois à s'affirmer, par exemple au moment de la Réforme ou à l'époque des Lumières. L'Église perd de sa crédibilité lorsque, prise dans une sorte d'idéalisme théologique intemporel, elle s'imagine pouvoir négliger cette autocritique fondée sur l'histoire ou s'en abstenir.

Pratiquer le dialogue avec ceux qui voient dans la liberté religieuse négative un progrès de la civilisation, donc un dialogue avec les non-croyants, ce que Vatican II<sup>2</sup> a vivement recommandé aux catholiques, ne signifie pas, pour les croyants, adopter sans esprit critique ni dialectique les vues du courant euro-continentale des Lumières<sup>3</sup>. Mais cela implique tout de même d'approuver et de

---

<sup>2</sup> Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 21.

<sup>3</sup> Concernant la distinction entre courant euro-continentale et courant anglo-saxon nord-américain des Lumières (sous le rapport de la religion), voir

promouvoir la liberté et la maturité politiques dont le christianisme a été le promoteur. L'Église doit accorder sa place à cette liberté religieuse tant au niveau intra-ecclésial qu'à celui du dialogue public avec les autres religions<sup>4</sup>. Dans sa réaction face aux critiques que lui adressent les Lumières, l'Église se doit d'être réellement à la hauteur des arguments qui sont avancés. Lorsque à la fin du concile Vatican II, dans un décret plus bref sur la liberté religieuse<sup>5</sup>, elle se déclare prête à prendre en compte la pluralité des opinions publiques nées de la *Weltanschauung* (vision du monde) issue des Lumières, l'Église n'invoque pas un droit abstrait de la Vérité ignorant le sujet ; bien au contraire, elle entend insister sur le droit subjectif lié à la dignité humaine dans toute sa vérité.

## Peur des autres croyants ?

Mais nous, chrétiens, ne sommes-nous pas toujours davantage inquiets devant certaines évolutions ? Évolutions aussi bien dans le monde des religions, dans le sens donc d'une liberté religieuse positive, que dans le monde sécularisé, c'est-à-dire dans le sens

---

mon livre *Zum Begriff der Neuen Politischen Theologie* (à propos de la notion de Nouvelle théologie politique), Mayence, 1997, § 10.

<sup>4</sup> Je me demande comment, chez Benoît XVI, les affirmations idéalisantes et sans rapport avec l'histoire, à propos de la liberté religieuse (dans son message à l'occasion de la Journée mondiale de la paix, le 1<sup>er</sup> janvier 2011), peuvent s'accorder avec ce qu'il a fortement souligné, en recevant la curie romaine à Noël 2006, au sujet du dialogue avec l'islam ; il disait que « le monde islamique se trouve aujourd'hui devant une obligation tout-à-fait analogue à celle que les Lumières ont imposée au christianisme et que le deuxième concile du Vatican a présentée comme le fruit d'une longue lutte de la part de l'Église catholique en vue d'une solution satisfaisante. Il en va de la position des croyants quant à la compréhension et aux exigences issues des Lumières [...] ». (cité d'après E.-W. Böckenförde, « Die Reinigung des Glaubens », dans *FAZ*, 16 septembre 2010, § 32). Au sujet de la capacité de l'Église et de sa théologie à apprendre, voir l'article, dans le présent ouvrage, « Zeit und Zeitlichkeit : Zu einem zentralen Problem der christlichen Theologie » (Temps et temporalité : à propos du problème central de la théologie chrétienne).

<sup>5</sup> *Dignitatis humanae*. Au sujet de ce décret conciliaire et de ses conséquences, voir les textes dans l'ouvrage remarquable de E.-W. Böckenförde. Ce document conciliaire, un des plus brefs, a provoqué dans l'Église catholique les controverses les plus vives qui perdurent jusqu'à aujourd'hui.

d'une liberté religieuse négative. La liberté religieuse au sens positif ne peut s'imposer à l'échelle mondiale que si les religions cessent de revendiquer cette liberté et de chercher à en bénéficier uniquement pour elles-mêmes, et si chaque religion particulière se met effectivement à la revendiquer et à la défendre également au profit de toutes les autres. Seule une religion garantissant, là où elle est chez elle, une liberté d'exister aux religions venues d'ailleurs, peut légitimement revendiquer pour elle-même une pareille liberté partout ailleurs dans le monde. Ce critère est décisif notamment par rapport aux chances d'avenir d'un dialogue entre christianisme et islam. Une telle attitude est plus que souhaitable. Pour éviter que l'actuel processus de globalisation ne conduise à un nivellement culturel et moral, il faut se garder d'ignorer la mémoire de toutes les souffrances causées par l'ensemble des religions au cours de l'histoire humaine. Cette mémoire pourrait servir de base à une coalition de toutes les religions, en particulier des religions monothéistes, en vue d'une protestation publique contre le terrorisme pratiqué « au nom de Dieu » (mais de quel Dieu s'agit-il ?) sans pitié aucune et dans un total mépris de la personne humaine.

## **Peur des non-croyants ?**

Mais dans le christianisme actuel, du point de vue cette fois de la liberté religieuse négative, il y a aussi des peurs devant l'évolution de l'homme moderne sécularisé, areligieux au sens strict. Des peurs propres à une chrétienté post moderne depuis trop longtemps embourgeoisée, aux contours du visage de plus en plus flous, frappée de mutisme, sans réflexion dialectique, pratiquant une apologétique traîtresse. Cela conduit facilement à réduire l'approche pluraliste à un problème restreint aux dimensions de l'actuel monde des religions, afin de n'avoir pas à trop s'exposer à la forme contemporaine d'une « crise de Dieu » touchant non seulement les Églises ou les religions, mais l'humanité tout entière<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Voir « In der Zeit der Gotteskrise » (Au temps de la crise de Dieu) dans *Memoria passionis*, Freiburg im Breisgau, Verlag, 2007, § 3-6.

La rencontre entre les croyants et les non-croyants préconisée par le concile doit tenir compte du fait qu'il s'agit principalement aujourd'hui de non-croyants appartenant à une époque post-athée. L'incroyance contemporaine a progressivement cessé d'être une incroyance de combat. En dehors de quelques cas spectaculaires d'un autre temps (en Angleterre surtout), l'incroyance actuelle ne revêt plus les traits d'une *Weltanschauung* s'affirmant en opposition à la foi chrétienne. Elle se comprend comme la proposition d'un monde, d'un type d'homme et de réussite humaine pouvant se vivre sans aucune foi. Pour les non-croyants, l'athéisme militant est désormais sans objet ; c'est tout au plus un préalable historique. Ils se considèrent d'abord comme des humanistes conséquents avec eux-mêmes, comme des contemporains d'un monde strictement séculier. Ils veulent être considérés non pas comme d'innocents « païens », mais comme des gens qui, ayant dépassé leur expérience historique de la religion chrétienne et ayant laissé derrière eux la déception d'une certaine image chrétienne de l'homme, portent de nouveau leur regard - comme au temps d'une seconde Renaissance - sur l'image de l'homme antique.

### **Quel visage offrir aujourd'hui à l'incroyance ?**

Montrer un profil chrétien dans le dialogue avec les non-croyants implique, du fait de la stricte sécularisation de nos contemporains, de prendre en compte la « dialectique de sécularisation » de notre société<sup>7</sup>. Montrer un profil chrétien, cela veut dire faire preuve de solidarité dans la lutte contre ce qui menace la dignité de l'homme. Mais, compte tenu de ce que l'histoire nous apprend, faire appel à « l'humain » et à la « dignité de l'homme » est-ce que cela n'apparaît pas terriblement abstrait, du moins aussi éloigné qu'une approche historique du discours sur « Dieu » ? Est-ce que cela ne relève pas d'une anthropologie abstraite qui, depuis bien longtemps, a perdu de vue le problème du mal, ou qui n'a plus « le regard de la théodicée » sur l'histoire humaine ? Comment ne pas évoquer à ce propos la Shoah, cette catastrophe issue de

---

<sup>7</sup> Voir plus haut dans le présent ouvrage « Politische Mystik ? Zum Begriff des Politischen in der Neuen Politischen Theologie » (Mystique politique ? À propos de la notion du politique dans la Nouvelle théologie politique).

l'Allemagne nazie qui allait faire de l'Europe le « cimetière des Juifs » ? Cette catastrophe n'a-t-elle pas porté atteinte au lien de solidarité reliant tout ce qui porte visage humain ? On ne peut banaliser le péché qui atteint l'humain. De toute évidence, ce n'est pas seulement la personne individuelle qui est vulnérable, mais c'est aussi l'idée qu'on se fait de l'homme et de l'humanité<sup>8</sup>.

Il n'y a pas seulement une « histoire des surfaces », mais aussi une « histoire des profondeurs » de l'espèce « homme », et celle-ci est extrêmement vulnérable. La « force normative du factuel », derrière l'écran de l'amnésie culturelle, ne vient-elle pas détruire la confiance civilisatrice originelle, ces potentialités morales et culturelles qui sont à la base de ce qu'il y a d'humain dans l'homme ? Dans quelle mesure ces potentialités sont-elles utilisables et utilisées ? Peut-être y a-t-il ici rupture par rapport à l'image de l'homme telle qu'elle nous a été transmise et qui nous est historiquement devenue familière ? Serait-il possible que l'homme, victime d'amnésie culturelle, ait non seulement oublié Dieu, mais qu'il se soit aussi oublié lui-même, ne se souvenant plus de ce que nous avons jusqu'ici appelé avec emphase son « humanité » ? Alors que restera-t-il quand nous aurons réussi à refermer toutes les plaies les unes après les autres ? Quand l'amnésie culturelle aura fait son œuvre, que restera-t-il ? L'homme ? Mais quel homme ?

## Résister à l'amnésie culturelle

Il y a aujourd'hui le danger, pour l'homme moderne, de chercher, au nom de la raison des Lumières, à se soustraire totalement à la dialectique historique entre souvenir et oubli, à sacrifier en fin de compte la tension entre expérience et mémoire. Il élabore alors une image de l'homme sur l'arrière-fond de l'amnésie culturelle évoquée plus haut<sup>9</sup> ; une image de l'homme basée finalement sur un discours oublieux des souffrances, sur un savoir de moins en moins conscient de ce qui manque, de ce qui « fait défaut », de ce

---

<sup>8</sup> Voir *Memoria passionis*, op. cit., § 7-10.

<sup>9</sup> *Ibidem*, § 7-10.

qui « crie vers le ciel<sup>10</sup> ». Serait-ce là l'homme non-dialectique et totalement sécularisé ? Un homme qui aurait perdu ses illusions, un homme sans perspectives, mais plein d'utopies « technomorphes », ne se débattant même plus devant les expériences limites de la souffrance, du mal et de la mort ? Un homme s'acceptant sereinement comme la dernière parcelle de la nature échappant encore à une exploitation totale de ses capacités ? Quel homme ? Avec quelle « spiritualité » ? Peut-être une spiritualité rêvant d'une vie immortelle auto-générée, à laquelle plus rien ne manque, mais qui, pour cette raison même, n'éprouve plus ni curiosité ni désir ? Cet homme serait-il alors l'homme « parfait » ? Ne serait-ce pas plutôt un monstre figé dans une froide insensibilité après la mort de tout ce qui est humain ? Une belle occasion est offerte aujourd'hui à la religion chrétienne de donner à voir ses propres perspectives, d'affirmer avec force que cet homme qui nous est familier et qui nous est confié n'est pas limité à sa propre expérience. Car il n'est pas seulement le fruit de ses gènes, mais aussi de son histoire ; et s'il veut se trouver lui-même, il ne doit pas seulement s'appuyer sur ses projets, il doit aussi laisser parler ses souvenirs et s'ouvrir à une narration...

Certes, la résistance contre l'amnésie culturelle propagée par les images contemporaines de l'homme ne trouve pas son appui dans la seule religion. Elle trouve aussi un soutien dans la littérature, qui nous apprend à voir le scénario de l'histoire avec les yeux de ses victimes, et surtout dans l'art qui est comme un miroir des souvenirs douloureux de l'humanité nous remettant devant les yeux les situations de souffrance et de faute, qu'aucun historicisme scientifique n'a la capacité d'objectiver. Tous ces moyens sont de nature à faire ressurgir la douleur du passé devant le visage de celui qui voudrait oublier. Ils nous permettent, en gardant les yeux grands ouverts, de voir dans l'histoire des hommes une histoire de la Passion, ce qui relève de la religion.

Jean-Baptiste Metz

---

<sup>10</sup> Voir « Politische Mystik? Zum Begriff des Politischen in der Neuen Politischen Theologie », *op. cit.*, note 5.

*Colloque international*

**Rencontrer l'étranger,  
Rencontrer Dieu ?**

*Organisé par la revue Spiritus et le REPHI*

*Les 28 et 29 novembre 2014  
au Centre d'accueil du  
Séminaire des Missions de Chevilly-Larue*

Dans des sociétés marquées par une interculturalité croissante, comment penser la poursuite du défi de l'inculturation de l'Évangile ?

