



Photos BIT



Mémoire et Espérance  
Memory and Hope  
Memoria y Esperanza

Pax Romana MIIC - ICMICA  
1947 – 1987

Mémoire et Espérance  
Memory and Hope  
Memoria y Esperanza

1947  
1987

Pax Romana MIIC - ICMICA

# Index

## **Préface**

Manuela Silva, présidente de Pax Romana MIIC

## **Le mouvement international des intellectuels catholiques au bout de quarante ans**

Ramon Sugranyes de Franch,  
ancien président (P.1)

## **Pax Romana Remembered**

Rosemary Goldie (P.14)  
ancienne collaboratrice au secrétariat de Pax Romana

## **Pax Romana et le travail intergouvernemental**

Eric Sottas  
ancien Secrétaire général (P.23)

## **ICMICA and the mission of the Church in Africa**

Claude Akpokavie (P.39)  
ancien membre de l'équipe internationale du MIEC

## **Présence de l'Amérique Latine dans la construction d'une société alternative**

Luis Alberto Gomes de Sousa  
ancien Secrétaire général de la JECI (P.51)

## **The role of ICMICA in Asia**

Joseph Rajkumar  
Secretary General (P.68)

## **Les rapports entre science et foi. Quelques réflexions sur une problématique toujours actuelle**

Lucien Morren  
Président du Comité du SIQS (P.77)

## **Mémoire spirituelle de Pax Romana MIIC**

François Lapierre (P.38)  
Assistant ecclésiastique

## **On the side of Women**

Linda Wirth (P.94)  
Collaboratrice au secrétariat général

## Préface

Cet ouvrage est le fruit d'un projet collectif, conçu et réalisé pour marquer et fêter le quarantième anniversaire de Pax Romana MIIC.

Dans son ensemble, "Mémoire et espérance" offre une mosaïque de contributions variées qui, dans la modestie des ressources dont nous disposons, illustrent la diversité régionale et socio-culturelle ainsi que l'apport des différentes générations qui conforment notre mouvement. Diversité, voilà une caractéristique du MIIC, quarante ans après sa fondation.

Présent dans plus de quatre-vingt pays de tous les continents, englobant plus de 200,000 personnes, le MIIC aujourd'hui porte l'énorme responsabilité d'une présence chrétienne dans les différents milieux intellectuels et professionnels et cela au niveau local, régional, national et international. La construction de la paix, l'humanisation de la culture, la libération humaine, la solidarité entre les peuples, l'action pour la justice constituent autant de défis pour Pax Romana aujourd'hui.

Nous vivons une époque de l'histoire où l'humanité prend de plus en plus conscience qu'elle peut être sujet actif de son avenir, un avenir qui est ouvert et qui n'est pas le résultat du pur hasard. Au contraire, les femmes et les hommes appartenant aux différentes classes sociales, peuples et cultures, forces politiques et économiques, portent dans leurs mains le pouvoir de faire changer, plus ou moins radicalement, les structures et les événements qui marquent le destin solidaire de l'humanité, voire sa survie.

En particulier, les femmes et les hommes qui ont eu la possibilité d'avoir accès aux différentes branches de la connaissance scientifique, qui remplissent des tâches professionnelles ou ont des responsabilités importantes au plan politique ou économique, sont particulièrement tenus de travailler à la construction d'une société plus juste, libre et solidaire où l'épanouissement de chaque femme, de chaque homme, de chaque enfant puisse devenir une réalité. Cet idéal historique correspond non seulement à la vision des fondateurs de Pax Romana MIIC mais aussi à notre foi dans Jésus Seigneur qui rend possible une nouvelle genèse du monde.

D'une façon qui n'est pas nécessairement systématique, cet ouvrage qui commémore les 40 ans du MIIC offre des pistes de réflexion sur le passé et la réalité présente du mouvement et cela en vue de la construction de l'avenir. Nous voulons, en effet, préparer un avenir où le témoignage de l'évangile, l'expérience d'une Eglise de communion, le courage d'une présence chrétienne et prophétique dans le monde nous permettront d'être fidèles à notre mission de service surtout des plus pauvres.