Ce colloque se propose de favoriser la mise en tension entre expériences pastorales et élaborations théoriques. Quatre interventions principales, correspondant aux grands espaces continentaux, essaieront de montrer comment envisager les liens entre interculturalité et inculturation :

- Michael Amaladoss, sj
- Alfredo Gomez-Muller, Université de Tours
- Bède Ukwuije, cssp
- Egle Bonan, Agence de développement des relations interculturelles

**Renseignements et inscriptions :**

**Revue Spiritus**

**12, rue du P. Mazurié, 94550 Chevilly-Larue**

**courriel : [spiritus.redaction@wanadoo.fr](mailto:spiritus.redaction@wanadoo.fr)**

*D'autres précisions seront apportées prochainement  
sur le programme et les conditions d'inscription*

## ***Rencontre internationale œcuménique La rencontre de Taizé à Strasbourg – décembre 2013***

*Frère Benoît*

*Français d'origine, frère Benoît a fait des études d'histoire à Paris. Il a ensuite rejoint en 2005 la communauté de Taizé qui rassemble une centaine de frères appartenant à diverses Églises et originaires d'une trentaine de pays. Il a participé à la rencontre de Strasbourg qu'il évoque dans cet article.*

On pouvait lire, il y a quelques jours, dans notre journal local, un entretien avec l'historien Pierre Rosanvallon<sup>1</sup> expliquant son projet de raconter la société contemporaine à partir de situations personnelles. Il dit notamment : « Une société dans laquelle il y a une perte de la connaissance d'autrui produit mécaniquement de la défiance, du rejet. Nous sommes à ce stade de la société dans lequel l'érosion de la légitimité et de la confiance est lourde de violence potentielle. » Devant ce constat difficile, comment garder l'espérance ? C'est un des buts du « Pèlerinage de confiance sur la terre », dont la rencontre de Strasbourg était une étape.

### **Un pèlerinage de confiance**

À travers ce pèlerinage, nous voudrions suggérer à chacun de se mettre en route pour devenir porteur de confiance, de paix et de réconciliation, et cela à différents niveaux : se mettre en route vers

---

<sup>1</sup> Pierre ROSANVALLON, « La parole aux invisibles » - entretien avec Élodie Bécu, dans *Journal de Saône-et-Loire*, 6 janvier 2014.

d'autres personnes en vue d'une meilleure compréhension réciproque, ou encore se mettre en route en soi-même pour approfondir sa propre confiance en Dieu et dans les autres. Ce pèlerinage de confiance est scandé en particulier, à la fin de chaque année, par une « rencontre européenne de jeunes » dans une grande métropole. En 1978, frère Roger, fondateur de la communauté de Taizé, invite les jeunes chrétiens habitués de la colline à se retrouver, non pas à Taizé, mais à Paris, pour quelques jours entre Noël et le Nouvel an. C'est le début d'un fil de rencontres non interrompu jusqu'à aujourd'hui. Tout au long des années quatre-vingt, ces rassemblements se tiennent dans des grandes villes d'Europe de l'Ouest comme Barcelone, Rome, Londres, Cologne.

Moins de deux mois après la chute du mur de Berlin, une première rencontre européenne se tient à l'Est, dans la ville de Wrocław en Pologne, puis un an plus tard à Prague. Dès lors, les rencontres deviennent beaucoup plus importantes, rassemblant des dizaines de milliers de jeunes dont beaucoup viennent de l'ancien bloc soviétique. Ces dernières années, de nouvelles villes sont visitées : Zagreb, Genève, Bruxelles, Rotterdam... Une invitation des Églises locales est nécessaire, ainsi qu'un certain nombre de conditions pratiques liées au logement des jeunes, aux repas, aux transports publics, à la présence de grands halls de parcs d'exposition pour les prières communes.

C'est le jour de Noël 1982, à Beyrouth au Liban, que le pèlerinage de confiance est lancé par Frère Roger comme un « pèlerinage mondial de réconciliation ». Il prend son nom actuel de « pèlerinage de confiance sur la terre » en 1985. Les rencontres qui le constituent, souvent internationales mais parfois aussi locales et très modestes, se tiennent sur tous les continents. Outre les rencontres européennes de la fin de l'année, des rassemblements de jeunes ont ainsi été organisés récemment au Rwanda, aux États-Unis, en Inde et le seront bientôt au Mexique et aux Caraïbes.

Il s'agit d'un pèlerinage en ce sens qu'à tel ou tel moment les frères et les jeunes quittent leurs lieux habituels et conditions de vie quotidiennes pour un voyage vers une terre inconnue. Mais il s'agit aussi d'un pèlerinage intérieur, d'un déplacement non pas

vers un lieu géographique, mais plutôt vers une valeur centrale : passer de la méfiance à la confiance. Frère Roger concluait ainsi le dernier livre paru de son vivant : « Chacun peut commencer à devenir, par sa propre vie, un foyer de paix. Quand des jeunes prennent une résolution intérieure pour la paix et pour la confiance, ils soutiennent une espérance qui se transmet au loin, toujours plus loin. [...] Aussi, pour ma part, j'irais jusqu'au bout du monde, si je le pouvais, pour dire et redire ma confiance dans les jeunes générations<sup>2</sup>. »

Se mettre en route, être accueilli : tout cela est très proche de ce que Jésus lui-même a vécu. À sa suite, notre existence s'apparente nécessairement à une pérégrination, car nous sommes « des gens de passage<sup>3</sup> et des étrangers » (1P 2, 11). D'autre part, depuis toujours, les chrétiens sont appelés à ouvrir leur porte : « N'oubliez pas l'hospitalité, car, grâce à elle, certains, sans le savoir, ont accueilli des anges. » (He 13, 2)

## **Rencontre de Strasbourg : toute une région mobilisée**

Il y a quelques semaines, du 28 décembre 2013 au 1<sup>er</sup> janvier 2014, la trente-sixième rencontre européenne de jeunes s'est tenue à Strasbourg ainsi que dans la grande région incluant l'Alsace en France et l'Ortenau en Allemagne. Signalons quelques caractéristiques de cette dernière rencontre. Tout d'abord, la lettre d'invitation reçue par frère Alois en 2009 était signée de plusieurs mains. En effet, les archevêques catholiques de Strasbourg et de Freiburg, le président de l'Union des Églises protestantes d'Alsace-Lorraine et le *Landesbischof* protestant du Bade-Wurtemberg avaient décidé de proposer conjointement cette rencontre. Les communautés orthodoxes, moins importantes en nombre, se sont aussi associées à la préparation. Ensuite, depuis septembre, une équipe interna-

---

<sup>2</sup> Frère Roger, *Pressens-tu un bonheur ?*, Ateliers et Presses de Taizé, 2005, p. 150.

<sup>3</sup> Il est intéressant de noter que ce premier mot traduit le grec *paroikos*, qui donne notre mot « paroisse ». Or, dans chacune des rencontres, en Europe et ailleurs, l'accueil dans les paroisses joue un rôle essentiel : c'est l'Église locale qui accueille, qui trouve les familles où logeront les jeunes et qui découvre dans le quartier des signes d'espérance.

tionale de frères de Taizé, de sœurs de Saint-André et d'une quinzaine de jeunes volontaires a sillonné la région pour préparer la rencontre et aider les 210 points d'accueil qui se sont mis en place, souvent de manière œcuménique, dans la ville de Strasbourg, dans les quartiers et les villes de la communauté urbaine, ainsi que dans de nombreux villages de part et d'autre du Rhin.

Autre aspect important : pour la première fois, la région d'accueil était à la fois transfrontalière et bilingue. Près d'un tiers des participants étaient logés en Allemagne, ce qui impliquait toute une logistique. Près de 15 000 jeunes voyageaient quotidiennement entre le lieu central et leur paroisse d'accueil grâce à 200 navettes de bus, matin et soir. Il n'y a pas eu de difficulté à trouver le nombre nécessaire de familles d'accueil pour loger les 20 000 participants inscrits venant d'une soixantaine de pays. Ce point est tout à fait remarquable : environ 8 000 personnes ou familles ont décidé d'ouvrir leur porte pour accueillir des jeunes, sans savoir ni leur nom ni même leur pays d'origine. Un jeune du Mexique vivant à Strasbourg depuis trois ans disait : « Les Alsaciens se sont rendu compte qu'ils étaient accueillants ; pour beaucoup c'était une expérience inédite d'ouvrir ainsi leur maison. »

### **Au fil des journées...**

Le programme était le suivant. Le matin : prière et petits groupes de partage dans les paroisses d'accueil. Le midi : prière commune simultanément dans deux églises et trois halls du Parc des expositions. L'après-midi : carrefours dans une vingtaine d'endroits du centre-ville. Le soir : distribution du repas et prière commune dans les mêmes lieux que le midi.

L'après-midi du 31 décembre, les participants se sont regroupés selon les pays. Les 4 700 Polonais, 1 500 Italiens, 1 500 Croates, 1 000 Biélorusses, etc. ont pu avoir une rencontre avec un frère, pour échanger dans leur langue sur les expériences vécues et préparer la suite. Cette année, une présence marquante, au vu du contexte politique actuel, a été celle des 3 500 Ukrainiens. Beaucoup étaient eux-mêmes sur le *Maidan*, la Place de l'indépendance de Kiev, quelques jours avant leur départ pour Strasbourg. Un des

quarante-huit ateliers de l'après-midi s'est tenu dans le grand hémicycle du Parlement européen, avec des députés de divers pays et 1 550 jeunes. Plusieurs carrefours tournaient autour de problématiques européennes du fait de la présence à Strasbourg de diverses institutions supranationales. D'autres ateliers ont aussi été très suivis, comme celui qui avait lieu à la synagogue avec le grand rabbin, ou encore cet autre à la grande mosquée où se sont pressés près de 2 000 jeunes.

Le soir du 31 décembre, les jeunes se sont regroupés dans les églises de leur lieu d'accueil en vue d'une veillée de prière pour la paix jusqu'à minuit. Après les embrassades traditionnelles de la Saint-Sylvestre, chaque peuple était invité à présenter un chant, une danse, un élément de sa tradition culturelle. Ce fut un des temps forts de la rencontre... ainsi qu'une manière originale de passer le cap de la Nouvelle année. Pour une fois, les voitures brûlées et les accidents dus aux pétards sont passés au second plan !

## **Dimension internationale et œcuménique**

En 2014, on fera mémoire, dans divers pays, de la Grande guerre de 14-18. Il était très significatif d'entrer dans cette année du centenaire en priant sur les bords du Rhin. Comme l'ont dit aux jeunes, le soir du 30 décembre, les représentants des différentes Églises : « Strasbourg est un lieu fort de la réconciliation franco-allemande, et donc de la paix en Europe ; une ville où se vivent avec bonheur des relations œcuméniques ; une ville où se construit l'Europe. Cette Europe est belle, mais fragile. C'est notre maison commune et tous doivent travailler à sa construction. »

Au premier jour de la rencontre, les jeunes ont reçu un livret-programme contenant un texte écrit par le prier de Taizé, frère Alois, intitulé « Quatre propositions pour chercher la communion visible de tous ceux qui aiment le Christ ». Dans le cadre de la recherche de nouvelles formes de solidarité au long d'un cheminement de quatre ans vers 2015, l'année qui vient est consacrée au thème de l'Église comme communion.

Strasbourg était un lieu tout indiqué pour lancer un tel appel. Des applaudissements nourris ont jailli de manière spontanée lorsque, dans la cathédrale, frère Alois a dit au cours d'une de ses méditations du soir : « Faisons avec les chrétiens d'autres confessions tout ce qu'il est possible de faire ensemble, ne faisons plus rien sans tenir compte des autres. Pour faciliter cette démarche, nous avons à notre portée deux chemins : dans une prière simple, nous tourner ensemble vers le Dieu vivant, et nous retrouver ensemble dans le service des plus pauvres. Alors, vraiment, ainsi nous annonçons ensemble l'Évangile ! »

## **La valeur d'hospitalité**

Envisagée sous cet angle, la grande diversité d'origines n'est plus un fardeau mais, au contraire, un extraordinaire facteur d'enrichissement réciproque. S'il nous semble essentiel de dépasser les frontières géographiques, historiques ou culturelles, c'est d'abord à cause de la conviction que la paix est une valeur universelle. D'autre part, les rencontres de Taizé rassemblent partout des jeunes chrétiens de diverses dénominations. Ainsi, les jeunes découvrent un reflet de l'Église universelle par-delà leur appartenance confessionnelle.

Les rencontres de personne à personne ont beaucoup de force dans la construction d'un avenir de paix pour l'humanité. Dans une période où la méfiance, le rejet de l'autre, voire la haine semblent parfois prendre le dessus, il était très important de montrer que l'hospitalité reste une valeur partagée. Cela a peut-être permis de rendre plus manifeste ce que Paul Ricœur écrivait en l'an 2 000 : « Ici à Taizé, je vois, en quelque sorte, des irruptions de bonté, dans la fraternité entre les frères, dans leur hospitalité tranquille, discrète, et dans la prière. Je vois des milliers de jeunes qui [...] ont un tropisme fondamental vers la bonté<sup>4</sup>. »

Frère Benoît

---

<sup>4</sup> Paul RICŒUR, « libérer le fond de bonté ». [www.taize.fr/fr\\_article879.html](http://www.taize.fr/fr_article879.html)

## ***Une école de vie chrétienne***

***Rassemblement des « familles spirituelles » à Lourdes***

*Katherine SOURTY*

*Mariée et mère de cinq enfants, Katherine Sourty est diététicienne - nutritionniste de profession. Depuis plus de vingt ans, elle est membre de la Fraternité Laïque Missionnaire (FLM) qui est associée à la Société des Missions Africaines (SMA). C'est à ce titre qu'elle a participé au rassemblement de Lourdes dont elle donne ici un bref compte rendu.*

**L**e deuxième rassemblement des familles spirituelles s'est déroulé à Lourdes du 18 au 20 octobre 2013. Le premier avait eu lieu en 2007. Déjà présente cette année-là, la Fraternité laïque missionnaire a de nouveau envoyé à Lourdes deux de ses membres, accompagnés par un père de la Société des missions africaines avec laquelle la FLM est associée depuis trente ans. Trio bien petit au milieu de mille deux cents personnes représentant quelque deux cents familles spirituelles.

Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler ce qu'est une « famille spirituelle ». Elle est composée des membres d'un ou plusieurs instituts religieux et d'un certain nombre de laïcs qui s'attachent à tisser entre eux des liens pour vivre ensemble l'Évangile dans le sillage de leur fondateur et au service de la mission de l'Église. Ce rassemblement avait pour objectif de permettre une rencontre et un partage entre les membres de toutes ces familles, de relire le chemin parcouru depuis six ans, d'approfondir les enjeux pour l'Église et la mission ainsi que de discerner des repères pour aller plus loin. La rencontre a été rythmée par la prière et les chants.

## **Une grande diversité d'appartenances**

Dès le début, j'ai été frappée par deux choses : la moyenne d'âge élevée de l'assemblée et la grande diversité des groupes représentés. C'est cette diversité que Sr Bernadette Delizy a d'abord soulignée en nous faisant part des résultats d'une enquête réalisée auprès des membres de la Conférence des religieux et religieuses de France (CORREF). Ainsi nous avons pu mesurer à quel point les familles spirituelles recouvrent des réalités différentes. Il y a plusieurs appellations : associés, membres de fraternités, amis, coopérateurs, collaborateurs, affiliés, oblats, volontaires, membres de réseaux de tutelle d'établissement... Une variété de noms reflétant une diversité de liens, de dates de création, de statuts, de projets, d'importance en nombre... Il y a toutefois deux éléments qu'on retrouve dans la vie de tous ces groupes : l'engagement et la reconnaissance ecclésiale.

En conclusion de cet exposé venait le constat que les familles spirituelles sont des lieux où se fait une expérience d'Église positive. Ce qui y est vécu est perçu comme une école de vie chrétienne. Une école qui rend attentif aux autres, qui est signe d'une fraternité possible, qui conduit à des engagements sociaux et constitue un lieu où l'on peut découvrir ensemble comment annoncer l'amour de Dieu dans le monde d'aujourd'hui. Ce désir de mettre l'Évangile au centre a amené l'intervenante à préférer l'expression « famille évangélique » à celle de « famille spirituelle ».

## **Partenaires au service de l'Évangile**

Lors de la seconde journée, d'autres intervenants, notamment F. Jean-Claude Lavigne et P. Laurent Vuillemin, ont évoqué l'évolution des congrégations se frayant un chemin dans une société qui bouge. Si les congrégations veulent garder un caractère prophétique, elles ont inévitablement elles aussi à accepter de changer. Il y aurait ainsi quatre types d'évolution. On peut s'orienter vers une fin assumée ou bien vers une survie espérée ; on peut aussi s'efforcer de se maintenir ou encore chercher à se développer.

Certains propos ont davantage trouvé en moi écho. Je les évoque ici brièvement. Les laïcs ne peuvent être un substitut, un ultime sursaut ; ils ne peuvent être les sauveteurs d'une institution qui arrive à son terme. Ce qui importe, ce sont moins les institutions que la manière de vivre l'Évangile et de l'annoncer. Les fondateurs d'instituts sont reçus comme un don fait à l'Église, un don que reprennent des chrétiens, hommes et femmes, pour en faire aujourd'hui une relecture éclairant leur propre foi. Le recours à des laïcs désireux de vivre certains aspects de la spiritualité et de la mission d'un institut conduit à faire d'eux des partenaires. Mais cet accueil de laïcs partenaires n'est pas lui-même un objectif en soi ; l'objectif c'est l'évangélisation. Le défi est de reconnaître que, sans la branche laïque tout comme sans la branche religieuse, la mission ne serait pas pleinement honorée. Construire une famille spirituelle demande du temps, du dialogue et une attitude d'ouverture à la différence. Ce n'est pas seulement un arrangement institutionnel. C'est une manière de dire Dieu.

Au cours de cette rencontre, il a été question aussi de charisme, de droit canonique, de statuts, de reconnaissance ecclésiale... Chacun pouvait ainsi approfondir telle ou telle question en fonction de son intérêt particulier. Nul doute que les familles spirituelles sont une chance pour tous et qu'elles sont signes d'une réconciliation ne gommant pas les différences. Cette rencontre pleine de vie, et donc d'espérance, nous a permis d'expérimenter que la vie ensemble est possible dans une grande diversité. On peut reprendre, pour conclure, cette affirmation entendue au cours de ces journées : « Nos familles spirituelles sont le signe multiforme de ce Dieu-Trinité qui invite toute l'humanité à entrer dans la danse de l'amour. »

Katherine Sourty

## **Colloque Sagesse biblique et mission**

*L'Association Francophone Œcuménique de Missiologie  
l'Institut Catholique de Lille  
l'Institut Protestant de Théologie  
l'Université Catholique de Lyon  
organisent un colloque sur le thème :  
Sagesse biblique et mission*

*du jeudi 15 mai (17 h)  
au samedi 17 mai 2014 (18 h)  
à l'Université Catholique de Lille*

Depuis l'élargissement considérable de l'objet de son étude, la missiologie aurait tout à gagner à s'inspirer, non seulement des traditions prophétiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais également d'approches à caractère plus sapiential. Parmi les sujets les plus débattus en missiologie figurent en effet la relation entre Évangile et cultures, entre particularité et universalité du salut, l'approche des fidèles d'autres religions, l'interaction entre révélation et expérience, de même que l'élargissement de l'horizon de la mission à la création tout entière. Finalement, il en va de la compréhension de Dieu comme d'un « Dieu en mission ». Une relecture attentive de traditions sapientiales permettra d'en renouveler l'approche et d'ouvrir de nouvelles pistes au témoignage commun et universel des Églises.

**Renseignements et inscriptions :**  
**Faculté de théologie de Lille**  
**60, boulevard Vauban, 59000 Lille**  
**tél. 03 20 13 41 57 – courriel : [theo@icl-lille.fr](mailto:theo@icl-lille.fr)**

Droits d'inscription : 70 € ; étudiant : 20 €  
Repas et hébergement à la charge des participants

# ***Les religions : menace pour la paix ?***

Christian TAUCHNER

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

À l'occasion d'une campagne électorale dans l'Allemagne des années 1970, l'ancien Chancelier Helmut Schmidt avait été interpellé et invité à exposer ce qui était pour lui fondamental sur le plan des valeurs et des comportements éthiques en politique. En 1976, il a publié sur ce sujet un petit livre regroupant discours et conférences. En 2011, plutôt que de procéder à une réédition du même ouvrage, il a pris le parti d'en écrire un nouveau sur les mêmes thèmes. Sa préoccupation fondamentale y est la question des religions dans la vie politique au quotidien ainsi que la manière dont elles peuvent et doivent contribuer à l'organisation de la société.

Dans ce livre, *Religion in der Verantwortung*<sup>1</sup> (Religion dans la responsabilité), qui a longtemps figuré en Allemagne parmi les best-sellers, l'ancien chancelier et coéditeur du prestigieux journal *Die Zeit* livre sa pensée à travers un certain nombre de brèves allocutions et de plus amples discours prononcés entre 1972 et 2007.

---

<sup>1</sup> Helmut SCHMIDT, *Religion in der Verantwortung. Gefährdungen des Friedens im Zeitalter der Globalisierung* (Religion dans la responsabilité. Menaces pour la paix à l'époque de la mondialisation). Berlin, Ullstein, 2012, 251 p.

## Des espoirs déçus

Né en 1918, membre du parti socialiste allemand, Helmut Schmidt est resté toute sa vie attaché à l'Église protestante. Après la deuxième guerre mondiale surtout, il attendait de l'Église une importante contribution morale pour une remise en état de la société. Un espoir qui ne s'est pas réalisé (p. 17 *sqq.*) et qui l'a conduit à prendre quelque distance par rapport à l'Église et à la foi chrétienne : « Néanmoins, je me considère toujours comme un chrétien ; je reste dans l'Église parce qu'elle fait contrepoids au déclin moral de notre société et parce qu'elle offre un soutien. Nous, Allemands, nous ne pouvons pas vivre en paix ensemble sans les devoirs et vertus qui se sont développés sur le terrain du christianisme. » (p. 21) C'est par cette affirmation de Schmidt que s'ouvre la présentation de sa pensée sur l'éthique, la politique et la religion.

La rencontre avec d'autres religions et philosophies a conforté sa prise de distance intérieure par rapport au christianisme. De manière toute spéciale, sa rencontre avec Anouar el-Sadate, le président égyptien, lui a ouvert les yeux sur les racines communes aux religions abrahamiques (p. 126 *sqq.*) qui auraient par conséquent une même mission d'instaurer la paix dans le monde. Son amitié avec Sadate, mais aussi avec le cardinal autrichien König, avec Hans Küng, avec le Japonais Takeo Fukuda, avec le Canadien Pierre Trudeau ainsi qu'avec de nombreux penseurs et hommes politiques, tout cela a conduit Schmidt à une grande tolérance religieuse qu'il est venu à considérer comme la base de la constitution allemande. Celle-ci « n'accorde de privilège à aucune conception particulière, à aucune conviction ou valeur spécifique, ni à aucune foi ou confession religieuse précise. Mais elle permet la liberté ; elle permet d'avoir des opinions, des convictions, une foi religieuse, de les défendre et d'agir en conséquence ». (p. 34)

Il ne revient pas, selon lui, aux Églises et aux communautés de croyants de déterminer les contenus de la constitution, mais elles doivent contribuer à lui donner stabilité en proposant leurs valeurs éthiques : « Les Églises se distinguent des organisations et

groupes de la société qui travaillent à leurs côtés<sup>2</sup> en ce qu'elles offrent une réponse au questionnement qui habite l'homme par-delà ses préoccupations empiriques : questionnement sur le sens de la vie où le chrétien se perçoit comme dépendant de Dieu. L'Église, avec son ancrage dans la transcendance, a une mission particulière à assumer quand il est question, dans la société, de convictions et de valeurs éthiques. » (p. 40)

## **Exigence de tolérance**

Les citoyens et, davantage encore, les hommes politiques ont le devoir de former leur conscience pour qu'un vivre ensemble en société soit possible. La conscience est l'ultime instance de décision. L'homme politique n'est pas responsable seulement devant ses électeurs et son gouvernement, mais aussi, en définitive, devant sa conscience (cf. p. 212 *sqq.*). C'est pourquoi est requise une disponibilité à accepter des compromis dans le cadre du jeu démocratique, mais aussi une honnêteté pour reconnaître ses éventuelles erreurs et, en tout état de cause, pour en assumer les conséquences, même si elles n'étaient pas prévisibles.

Parce que le fondement de toute décision éthique personnelle relève de la conscience, il y a une exigence de tolérance : « Dans l'Europe d'après la Réforme, le mot de tolérance, surtout de tolérance religieuse, était inhabituel. Effectivement, depuis les croisades lancées par l'Église, l'histoire des Églises d'Europe est aussi une histoire de l'intolérance, une histoire de cette volonté, chose absolument intolérable, d'imposer à d'autres ses propres convictions fondamentales. » (p.103) En conséquence, il n'est pas étonnant que, pour Schmidt, l'idée de mission soit inacceptable : « Durant toute ma vie, j'ai toujours respecté les croyants, quelle qu'ait été leur appartenance religieuse, tout en exigeant une tolérance religieuse. C'est pour cette raison que j'ai considéré la mission chrétienne auprès d'autres croyants comme une agression à l'égard de la dignité humaine. Quand une personne a trouvé dans sa religion soutien et sécurité, personne n'a le droit de l'en détour-

---

<sup>2</sup> Il s'agit ici d'organisations comme Caritas, la Croix-Rouge, etc. à l'origine desquelles se trouve, de près ou de loin, l'Église ou la foi religieuse.

ner. » (p. 15). Dans le projet missionnaire de convertir les autres pour les amener à sa propre religion, Schmidt voit le fondement majeur de tous les conflits de notre monde. À plusieurs reprises, il mentionne la thèse de Samuel Huntington d'un « Choc des civilisations<sup>3</sup> », même s'il estime lui-même un tel « choc » improbable. (cf. p. 232 ; 11)

## La religion dans la vie publique

Schmidt part du principe qu'il faudrait une séparation nette entre, d'une part, l'État et la politique et, d'autre part, la religion et les Églises : « Là où l'État, pour son propre fondement, a recours à l'Église, il doit accepter de recevoir mandat de l'Église [donc des objectifs fondés dans la religion]. Par ailleurs, là où l'Église prend la parole ou est interpellée dans un cadre politique ou de l'État, là où, par exemple, dans le cadre de sa pastorale ou de son accompagnement des fidèles dans leurs conditions de vie, elle voudra prendre en compte les préoccupations politiques ou économiques de ses membres, elle devra alors accepter que l'ordre de l'État lui soit imposé par la loi et selon les conditions contraignantes qui lui sont propres. » (p. 83 ; cf. p. 123 *sqq.*) Les communautés croyantes devraient donc évoluer hors du domaine de la politique.