Le MIIC constitue aujourd'hui une réalité mondiale encore en quête d'une expression institutionnelle visiblement correspondante à cette dimension. Voilà un défi pour notre mouvement, un défi que nous aurons à relever dans les années qui viennent.

**Manuela Silva**  
présidente de Pax Romana MIIC

juillet 1987.

## Preface

This book is the result of a collective effort undertaken to observe and celebrate the occasion of the fortieth anniversary of Pax Romana ICMICA.

As a whole, "Memory and Hope" is a mosaic made up of various contributions which, with the modest resources available, illustrate the regional and socio-cultural diversity, as well as what the different generations belonging to our movement have brought to it. Diversity, is therefore, a central feature of ICMICA, forty years after its creation.

Present in more than eighty countries in all the continents, totalling more than two hundred thousand people, ICMICA today has the enormous responsibility of being a Christian presence in the different intellectual and professional milieux at the local, regional and international levels. The building of peace, the humanisation of culture, human liberation, solidarity between peoples, and action for justice are still challenges for Pax Romana today.

We live in a period of history when humanity is becoming more and more aware that it can be an active subject of its future, a future which is open and which is not the result of pure chance. On the contrary, women and men of different social classes, peoples and cultures, political and economic forces hold in their hands the power to change, more or less radically, the structures and events which influence the common destiny of mankind, that is, of its survival.

It is those women and men who have had the opportunity to have access to the different avenues of scientific knowledge, or who have important responsibilities in the political or economic fields, who are especially called to work for the construction of a more just, free and sharing society, where the flowering of each woman, of each man, of each child can become a reality. This historical ideal corresponds not only to the vision of the founders of Pax Romana, but also to our faith in the Lord Jesus who has made a new genesis of the world possible.

In a way which is not necessarily systematic, this book which commemorates 40 years of ICMICA, offers lines for reflection on the past and the present day reality of the movement at the same time as looking to the future. Indeed, we want to prepare a future where the witness of the Gospel, the experience of a Church in communion, the courage of a Christian and prophetic presence in the world, allows us to be faithful to our mission of service, especially to the poorest.

ICMICA today is a global reality still in search of an institutional expression which corresponds to this dimension. Here is a challenge for our movement, a challenge which will be highlighted in the coming years.

**Manuela Silva**  
President of Pax Romana-ICMICA

July 1987



## Le mouvement international des intellectuels Catholiques au bout de quarante ans

par Ramon Sugranyes de Franch,  
ancien président

Il y a quarante ans que le MIIC existe et, Dieu merci, il ne semble pas près de sa dissolution. Pour un des — hélas, trop rares — survivants de la génération des fondateurs, dont je suis, ce quarantième anniversaire est avant tout un motif de joie et de reconnaissance. Mais je le vois aussi et surtout comme une incitation à repenser, à la lumière de la réalité actuelle, ce que fut l'intuition initiale du Mouvement et ce qu'il est devenu après quarante ans — fidèle, je le dis tout de suite, — à sa vocation dans l'Eglise et dans le monde, évoluant, au gré des besoins, dans la continuité.

\* \* \*

Fondé en 1947, le MIIC n'est pas né par génération spontanée. Il y eut d'abord *Pax Romana*. Un nom et une devise que vingt-cinq ans de labeur acharné parmi les étudiants avaient fait connaître un peu partout dans le monde. Puis, il y eut la guerre et de 1939 à 1945 les activités internationales se paralysèrent. En 1946, les responsables de l'organisation des étudiants catholiques fondée en 1921, étaient loin de leurs années d'études. Une nouvelle génération désirait en rajeunir les cadres, alors que les "anciens", nourris de l'idéal de *Pax Romana* — de la communauté universitaire internationale —, ne se résignaient pas à quitter, à se disperser. Le chemin était ainsi tracé et lors du XX<sup>e</sup> Congrès de *Pax Romana*, qui en septembre 1946 fêta à Fribourg le vingt-cinquième anniversaire de sa fondation et la reprise des activités après la guerre, la décision fut prise de créer une nouvelle organisation: sous le nom général de *Pax Romana*, existerait désormais un double mouvement, celui des étudiants (MIEC), suite de l'ancienne *Pax Romana*, et celui nouveau, des "intellectuels" ou diplômés (MIIC). On ne les a pas appelés associations (pour les vieux, cela aurait pu faire penser à une "amicale des anciens") ni même confédérations (comme dans les statuts de 1925), mais *Mouvements*, en affirmant ainsi que la dynamique de l'engagement compte davantage que les structures.