De par leurs racines, les religions peuvent contribuer à élaborer une base éthique commune pour les sociétés et à promouvoir la paix mondiale. Ce thème a toujours préoccupé H. Schmidt. Vraisemblablement, dans ses conversations avec le Président Sadate, il lui est apparu clairement que « les trois religions monothéistes ont les mêmes racines historiques fondées sur Abraham et Moïse dont nous sommes tous issus ». (p. 130) Toutes les religions visent, d'après Schmidt, une « éthique universelle » avec un « minimum indispensable de valeurs, de règles et d'attitudes fondamentales communes ». (p. 131) Il s'agit d'un « consensus minimal de valeurs qui obligent, de règles immuables et d'opinions morales sur lesquelles s'accordent toutes les religions en dépit de leurs différences dogmatiques, et auquel les non-croyants eux aussi peuvent

---

<sup>3</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster, 1996.

adhérer ». (*ibidem*) Il trouve ce consensus minimal dans la Règle d'or : « Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas à autrui. » (p. 131 *sqq.*)

H. Schmidt déplore que cette perspective commune à toutes les religions ne lui soit pas apparue plus tôt. Les théologiens et les prêtres, dans leur instruction religieuse, ne lui auraient pas mis en évidence les aspects positifs des autres religions, mais uniquement ceux de leur propre religion, insistant sur sa prééminence, avec, comme conséquence, un devoir d'évangélisation. (cf. p. 204) Apparaît ici une première conséquence problématique de sa lente et insidieuse distanciation par rapport à la religion et à l'Église. Depuis le concile, en effet, l'instruction religieuse, du moins en Allemagne, présente de manière explicite et positive les autres religions. Actuellement ce reproche ne se justifie plus.

### **Quelle conception de la religion ?**

Par ailleurs, pour établir une collaboration des religions en vue de la paix, on ne peut pas se contenter d'invoquer une éventuelle racine commune et croire qu'ainsi les perspectives différentes pourraient être surmontées : les questions touchant les droits de l'homme, l'orientation de l'éducation et de la formation, la démocratie, le rapport entre État et Religion ne sont de loin pas réglées uniquement parce qu'Abraham, Moïse, Jésus et Marie ont une place importante dans l'islam. Le consensus que Schmidt préconise entre les religions, et qui s'exprime avant tout dans la Règle d'or et dans la mission de paix, est quelque chose de trop simple. (cf. p. 198) D'ailleurs il doute lui-même de cette possibilité : « C'est une heureuse initiative qu'a prise Hans Küng, avec beaucoup d'autres, de développer un "ethos mondial" (*Weltethos*) à partir des religions ; mais je ne me fais pas d'illusion quant à son succès. » (p. 244)

Il est intéressant de voir que Schmidt accepte l'apport positif des religions pour la paix, précisant qu'elle doit être régulée au moyen des droits des peuples et de la constitution, mais il se permet de porter un jugement sur ce qu'est la religion. On sera facilement

d'accord avec lui pour dire que c'est avec de mauvaises motivations que les meurtriers de Sadate ou les terroristes du *World Trade Center* ont commis leurs actes. Dans ce contexte, Schmidt parle de l'inspiration « pseudo-religieuse » des terroristes. Mais, à partir de quels critères va-t-on distinguer ce qui relève de la « vraie » religion de ce qui n'est que « pseudo-religieux » ? (p. 152 ; 195) En cela, l'homme politique, structuré par le droit civil, sera probablement dépassé.

## **Conscience et responsabilité en politique**

Vu l'état actuel du monde, il faudra aussi se demander si la confiance fondée sur la seule conscience morale personnelle suffit pour une décision politique et pour les accords internationaux qui s'ensuivent. Schmidt croit que « dans l'organisation d'un État de droit démocratique, les hommes politiques avec leur conscience jouent un rôle primordial pour l'élaboration de la constitution politique, mais que ce n'est pas le cas dans une optique spécifiquement religieuse ». (p. 200) Les hommes politiques sont liés en tout premier lieu à leur conscience, et ensuite seulement aux traités et aux compromis étatiques et interétatiques. Schmidt est persuadé que l'autonomie propre et le respect de l'autonomie des autres États sont la condition pour un vivre ensemble pacifique. Il est possible qu'au tréfonds de cette conviction se trouve l'origine protestante de Schmidt, un lien qui ne lui apparaît pas sous ce jour. Ce serait un signe que la religion propre a une influence plus importante qu'il n'y paraît.

Toutefois, dès lors qu'il faut intervenir dans le domaine de souveraineté d'un autre État, l'autorisation de l'ONU est incontournable. C'est là que Schmidt voit l'autorité politique et morale universelle. Cela doit éviter une intervention arbitraire comme l'a été, à son avis, la guerre des USA en Irak et leur « lutte contre le terrorisme ». (cf. p. 171 ; 188 ; 211) Mais cet exemple montre justement combien il devient vite impossible à un homme politique de percevoir quelle est sa responsabilité morale là où des tiers souffrent et où les parties en conflit ne font pas appel au même bon sens ni aux mêmes lois internationales. La réalité des millions de réfugiés et de

victimes civiles du conflit en Syrie, conflit qui ne peut prendre fin à cause de divergences au sein de l'ONU, pose clairement le dilemme. Helmut Schmidt évoque le cas du Rwanda, celui de la Tchétchénie, en passant par le Kosovo (p. 171), mais aussi celui des USA qui, pour justifier la guerre en Irak, se sont appuyés sur l'idée problématique d'un « axe du mal ». (p. 188)

### **Une « urgence missionnaire » néfaste ?**

Finalement, pour Schmidt, se pose la question de savoir si maints concepts centraux, tels que celui de la démocratie et celui des droits de l'homme, ne seraient pas sous l'empire d'une « urgence missionnaire » apparue lors des croisades et dans le mouvement missionnaire du christianisme : « Dans bien des cas, la tendance à l'expansion nationale s'est alliée au penchant inhérent à beaucoup de religions pour la mission. Cela vaut toujours pour le christianisme et pour l'islam dans leur ensemble. L'élan missionnaire est aussi un des traits des idéologies de la démocratie et des droits de l'homme. Cela vaut encore pour l'idéologie américaine du capitalisme. Et c'était également le cas pour l'idéologie du communisme qui a fait naufrage. » (p. 243)

Schmidt espère que l'éducation, une connaissance mutuelle et un respect pour les autres visions du monde peuvent assurer l'avenir. Au respect réciproque, « nous devrions associer la volonté de tolérance et de collaboration transnationale avec les États appartenant à d'autres civilisations. Respect mutuel et volonté de coopération : voilà les maximes essentielles pour la politique mondiale du XXI<sup>e</sup> siècle ». (p. 244) Reste à se demander si, dans cette perspective, les religions constituent seulement une menace.

Christian Tauchner

## Appel à soutenir la revue

La revue *Spiritus* joue le rôle d'outil de formation au service de la mission. Nous nous efforçons par conséquent de maintenir le prix d'abonnement aussi bas que possible, plus bas que la plupart des autres revues de ce genre, en pensant aux lecteurs et aux centres de formation n'ayant que de modestes ressources. Certains de ces centres reçoivent d'ailleurs la revue à titre gracieux.

Autrefois, le produit des abonnements suffisait à couvrir les frais, mais ce n'est plus le cas depuis plus de dix ans. C'est pourquoi les douze instituts membres de l'*Association de la revue Spiritus* versent une contribution annuelle substantielle permettant d'équilibrer le budget. Or, pour certains d'entre eux, cette contribution commence à peser.

Pour tenter de résoudre cette difficulté sans avoir à augmenter à nouveau le prix de l'abonnement, une des mesures retenues est de faire appel au soutien financier de certains lecteurs qui en auraient la possibilité. Ceci est donc une invitation à verser, en supplément à l'abonnement, une contribution volontaire de soutien, ponctuelle ou régulière. Quelques lecteurs ont déjà pris d'eux-mêmes cette initiative ; qu'ils en soient vivement remerciés.

Tout don ainsi fait à l'**ASSOCIATION DE LA REVUE SPIRITUS** peut donner lieu à un reçu fiscal en vue d'une réduction d'impôt (66 % du don sont déductibles dans la limite des 20 % des revenus imposables). Vous pouvez donc envoyer à l'administration de la revue votre contribution, en la distinguant bien du règlement de l'abonnement et en mentionnant explicitement votre demande de reçu fiscal si c'est votre souhait. Nous vous en remercions d'avance.

L'administration de *Spiritus*

## ***Au carrefour de la liberté religieuse*** ***Journée d'étude des facultés parisiennes de théologie***

*Elvis ELENGABEKA*

**L**e 31 janvier 2014, à l'initiative de leurs Doyens respectifs, les enseignants des trois facultés ecclésiastiques parisiennes de théologie se sont rencontrés au couvent dominicain de l'Annonciation à la rue du Faubourg-Saint-Honoré à Paris. Ces professeurs de Notre-Dame, du Centre Sèvres et du Theologicum-Institut Catholique ont passé une journée autour de la déclaration du concile Vatican II sur la liberté religieuse, *Dignitatis humanae personae*. Cette journée d'étude a réuni une bonne cinquantaine de participants pour atteindre une finalité profondément humaine, pleinement professionnelle et, somme toute, essentiellement ecclésiastique. Les activités étaient organisées en deux grands moments séparés par la célébration eucharistique et le déjeuner.

### **Particularités culturelles et usage de la Bible**

Après un temps d'accueil marqué par la présentation individuelle des participants, la matinée a été consacrée aux réflexions en équipes triplement mixtes, hommes-femmes, clercs-laïcs-religieuses, appartenant aux institutions académiques citées plus haut. Ces ateliers ont respectivement centré leur réflexion sur le jugement personnel et la lumière de la vérité, sur la dignité de la personne humaine et sur l'évolution des relations entre l'Église et l'État. La seconde phase de la journée a été consacrée à deux conférences données par Agnès Kim Mi Jeung, du Centre Sèvres, et par Elvis Elengabeka, de l'Institut Catholique de Paris. La pre-

mière conférence a présenté la réception de l'enseignement conciliaire sur la liberté religieuse en contexte asiatique. La seconde a étudié l'usage de l'Écriture dans la déclaration *Dignitatis humanae personae*. Les deux exposés ont naturellement donné lieu à un débat sur la prise en compte des particularités culturelles dans l'élaboration des doctrines de l'Église et sur la fonction de la Bible dans le traitement ecclésial des questions sociales contemporaines.

## **Un service commun de l'intelligence de la foi**

Cette expérience semble instructive au moins sur deux plans. Le rassemblement de personnes si diverses, issues d'institutions si différentes quant à leur histoire, leur profil et leur style, vaut en lui-même un enseignement éloquent sur la collégialité. Les écoles de pensée, les tendances théologiques, les méthodes de fonctionnement sont certainement variées ; mais le ministère de l'intelligence de la foi est le même au service de la même Église. L'unité de celle-ci tient aussi à la manière dont ses membres engagés dans le service de la théologie mutualisent leurs ressources scientifiques. Par ailleurs, le thème de la liberté religieuse abordé par le dernier concile, dont on a célébré le cinquantième anniversaire de l'ouverture, garde toute sa pertinence. L'état actuel du monde montre que la paix entre les peuples et au sein des nations dépend aussi du respect de la liberté religieuse. Nombre de conflits, en effet, s'alimentent de la rage d'imposer sa religion ou de la lutte pour lui obtenir un espace d'expression.

La conscience de la différence et le souci de l'unité portés par cette rencontre de théologiens ainsi que la question de la liberté religieuse qui les a préoccupés ce jour-là constituent de vrais défis pour la mission aujourd'hui.

Elvis Elengabeka

# ***Cahiers de philosophie et de théologie***

## ***Présentation de la jeune revue du Centre Saint-Augustin de Dakar***

*Jean-Claude ANGOULA*

***Religieux spiritain d'origine camerounaise, Jean-Claude Angoula exerce son ministère au Sénégal depuis une douzaine d'années. Docteur en sociologie, il enseigne au Centre Saint-Augustin de Dakar et à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis. Il est membre du conseil de rédaction de la revue présentée ici.***

**C***ahiers de philosophie et de théologie* est une revue créée par les enseignants du Centre Saint-Augustin (CSA) de Dakar, un institut de philosophie et de théologie fondé en 1987 par les congrégations religieuses présentes au Sénégal. La revue s'est donnée quelques objectifs principaux. Il s'agit tout d'abord d'appuyer les recherches visant à répondre aux exigences de la formation religieuse et missionnaire dans le contexte africain. Il s'agit aussi de développer la dimension pluridisciplinaire de ces recherches en prenant en compte les réalités sociales et culturelles du Sénégal et d'autres pays du continent africain. On s'efforce également de cultiver le lien entre savoir et action en favorisant les relations entre chercheurs et responsables ecclésiaux et politiques. Un quatrième objectif est de contribuer au développement des relations entre universitaires.

C'est une revue thématique qui paraît chaque année au début de février. Créée en juin 2011, elle en est à son troisième numéro. Elle a successivement abordé les thèmes suivants : « Philosophie,

théologie et contextes » (2012), « Les visages de l'Église catholique au Sénégal » (2013) et « Saint Augustin et l'Afrique, quel message aujourd'hui ? » (2014), ce dernier dossier étant les actes du colloque organisé en février 2013 à Dakar. Sous ces thèmes, on trouve des études relatives à Emmanuel Kant, Emmanuel Lévinas, saint Augustin et en lien avec des problématiques actuelles mondiales ou africaines. Ont par exemple été abordées les questions suivantes : pour une mondialisation respectueuse de l'homme ; philosophie et langues nationales africaines ; chrétiens en terre d'islam, le cas du Sénégal ; méthode inductive et recherche théologique en Afrique ; le clergé sénégalais et la politique ; la pastorale de l'éducation au Sénégal ; les nouveaux enjeux du débat sur l'inculturation et le devenir des Églises d'Afrique ; réflexions sur la bonne gouvernance dans le cadre des rapports entre Église et communauté politique ; le langage des murs : sociologie interprétative des graffiti ; les problèmes du couple chrétien ; qu'est-ce que philosopher aujourd'hui ? Etc.

Les contributeurs sont des enseignants-chercheurs travaillant dans plusieurs instituts ou universités du Sénégal : le Centre Saint-Augustin, le Grand séminaire interdiocésain de Sébikotane, l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, l'Université Gaston Berger de Saint-Louis ; mais aussi des enseignants de l'Université de Lomé et de l'Université catholique d'Afrique de l'Ouest à Abidjan, etc. Le conseil de rédaction accepte aussi d'autres contributions de qualité venant d'ailleurs.

Pour tous renseignements sur les thèmes de publication, les abonnements, les conditions d'envoi des articles, s'adresser à :

Conseil de rédaction

Revue *Cahiers de philosophie et de théologie* (CSA)

B.P. 15 222 Dakar-Fann (Sénégal)

Tél. 00 221 33 824 61 34 ou 76 683 67 83

Courriel : [caphitheo@gmail.com](mailto:caphitheo@gmail.com)

Jean-Claude Angoula

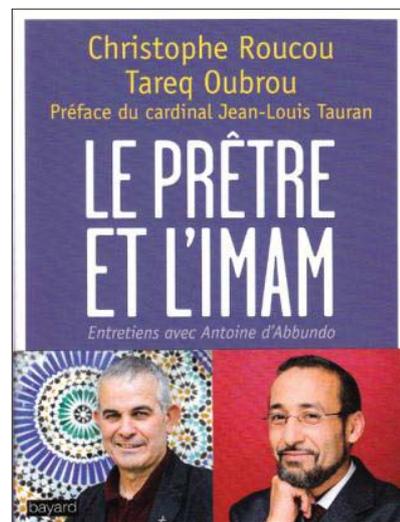
## Recensions

Christophe Roucou et Tareq Oubrou, *Le prêtre et l'imam, Entretiens avec Antoine d'Abundo*. Préface du cardinal Jean-Louis Tauran. Paris, Bayard, 2013, 184 p., 17 €.

Il s'agit d'un livre de circonstance dans la mesure où il a été publié à l'occasion de la commémoration des 40 ans du Service pour les Relations avec l'Islam (SRI) de la Conférence des évêques de France. Il s'inscrit donc dans la même logique que les rencontres auxquelles cet anniversaire a donné lieu à la Maison des évêques à Paris, le 28 septembre 2013, et que la publication d'une intéressante plaquette consacrée à cette commémoration, intitulée *40 ans de dialogue islamo-chrétien* (numéro spécial de la *Lettre du SRI* n° 116, septembre 2013, 34 p.).

Mais ce n'est pas seulement un livre de circonstance. C'est un exemple de rencontre et d'échanges entre deux personnalités impliquées depuis de nombreuses années dans le dialogue islamo-chrétien tant par attrait personnel qu'en vertu des responsabilités qu'ils exercent au sein de leurs communauté respective : Christophe Roucou en qualité de directeur du SRI depuis sept ans et Tareq Oubrou comme imam à Bordeaux.

Après un premier chapitre reprenant l'itinéraire qui a conduit les deux interlocuteurs à s'investir dans la démarche de dialogue, l'articulation du livre semble se déployer selon deux axes. Tout d'abord, dans un très long chapitre (chap. 2, p. 35-110), des éléments structurants de la foi, qui se trouvent en même temps proches et distincts dans les deux traditions, sont soumis au questionnement réciproque : Dieu, Jésus et Mohamed, la relation au texte sacré et son interprétation, le jugement dernier et le paradis, le mal et la souffrance, la prière, etc. Sont ensuite abordées (chap. 3 à 5) des questions relevant du dialogue entre



chrétiens et musulmans qui sont davantage liées au contexte actuel, français ou international, y compris certaines plus difficiles : conversions, prosélytisme, mariages mixtes. Des chantiers prioritaires d'action sont identifiés : éducation, formation, solidarité.

Le ton est libre et personnel. C. Roucou s'inscrit délibérément dans une perspective de dialogue inspirée par Vatican II. Mais il évoque aussi – formation historique oblige ! - certaines ruptures avec des moments plus anciens de l'histoire du christianisme. Enfin, et c'est là un point décisif, il parle d'expérience et se réfère à des situations pastorales concrètes rencontrées dans son travail d'animation. T. Oubrou, de son côté, a le profil rare d'être à la fois imam et théologien. Comme imam, il dépend de sa communauté : il doit répondre aux exigences et questionnements des fidèles tout en y étant facteur d'unité. Comme théologien, il porte la préoccupation de « fonder une théologie de l'inculturation de l'islam en France » (p. 21). Plus que beaucoup d'autres, il a les moyens d'y travailler, se montrant en effet sensible à la réflexion philosophique et sociologique contemporaine : « l'islam est une greffe sur la société française » (p. 128), tout comme à l'approche herméneutique : « Tout mon travail de théologien consiste à expliquer [...] que le contenu normatif de la parole sacrée ne doit pas être systématiquement reproduit à l'identique, sans réfléchir. » (p. 64) T. Oubrou n'hésite pas à s'inspirer de la réflexion chrétienne en certains domaines, comme par exemple au sujet de la relation du croyant à la culture ou à l'État. Si certaines de ses positions nous paraissent critiquables, comme par exemple sur la polygamie ou les maîtresses (p. 129), ou encore sur la non-contrainte systématique au sujet des conversions (p. 152), T. Oubrou mérite d'être écouté comme représentant un des courants de l'islam contemporain en France.

En somme, comme le fait remarquer le cardinal Tauran dans sa préface, nous avons affaire dans ce livre à un dialogue entre deux croyants, ce qui appelle une qualité d'écoute, une disponibilité intellectuelle et affective, et surtout une attitude intérieure ouverte à la rencontre.

Marc Botzung

Jan Grootaers, *Heurs et malheurs de la « collégialité »*. Pontificats et Synodes face à la réception de Vatican II. Préface de Bernard Sesboüé. Leuven, Peeters, 2012, XXII + 222 p., 52 €.

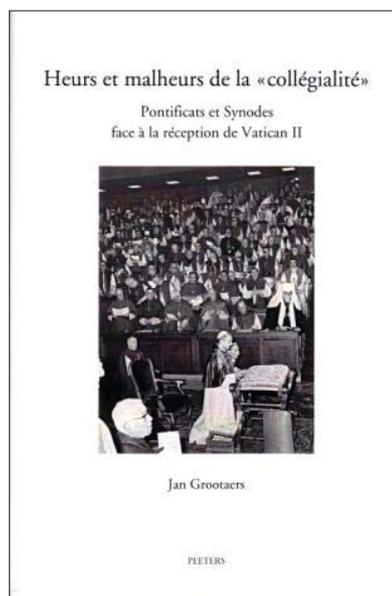
Le Professeur Jan Grootaers, ami et confident de Mgr Philips, le principal rédacteur de *Lumen gentium*, est un chroniqueur et historien renommé du concile Vatican II. Recueil d'articles parus dans des périodiques et d'exposés présentés à des colloques, cet ouvrage constitue une enquête fouillée et rigoureuse sur la façon dont la « collégialité » a été vécue sous les pontificats de Paul VI et de Jean-Paul II. Témoin privilégié,

souvent présent dans les coulisses du concile et de plusieurs synodes, l'auteur offre ici des informations de source souvent confidentielle. Son style incisif et ses analyses pénétrantes font de ce livre une œuvre fort instructive et passionnante.

L'histoire récente de la collégialité dans l'Église catholique est faite d'heurs et de malheurs. La réception de Vatican II dans ce domaine n'a pas été facile et il faut admettre qu'elle a été sélective et donc partielle. Réception signifie bien plus qu'obéissance ou soumission. « Elle est un processus d'*assimilation créatrice* par toutes les articulations de l'Église entendue comme communauté. [...] La réception n'est pas tant une question de *licéité* qu'une question de *fécondité*. Elle ne porte pas en première instance sur des exigences juridiques, ni sur une révision intellectuelle, mais marque l'apport d'une *nouvelle et active expérience de foi* qui nécessite ouverture et disponibilité. La réception est une source d'inspiration » (p. 5-6). D'où l'importance d'une bonne connaissance du contexte du concile si on veut en assimiler les innovations et adaptations dans un même esprit de foi.

Le livre étudie la tension entre « primauté » et « collégialité » au concile même et pendant les décennies qui ont suivi. Les rédacteurs de *Lumen gentium* y voyaient deux réalités complémentaires, mais d'autres les considéraient comme deux réalités concurrentes. Le premier chapitre présente brièvement cette tension au concile même et durant l'après-concile. Suit alors un chapitre très fouillé sur l'insertion de la *Nota praevia* dans la *Constitution dogmatique sur l'Église*. Celle-ci fut approuvée sans avoir fait l'objet d'aucun débat préalable. Paul VI y tenait beaucoup, car il craignait que l'adhésion à la collégialité puisse empiéter sur la primauté du pape. À la grande surprise des évêques, le même Paul VI institua le synode romain comme « organe consultatif » avant que le concile n'ait eu le temps d'en parler... Dans le troisième chapitre, l'auteur examine le veto de Paul VI à la proposition de la Commission théologique internationale concernant la collégialité (1970-1971). Les deux derniers chapitres de cette première partie mettent en lumière l'interprétation faite par Jean-Paul II du concile et la manière dont sa pastorale très personnelle a fait obstacle à la collégialité vécue. Les cinq chapitres de la seconde partie examinent cinq synodes postconciliaires que l'on peut qualifier d'expériences inachevées de la « collégialité » (1969, 1971, 1974, 1985 et 1987).

La position de l'auteur est claire : il se situe du côté de ceux qui cherchent à promouvoir la collégialité. Cela ne signifie cependant pas que ce soit une position partisane, loin de là. Historien méticuleux, il procède

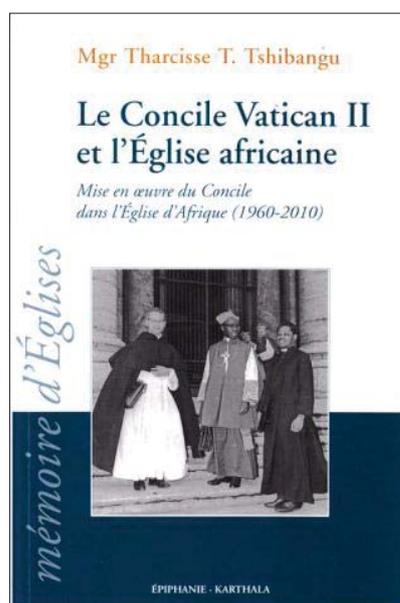


avec rigueur et prudence, tout en faisant sentir ce qui s'est vécu à l'intérieur du collège épiscopal : une majorité d'évêques ont vécu douloureusement les manœuvres d'une minorité prétendant défendre la primauté en vidant la collégialité de son contenu. Les « congrégations » du dernier conclave ont exprimé ce même sentiment, souvent avec moins de nuances que Jan Grootaers. Espérons que le pape François puisse contribuer à créer une plus grande harmonie entre collégialité et primauté. Il a promis de le faire et il n'en a pas peur... Reste à voir ce qui sera possible.

Les lecteurs qui veulent mieux comprendre l'enjeu de la nécessaire complémentarité entre primauté et collégialité trouveront dans ce livre une mine d'informations fort intéressantes ; ils y trouveront aussi des raisons d'espérer et de ne pas se décourager.

*Eric Manhaeghe*

Tharcisse T. Tshibangu, *Le Concile Vatican II et l'Église africaine*. Mise en œuvre du Concile dans l'Église d'Afrique (1960-2010). Collection « Mémoire d'Églises ». Paris et Kinshasa, Karthala et l'Épiphanie, 2012, 154 p., 16 €.



Seul « expert théologique officiel » africain au concile, Mgr Tshibangu, Congolais, nous présente la préparation, le déroulement et la réception de ce grand événement ecclésial, à travers un choix de textes concernant les Églises d'Afrique.

Dès le premier chapitre (p. 17-39), l'auteur insère la préparation au concile dans le cadre de la Société africaine de culture et de Présence Africaine, fondées et dirigées par Alioune Diop, laïc catholique sénégalais. On lui doit notamment, en 1962, l'idée d'une large consultation des Églises en Afrique sur « la place, la mission et la contribution du génie africain dans la vie catholique ». La lettre lançant la consultation, citée intégralement, relève les principaux défis pour les Églises en Afrique, dont le nationalisme et la nécessité de confier les responsabilités ecclésiales aux acteurs africains. Le document de travail pour le concile propose d'examiner, dans l'ordre, ces questions urgentes : spiritualité (sainteté, prière cultuelle, culte des saints), liturgie (langue, symbolique et rites, vocation), théologie (en relation avec la philosophie et la culture africaines), dialogues œcuménique et interreligieux (habitus de respect envers la diversité religieuse, sens africain de la transcendance, de la solidarité, de la

collaboration), laïcité et problèmes sociaux (famille, éducation, bien commun); ces questions sont abordées sous l'angle de l'apport réciproque de l'identité africaine et de l'Église universelle. L'auteur reproduit alors la synthèse qu'il a rédigée en 1962 concernant les vœux et attentes des Africains pour le Concile (p. 29-39). Il reprend l'essentiel des points mentionnés plus haut avant d'attirer finalement l'attention sur un double risque : porter un intérêt aux seules réalités temporelles (à cause de la séduction du modèle communiste) et voir s'éteindre « l'élan apostolique des chrétiens » (à cause de la tolérance religieuse ancrée dans la culture africaine). Il pointe aussi une double chance : pouvoir de s'appuyer sur des structures religieuses et sociales déjà en place ; un passage d'ores et déjà bien engagé de la colonisation à la décolonisation.

On aurait apprécié une évaluation, avec cinquante ans de recul, de ce texte par son auteur. Ces vœux et ces attentes sont-ils toujours d'actualité ? D'autres défis ont-ils émergé ? En particulier, comment comprendre et éradiquer les violences, y compris religieuses, qu'a connues par la suite le continent, dénoncées avec force dans les deux synodes pour l'Afrique ? Le lecteur pourra tenter, il est vrai, de faire lui-même ce travail à la lumière des textes qui viennent ensuite.

Le moment du concile est évoqué dans le chapitre 2 (p. 41-58). Les 250 participants venus d'Afrique, dont quelque 75 évêques, ont manifesté la volonté d'aller de l'avant pour que les Églises locales de ce continent donnent leur pleine mesure. L'auteur retient parmi les documents conciliaires treize numéros particulièrement importants pour les Églises en Afrique (LG 13 et 23 ; OE 2 et 3 ; AG 19 et 22 ; PC 2 et 3 ; SC 37-39 ; NA 2 et GS 9).

Pour évaluer et mettre en œuvre les acquis du concile, diverses initiatives ont été prises. Dans le chapitre 3 (p. 60-70), l'auteur rappelle deux interventions de Paul VI, *Africae terrarum* (1967) et la Déclaration aux évêques africains à Kampala (1969), dans lesquelles le pape invite les Églises à promouvoir un « christianisme africain » ; il présente encore la Déclaration au synode mondial des évêques de l'épiscopat africain (1974) et les conclusions majeures du grand synode diocésain de Kinshasa (1986-1987), en particulier celles sur l'inculturation. Ce synode avait été convoqué par Mgr Malula à qui l'auteur rend justement hommage. Les trois premiers textes sont donnés intégralement en annexe. On y lira aussi une intervention de Mgr Tshibangu sur « Le Synode spécial pour l'Afrique et les tâches de la théologie africaine » de 1994, qui reprend les recommandations faites lors du premier synode des évêques pour l'Afrique.

Quels ont été les événements ecclésiaux significatifs depuis 1965 ? Le chapitre 4 (p. 71-93) rappelle l'impact du concile sur le mouvement liturgique africain, notamment l'adoption du rite zairois de la messe. Sont ensuite énoncés les axes principaux des deux synodes des évêques pour l'Afrique (1994 et 2009) qui, à défaut d'un concile conti-

mental, ont vu le jour. Ils ouvrent sur « le grand essor et le développement des activités théologiques en Afrique » et sur les souhaits exprimés au congrès international de missiologie (Kinshasa, 2004). Dans cet ensemble la réconciliation émerge comme un enjeu capital.

La conclusion de cette « contribution à la célébration du cinquantenaire du Concile », qui s'est voulue « synthétique et schématique », invite à élargir et à approfondir l'enquête. De nombreux synodes diocésains ont porté du fruit, des pistes théologiques ont été ouvertes et de jeunes chercheurs trouveront matière à réflexion dans les expériences menées par les Églises en Afrique.

On saura gré à l'auteur de croire en l'Afrique et en ses nombreuses ressources pour le bien de l'Église entière. L'ensemble du dossier indique une certaine continuité dans les aspirations et les réalisations des Églises en Afrique. À elle seule, cette continuité manifeste la complexité des questions, qu'il serait illusoire de prétendre régler en un demi-siècle, mais aussi la persévérance des acteurs ecclésiaux, engagés à tous les niveaux, pour travailler ces questions dans des contextes très variés et mouvants.

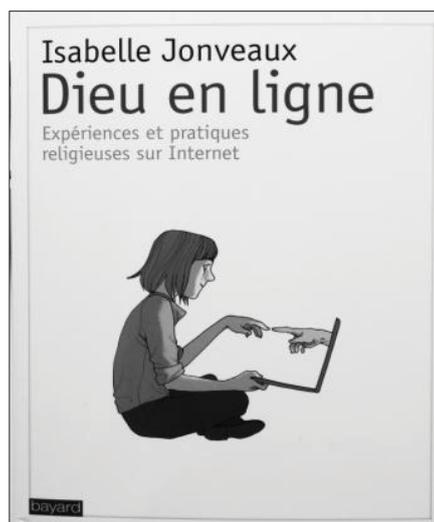
*Marie-Hélène Robert*

Isabelle Jonveaux, *Dieu en ligne*. Pratiques religieuses sur Internet. Paris, Bayard, 2013, 252 p., 18,90 €.

Isabelle Jonveaux, sociologue française des religions, travaille à l'université de Graz (Autriche) notamment sur le monachisme et la vie religieuse dans les monastères. Internet et la communication électronique des médias appellent ceux-ci à une révision de leur traditionnel retrait par rapport au monde, puisque le fonctionnement de ces médias n'est lié ni à l'espace ni au temps. Les monastères dans lesquels l'enquête a été menée ont ouvert un site web de présentation d'eux-mêmes depuis environ 2003, les instituts masculins un peu plus tôt que les féminins. Souvent ces entrées sur Internet ont trait à leurs activités économiques : hôtellerie, restaurants, offres de visites. L'utilisation en vue de l'évangélisation ne vient que dans un second temps.

Ces médias offrent visiblement des possibilités de relations impersonnelles au niveau mondial et de « cercles d'amis » (*Facebook*). Les sites web et les entrées sur *Facebook* servent donc vraisemblablement aussi à la recherche personnelle. Il y a une tendance à la représentation exagérée de soi-même.

Les nouveaux médias sont-ils une chance pour l'évangélisation ? D'une part il y a des jeunes qui n'ont accès à une information religieuse qu'à travers des médias comme *Facebook*. Ceux-ci offrent une relation anonyme et fragmentée qui ne deviendra pas forcément personnelle et approfondie. L'évangélisation y apparaît comme une simple présence du réseau, qu'elle soit comprise ou non. Les sites web et les activités du réseau mettent davantage en valeur le travail des moines au détriment de leur être, de la contemplation, etc.



L'auteure évoque différentes initiatives pour transmettre les offres spirituelles des monastères à travers les nouveaux médias : retraites dans le quotidien, accompagnement spirituel par Internet... Beaucoup d'entre elles sont bien accueillies mais elles sont souvent aussi victimes de la spontanéité et du hasard (il peut y avoir rupture inopinée d'un contact qui semblait évoluer vers une relation approfondie). Il est évident que, d'un clic de souris, on peut passer du couvent virtuel (par exemple [www.funcity.de](http://www.funcity.de)) à un night-club, puis à un autre domaine en phase avec le besoin du moment. Les nouvelles possibilités électroniques renforcent une version statique de la religion : les « utilisateurs » ne se laissent pas changer par elle, mais cherchent un contenu « religieux » lié à leur vécu actuel. Ainsi « l'exculturation du fait chrétien », selon l'expression de D. Hervieu-Léger, est rendue possible et favorisée par ces médias modernes.

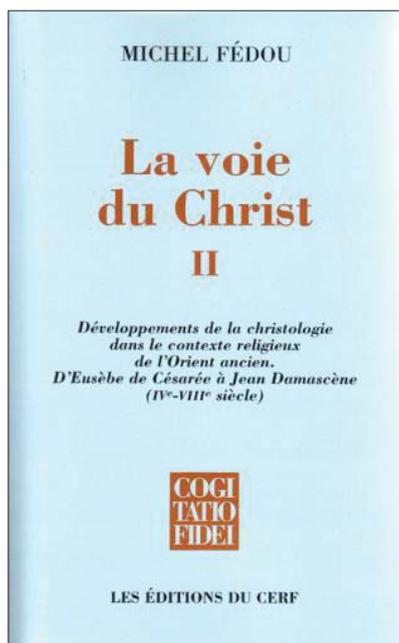
Religion a toujours quelque chose à voir avec communication. Moines et religieuses utilisent les médias modernes en raison de la multiplicité de contacts et d'informations qu'ils rendent possibles. Par ailleurs apparaît une tendance plus forte à l'individualisation et à l'individualisme. Pour cette raison, on peut déjà observer que bien des monastères ou couvents abandonnent leur fascination première pour revenir à leur tradition propre et limitent leur utilisation des médias.

Voilà une étude intéressante à cause de la comparaison, assortie de nombreux exemples, qu'elle établit entre la France et l'Autriche concernant les tentatives plus ou moins réussies d'utilisation des nouveaux médias. Elle décrit en détail cet essai de mise en relation de la tradition proprement monastique avec la société et le monde modernes. De toute évidence la sociologue ne se permet aucun jugement sur le fait que les essais « les plus réussis » semblent appartenir plutôt à l'aile traditionnelle de l'Église. Il serait certainement intéressant de faire une étude similaire sur les communautés apostoliques, telles par exemple les congrégations missionnaires modernes.

*Christian Tauchner*

Michel Fédou, *La voie du Christ II*. Développements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IV<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècle). Collection « Cogitatio Fidei ». Paris, le Cerf, 2013, 672 p., 45 €.

Le propos du chercheur jésuite n'est pas d'offrir une histoire ou une explication des dogmes christologiques mais de mettre en perspective les diverses pensées qui se sont exprimées en Orient, après la christianisation de l'Empire, sur « la voie du Christ », en fait sur le mystère de son identité (sa double nature, humaine et divine) et sur la compréhension de la Trinité qui en découle (l'égalité substantielle des trois Personnes qui, paradoxalement, renforce la transcendance divine). Comment cette vingtaine d'auteurs chrétiens, d'origine très diverse et à la personnalité pour le moins contrastée, ont-ils présenté leur foi christologique et trinitaire dans le concert des religions et dans un espace social oscillant



entre la répression (sous l'empereur Julien) et la promotion du christianisme (sous les empereurs Constantin, Théodose et Justinien) ? La question est complexe : elle est non seulement intra-ecclésiale mais aussi située dans les polémiques avec les autres traditions, comme en Asie mineure, en Égypte, en Éthiopie (le judéo-christianisme), en Arménie, en Perse (le mazdéisme), en Inde et jusqu'en Chine.

Affirmer la foi (non une sagesse) en un seul Dieu bon (contre le manichéisme), mais en trois Personnes (contre le judaïsme puis contre l'islam), sans pour autant relever du polythéisme (contre les religions grecques), une des trois personnes ayant cependant deux natures et deux volontés, et sans qu'elles ne s'opposent (contre diverses hérésies, considérées comme des formes de judaïsme – sabellisme –, d'athéisme ou de polythéisme – arianisme, anoméisme), telle est la gageure spécifiquement chrétienne, telles sont ses lignes de crête. Pour affirmer leur position, les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine ont parfois durci celles de certains chrétiens (nestoriens et monophysites) et ont ainsi mené à la regrettable division de l'Église d'Orient, laquelle a en outre favorisé l'expansion de l'islam dans la région. L'auteur entre avec finesse dans la complexité des débats et en pointe les enjeux pour les questions interreligieuses d'aujourd'hui. « Si l'on a pu succomber à une forme de "monisme christologique" en considérant que l'incarnation de Dieu en Jésus de Nazareth excluait toute manifestation du vrai Dieu dans d'autres traditions religieuses, ce serait inversement succomber à un "dualisme christologique" que de considérer Jésus de Nazareth comme

une simple manifestation de la Divinité – fût-elle éminente – parmi les autres manifestations de l’Absolu dans l’histoire humaine » (p. 644).

Le contexte politique et social a également joué un rôle non négligeable. La violence verbale, physique ou par discrimination, n’a pas toujours été évitée. Pourtant, le judaïsme et les éléments culturels et philosophiques des traditions de l’Orient ancien ne sont pas purement et simplement rejetés mais réinterprétés pour défendre la vérité du christianisme, comme chez Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Cyrille d’Alexandrie ou Denys l’Aréopagite, chacun selon sa pensée et son rapport spécifique à l’hellénisme.

Le sens pédagogique de l’auteur ne se dément jamais. Des conclusions efficaces rythment la progression chronologique et l’exploration thématique du livre, et permettent de dégager des éléments de fond pour comprendre le rapport du christianisme aux cultures et aux religions. Le livre fait suite à *Genèses de la christologie dans le contexte religieux de l’Antiquité du II<sup>e</sup> siècle au début du IV<sup>e</sup> siècle* (2006) et l’on est en droit d’attendre un troisième volume aussi pertinent sur la période du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle en Occident !

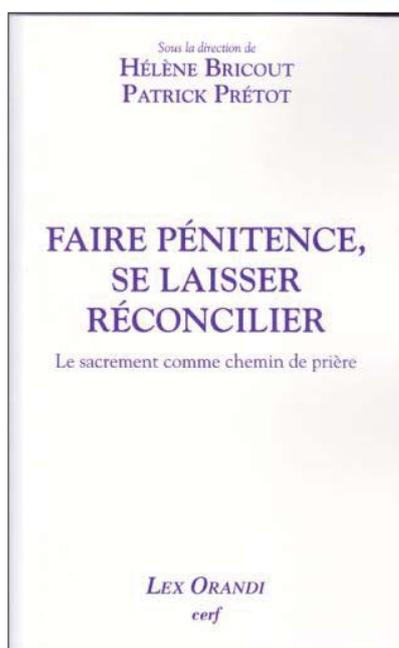
Marie-Hélène Robert

Hélène Bricout et Patrick Prétot (dir.), *Faire pénitence, se laisser réconcilier*. Le sacrement comme chemin de prière. Collection « Lex Orandi ». Paris, le Cerf, 2013, 296 p., 20 €.

Comme l’indique l’introduction, cet ouvrage « est le fruit d’une session sur la pénitence, organisée à l’instigation de l’Institut supérieur de Liturgie, dans le cadre de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l’Institut Catholique de Paris ». De nombreux contributeurs, hommes et femmes, clercs et laïques, ont participé à son élaboration, la plupart étant professeurs à l’Institut Catholique de Paris. Il comporte quatre approches ou parties.

La première est intitulée : Ritualité du Sacrement. Son premier chapitre, « Pénitence, une institution au service du salut, » décrit l’histoire de l’administration du sacrement au cours des siècles. Partant de la pénitence antique de spiritualité baptismale, passant par l’apparition d’un légalisme pénitentiel, ou pénitence tarifée, sous l’influence du monachisme irlandais aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, il en arrive à diverses adaptations à l’évolution des mentalités au moyen âge puis au XII<sup>e</sup> siècle. Un long paragraphe traite du canon *Omnis utriusque sexus* de Latran IV (1215) considéré comme un repère fondamental pour la pastorale du sacrement. Sont ensuite décrits les débats et pratiques de la période post-tridentine, puis évoquées en conclusion les tensions au cœur de l’histoire de la Pénitence.

S'appuyant sur Vatican II, le deuxième chapitre « Sacrement de la Réconciliation et Parole de Dieu dans la réforme postconciliaire » insiste sur l'importance de la Parole de Dieu au sein du sacrement : « de tous les livres liturgiques concernant la célébration des sacrements, celui pour la réconciliation bénéficie du lectionnaire biblique le plus abondant et le plus élaboré » (p 55). Puis vient un chapitre sur la célébration de la Pénitence, ses différentes formes et composantes d'après le rituel, qui se termine par la question actuelle : À quoi sert le sacrement de la réconciliation ? Le chapitre suivant évoque les Journées du Pardon, leur impact sur les communautés paroissiales et leurs pasteurs, au moment du carême par exemple, ainsi que l'importance du sacrement de réconciliation lors des grands rassemblements de jeunes : FRAT, JMJ, etc. Tout un chapitre développe la question des lieux de célébration du sacrement, la manière dont ils furent choisis au cours de l'histoire avec les motifs et l'esprit liés à ces choix.



La deuxième approche s'intitule Normes. À partir d'un examen détaillé de très nombreux canons, le premier chapitre « Le confesseur et le pénitent dans la législation canonique latine » décrit, concernant le prêtre, les conditions pour qu'il puisse confesser, ses devoirs et obligations, les exigences de sa charge concernant en particulier le secret de la confession ; il décrit également les droits et devoirs du pénitent. Mention est faite de la conduite à tenir dans des situations extrêmes, en cas de danger de mort par exemple. Un deuxième chapitre traite, à partir du droit canon, de cas de conscience particuliers.

La troisième partie, Fondements, surtout scripturaire, comporte deux chapitres. Dans le premier, « La conversion dans l'Ancien Testament », l'auteur « décline la formule *Fais nous revenir à Toi* sous les aspects du passage par l'épreuve de la foi, du travail de l'espérance et du consentement à l'amour » (p. 178). Il s'appuie sur Lm 5, Ps 80 et le Livre de Job pour illustrer l'épreuve de la foi, sur le Livre de la Sagesse pour le travail de l'espérance et sur les prophètes pour le consentement à l'amour. Le second chapitre est une approche néotestamentaire de la remise des péchés, une méditation sur la guérison du paralytique de Capharnaüm (Mt 9, 1-8 ; Mc 2, 1-12 ; Lc 5, 17-26) et sur la phrase « Le Fils de l'Homme a autorité pour pardonner les péchés ».

La quatrième approche, Approfondissements et Ouvertures, est théologique. Le chapitre 1, « Sacrement de Pénitence et de Réconciliation : sacrement de la Pâque du Christ », mène une réflexion sur le mystère pascal comme réconciliation de l'homme avec Dieu puis commente

l'exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia* de Jean-Paul II ayant suivi le Synode de 1983 consacré au renouvellement de la discipline et de la pratique du sacrement de Pénitence. Suit un chapitre sur « Accompagnement spirituel et absolution sacramentelle » touchant aux questions liées à l'accompagnement spirituel pratiqué par des personnes non ordonnées. On mentionne aussi certaines attitudes pathologiques dans les aveux. Le chapitre suivant « Prière et Pénitence », présente la prière comme aspect essentiel des différentes étapes rituelles, surtout lors de célébrations communautaires. Suit un commentaire sur Prière et Forme sacramentelle dans l'histoire.

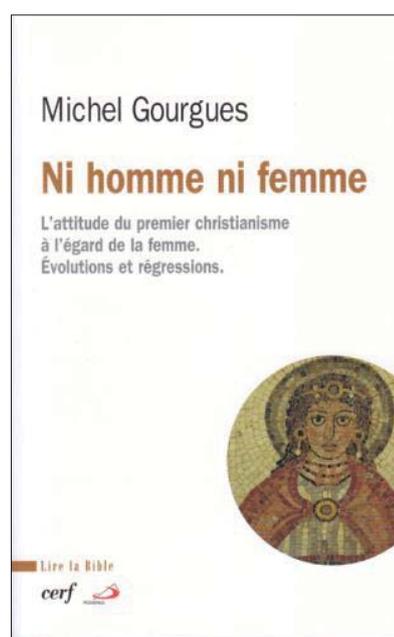
On trouve en annexe une note sur l'absolution collective, se référant au canon 961 du code de droit canonique de 1983, une page de présentation des auteurs et un index thématique. Une bibliographie thématique s'étale sur 19 pages. Le texte est assorti d'un assez grand nombre de notes se référant aux canons souvent cités en latin.

Très bien documenté mais un peu ardu, l'ouvrage s'adresse en premier lieu aux prêtres, comme ministres de ce sacrement, mais aussi à ceux qui cherchent à en mieux comprendre le sens et l'importance. Il aurait bien sa place dans les maisons de formation pour clercs.

Marie-Renée Wyseur

Michel Gourgues, *Ni homme ni femme*. L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. Évolutions et régressions. Collection « Lire la Bible ». Paris, le Cerf et Montréal, Médiaspaul, 2013, 166 p., 16 €.

L'auteur examine l'ensemble des données littéraires concernant la place et l'importance accordées aux femmes dans le ministère public de Jésus. Les témoins sont unanimes : dans son enseignement et ses comportements Jésus ne fait aucune différence entre les hommes et les femmes. Il y a cependant dans les évangiles quelques éléments qui témoignent éventuellement d'une inégalité ou peut-être d'une exclusion des femmes. Étant donné le poids des facteurs d'ordre sociologique et culturel l'auteur estime qu'il n'est pas possible de donner une interprétation totalement satisfaisante de ces ombres. Mais le tableau général est certainement très positif.



L'auteur examine ensuite minutieusement le témoignage de Ga 3, 28 : « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ». Et de conclure (après un long détour) que le « ni homme ni femme » est un vestige de la foi chrétienne antérieure à Paul. Pour la toute première génération chrétienne la nouveauté du message du Christ s'imposait : devant Dieu il n'y a plus de distinction ni d'inégalité à maintenir entre les humains, qu'elles soient d'origine religieuse ou raciale, qu'elles relèvent de la condition sociale ou de la différence des sexes.

Une analyse longue et très fouillée de Paul dans la première aux Corinthiens montre que ce sont des membres (peut-être judéo-chrétiens) de la communauté qui sont misogynes, et non pas Paul. Celui-ci continue à s'inscrire dans la ligne de la proclamation fondamentale antérieure à lui qu'il n'y a plus de différence à faire entre les hommes et les femmes.

Restent alors les textes plus tardifs, par exemple 1 Tm. Pour l'auteur on est ici dans une démarche unique dans le Nouveau Testament : un effort pour fonder dans les Écritures l'application à l'intérieur des communautés chrétiennes de la position de subordination des femmes aux hommes qui prévalait dans la société de l'époque. On aurait assimilé de façon trop peu critique des données culturelles fortement enracinées et ainsi durci progressivement l'attitude chrétienne à l'égard de la femme. L'inculturation est certainement une loi fondamentale de l'évangélisation. Mais on a l'impression qu'ici l'assimilation trop peu critique des mœurs du milieu a conduit à mettre en veilleuse ce qui est spécifique de l'Évangile.

Même si le chemin pour y arriver est ardu, on doit se réjouir de voir éclairées des problématiques incontournables. L'auteur est dominicain, professeur d'exégèse au Canada.

*Pierre Lefebvre*

José Reding, *Un sentier dans le jardin*. Saveurs d'Évangile. Collection « Pédagogie pastorale », n°9. Bruxelles, Lumen Vitae, 2012, 140 p., 18 €.

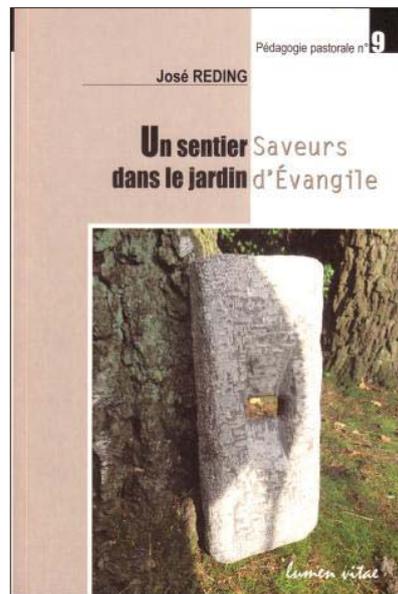
Ce petit volume est une sélection d'homélie dominicales prononcées dans la chapelle du monastère des clarisses de la Clarté Notre-Dame à Malonne (Belgique). Prêtre du diocèse de Namur, José Reding enseigne la théologie à *Lumen Vitae* et anime des groupes de lecture de l'Évangile.

L'auteur est à l'aise dans ce que le pape François appelle « la grammaire de la simplicité ». Celle-ci n'est pas à confondre avec la banalité. Derrière ses paroles simples, on devine un disciple du Christ qui a beaucoup travaillé, lu et réfléchi. Il ne moralise pas, n'insiste pas sur les

dogmes, mais parle librement d'un sentier qu'il a découvert dans le jardin... Il fait goûter l'Évangile qui, selon lui, offre un riche éventail de saveurs.

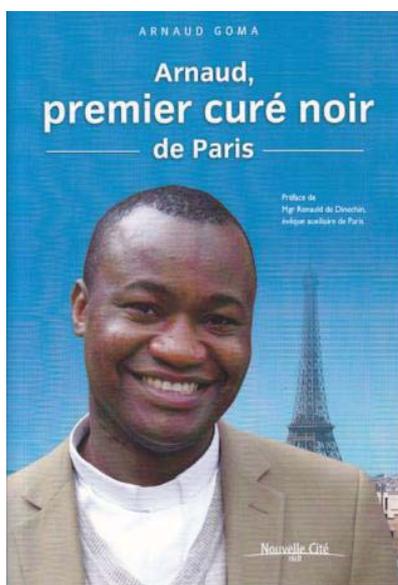
Il n'est pas possible de dresser la liste des « apéritifs de saveurs » servis dans ce livre. Je me limite à en signaler quelques-uns ; à vous de goûter... À propos de la recherche de l'identité catholique devenue une obsession chez certains, il dit : « L'installation dans une identité de propriétaire injurie nécessairement les autres. Certains Juifs qui avaient une identité de propriétaire, écrit saint Luc, entraînent des dames influentes. Le texte dit plus littéralement, des "adorantes". N'y a-t-il pas souvent l'une ou l'autre femme "adorante", pleine d'absolu, qui gravite autour des notables croyants ? De ce lieu, proviennent souvent les injures les plus fortes envers qui ose déranger les identités en place. Qui touche à la propriété du "savoir qui est Dieu" se met en danger. Une telle prétention entraîne nécessairement des haines. [...] L'identité du Christ ressuscité se définit pourtant par une propriété ! "Ils étaient pleins de joie dans l'Esprit Saint", dit l'Écriture. Oui, le signe d'une identité évangélique est un souffle de joie. [...] Si vous avez une respiration pleine de joie, avec du souffle, sans doute serez-vous le contraire des propriétaires. Vous serez des marcheurs, heureux que d'autres soient heureux. » (p. 14-15)

Commentant Mt 4, 12-23 (Jésus appelle les premiers disciples), il dit : « Bien sûr, l'Évangile d'aujourd'hui nous suggère d'habiter les lieux difficiles de notre société, d'aller là où cohabitent actuellement non-sens et sens. Il invite à reconnaître les bêtes qui sont en nous. Mais il choisit d'habiter ces lieux en les irriguant d'espérance. [...] Pour faire un jardin dans l'esprit de l'Évangile, il faut plusieurs personnes, plusieurs jardiniers. Pour créer et entretenir le jardin qu'il entrevoyait, Jésus a choisi des gens qui venaient de la région. Il a choisi des ancres dans le métier de la pêche et il leur a dit qu'à partir de leur compétence de pêcheurs, ils pourraient devenir des créateurs de qualité humaine. Ils étaient susceptibles de faire advenir de l'humain-divin. » (p. 127-128)



*Eric Manhaeghe*

Arnaud Goma, *Arnaud, premier curé noir de Paris*. Préface de Mgr Renauld de Dinechin. Collection « Récit ». Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2013, 154 p., 17 €.



Le P. Arnaud Goma, originaire du Congo Brazzaville et membre de la Communauté du Chemin Neuf, a été nommé le 1<sup>er</sup> septembre 2011 curé de la paroisse Saint-Denys de la Chapelle, dans le 18<sup>e</sup> arrondissement de Paris. Il est, de fait, le premier curé africain parmi les cent quinze curés de paroisse du diocèse de Paris.

À travers une succession de courts chapitres, l'auteur présente différents aspects de son adaptation au contexte parisien et de son ministère pastoral. Sont abordées : la découverte de son quartier cosmopolite ; sa rencontre avec les marginaux du lieu, les SDF, les prostituées ; l'expérience traumatisante d'un vol dans son église ; les différentes réunions avec les paroissiens, spécialement les jeunes. Il développe ses réflexions sur la pastorale du diocèse, la vie chrétienne à Paris, la place des sacrements et des funérailles.

C'est un livre-témoignage sans prétention, qui traduit bien le choc culturel vécu par les prêtres africains en France et leur apport à la vie de l'Église.

*Yvon Crusson*

Jean-Jacques Pérennès, *Le père Antonin Jaussen, o.p. (1871- 1962). Une passion pour l'Orient musulman*. Préface de Harry Laurens. Collection « L'histoire à vif », Paris, Le Cerf, 2012, 132 p., 13 €.

Le P. Jean-Jacques Pérennès, dominicain, nous fait découvrir un de ses confrères, homme peu connu mais dont la personnalité sort de l'ordinaire ! La lecture de ce récit est facile et prenante et le lecteur traverse le siècle et les événements sans s'en apercevoir.

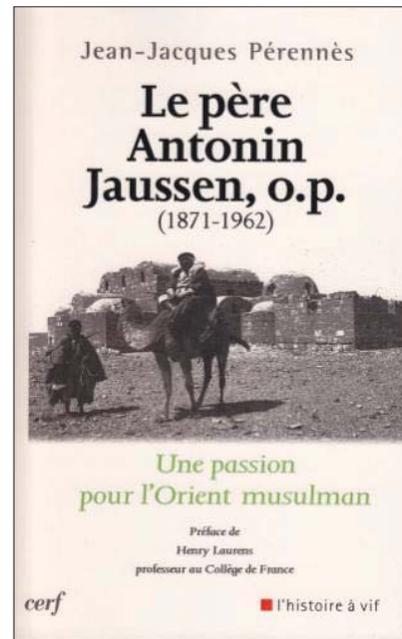
C'est en 1890 que le P. Jaussen est envoyé à Jérusalem au moment de la fondation de l'École Biblique de Jérusalem. Avec d'autres, il va participer à un travail de pionniers en vue de renouveler la lecture de la Bible par la connaissance du terrain. Le P. Jaussen parcourra le désert, souvent à dos de chameau, car il transporte un matériel incroyable pour l'époque. Il en profite pour acquérir une excellente maîtrise de la

langue et pour tisser des liens étroits avec les bédouins : « Il ne cherche pas à convertir mais à connaître ces peuples en profondeur. »

Cette connaissance précise de la région et des tribus qui l'habitent lui vaut de devenir, pendant la première guerre mondiale, agent de renseignements pour les troupes alliées, anglaises et françaises, qui cherchent à défendre le canal de Suez. Au sortir de cette guerre, le P. Jausen continuera à être « acteur et témoin » de la grande histoire : il verra l'établissement en Palestine des premières communautés juives ; le lecteur peut deviner, en germe, la naissance des conflits contemporains au Moyen-Orient.

Le P. Jausen aura une intuition : faire revivre le traditionnel intérêt de l'ordre de saint Dominique pour le monde musulman. Pour cela, son rêve sera de construire un centre d'études sur l'islam, comme « un pont entre le monde chrétien et le monde musulman » près de la mosquée du Caire. Il usera ses forces à la construction de cette maison, mais le centre ne verra le jour qu'en 1953. C'est l'Institut dominicain d'études orientales (IDEO).

La lecture de ce livre change nos regards sur cette région du monde qui fait si souvent la une de l'actualité. Une vie qui édifie et donne beaucoup à réfléchir.



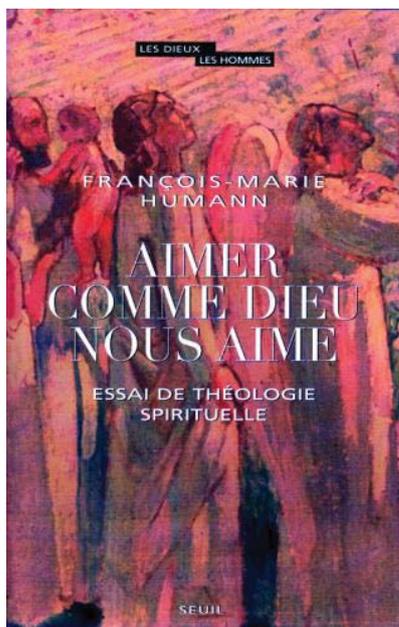
*Marthe Laisne*

François-Marie Humann, *Aimer comme Dieu nous aime*. Essai de théologie spirituelle. Collection « Les dieux et les hommes ». Paris, le Seuil, 2013, 312 p., 22 €.

On constate dans le monde contemporain une recherche inquiète du bonheur. L'auteur propose donc d'étudier les fondements chrétiens d'une vie spirituelle qui serait la réponse à cette inquiétude et à la soif de Dieu qui habite le cœur des hommes. Il est possible de présenter la spiritualité de beaucoup de manières. La discipline théologique qui a pour objet cette étude s'appelle la théologie spirituelle. Pour tenter de l'élaborer, il faut être persuadé qu'il est possible de décrire avec une objectivité certaine l'expérience chrétienne de Dieu ; puisque celle-ci est structurée, elle obéit à des lois, elle connaît un développement progressif et repérable. Sans doute, la rencontre avec Dieu se fait au niveau le plus intime et le plus personnel de l'homme. Mais la théologie spirituelle peut

l'étudier parce qu'elle ne se penche pas d'abord sur l'individu humain mais sur Dieu lui-même qui se donne à lui. Dieu offre le salut à l'homme en lui ouvrant une route, l'invitant à marcher humblement avec lui.

L'ouvrage présente ce chemin à parcourir, cet itinéraire dont plusieurs étapes peuvent être identifiées. Elles sont quatre qu'on peut aisément rapporter à des grandes trajectoires spirituelles présentes dans la Bible : l'illumination, la purification, l'expérience du salut par la croix et l'union. Le livre trouve ainsi matière à ses quatre chapitres.



On regrette un peu que l'ouvrage soit lourd à lire et que le lecteur soit mené à travers des réflexions dont il ne voit pas facilement l'enchaînement. Finalement, il se dit que ce n'est pas la Bible qui structure cette théologie, ni l'expérience des grands croyants qui ont parcouru le chemin. En plus de ce regret, il souhaiterait aussi une théologie plus poétique, plus évocatrice à travers des symboles qu'elle mettrait en œuvre, moins dogmatique et cérébrale. Les discours qui enferment Dieu dans des concepts et des dogmes n'atteignent pas ceux qui le cherchent dans la brise légère où il faut le deviner. Dans des sujets aussi délicats, on ne peut oublier que tout ce

qu'on dit de Dieu n'est jamais que « des balbutiements d'enfants qui ne savent pas exprimer ce qu'il faut dire », selon l'expression de Jean de la Croix.

Dans la perspective de la mission et du dialogue entre les religions, il apparaît urgent de se libérer des vérités absolues rassemblées en des doctrines qu'il faut croire pour être sauvé. L'expérience de Dieu est guidée par l'Esprit dont on ne sait ni d'où il vient ni où il va. Comme le vent. C'est cette expérience qu'on partage, non des énoncés dogmatiques. Il reste qu'on trouve dans ce livre beaucoup d'éléments intéressants qui éclairent très bien la rencontre de Dieu au terme de toute la recherche.

*Pierre Lefebvre*

Achévé d'imprimer par Corlet, S.A. – 14110 Condé-sur-Noireau  
N° d'imprimeur : – dépôt légal : 2014 – imprimé en France  
Commission Paritaire des Papiers de Presse. Certificat n° 1015 G 83668

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



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

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

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

**Directeur de la publication :** Jean-Michel Jolibois

**Directeur Adjoint :** Elvis Elengabeka

**Administrateur :** Jean du Pouget

**Secrétaire :** Gérard Tronche

**Comité de rédaction :** Peter Baekelmans, cicm; Jean-Yves Chevalier, pb; Bertrand évelin, omi; Marthe Laisne, cssp; Jean-François Meuriot, mep; Laurent Kodjo Ore, sma; René Tabard, cssp; Christian Tauchner, svd; Marie-Renée Wyseur, smnda.

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

**Coordination du dossier :** Evelyn Monteiro et Jean-Michel Jolibois

**Périodicité :** mars, juin, septembre, décembre.

*Cum permissu superiorum/Reproduction interdite sans autorisation.*

Prochain dossier :  
**Famille, lieu de mission**  
**Regards d'afrique**  
N° 215 - juin 2014

#### TARIF DES ABONNEMENTS

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

#### Tarifs :

**Zone 1 :** Europe - USA - Canada - Japon  
Corée - Hong Kong - Singapour - Taïwan  
Thaïlande - Australie - RSA... **40 € - US\$ 55 - Ca N\$ 60**

**Zone 2 :** Tous les autres pays **30 € - US\$ 41 - Ca N\$ 46**  
L'affranchissement par avion est compris  
Périodicité : mars, juin, septembre, décembre

C.C.P. : Revue Spiritus 16.507.10 F Paris  
**Évitez les chèques bancaires étrangers et faites usage d'un virement international :**

IBAN : FR 18 2004 1000 0116 5071 0F02 053.

BIC : PSSTFRPPPAR

Au nom de : Association de la revue Spiritus.

#### VENTE AU NUMÉRO : 12 € LE CAHIER

Rédaction et administration de la revue  
**12 rue du P. Mazurié – 94550 Chevilly Larue**  
Tél. : **01 46 86 70 30**

courriel de la rédaction : [spiritus.redaction@wanadoo.fr](mailto:spiritus.redaction@wanadoo.fr)  
courriel du service abonnements : [spiritus2@wanadoo.fr](mailto:spiritus2@wanadoo.fr)

N° de commission paritaire : 1015 G 83668