Cette décision porte la date du 30 août 1946. Elle s'est largement inspirée de l'exemple italien: là aussi, suite à la FUCI (Federazione universitaria cattolica italiana), l'initiative d'un groupe de laïcs, animés par un prêtre promis à de hautes destinées, Mgr Montini, avait mis sur pied, récemment, un *Movimento Laureati* pour promouvoir l'apostolat intellectuel parmi les diplômés d'université.

En quelques mois, étudiants et intellectuels de Pax Romana préparèrent leurs nouveaux statuts, approuvés à Rome, sous le soleil de l'octave de la Résurrection de 1947, par les assemblées distinctes. Puis, ils se retrouvèrent ensemble au palais de la Chancellerie apostolique, le 12 avril, pour adopter le statut commun qui relie les deux Mouvements sous la devise de Pax Romana.

Ces dates — 1946-47 — sont hautement significatives d'un autre point de vue. Pendant les années pleines de promesses et annonciatrices de grands changements qui ont suivi la fin de la guerre mondiale, il s'est produit à l'intérieur de l'Eglise un événement d'une portée considérable: le rôle et la mission du laïcat ont été, enfin, pleinement reconnus par la doctrine et par le magistère. Le pape Pie XII, s'adressant le 17 mars 1946 aux cardinaux qu'il venait de créer en ce lendemain de guerre, leur disait: *Les fidèles et plus particulièrement les laïcs se trouvent aux premières lignes de la vie de l'Eglise: par eux l'Eglise est le principe vital de la société humaine. Ils doivent par conséquent, avoir une conscience chaque fois plus claire non seulement d'appartenir à l'Eglise, (...) mais d'être l'Eglise.* Le sens ecclésial profond du grand Pontife interprétait ainsi un des "signes des temps" essentiels pour comprendre la vie religieuse de notre siècle: l'élan apostolique du laïcat, contrepartie providentielle de la sécularisation. Les vingt ans d'Action Catholique, chère au pape Pie XI, ne sont certes pas sans influence sur ce mouvement. Avec une sympathie profonde envers la communauté des hommes, avec une sorte de réalisme sociologique et un véritable respect envers les biens propres du "monde", les laïcs se sont sentis "peuple de Dieu" et ont pris conscience de leur responsabilité d'être — ainsi que le Pape le rappelait — les agents du "principe vital de la communauté humaine", Témoin fondamental de cette "découverte", sur le plan doctrinal, est le livre du Père Yves M.J. Congar, O.P., *Jalons pour une théologie du laïcat* (1), daté du mois décembre 1951. Témoins vivants de cette prise de conscience de la part des laïcs, que Pie XII appelait de ses vœux, le millier de personnes qui ont pris part à Rome au Premier Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, du 7 au 14 octobre de la même année (2). Ainsi, à partir de 1946, la "montée" du laïcat n'a cessé de s'affirmer — dans la fidélité à l'essence hiérarchique de l'Eglise —, jusqu'à la consécration définitive que lui a donné le Concile Vatican II, pour la première fois dans l'histoire.

Ce n'est pas tout. Le texte prophétique de Pie XII que j'ai cité conclut comme suit: *C'est pourquoi, depuis les premiers temps de l'Eglise, les fidèles, avec le consentement de leurs évêques, se sont unis dans des associations particulières concernant les plus diverses manifestations de la vie.* Un autre aspect de la montée du laïcat était ainsi solennellement reconnu par la doctrine pontificale: l'association des fidèles, à l'intérieur de l'Eglise, dans les buts les plus variés, est désormais proclamée non seulement comme un fait, mais comme un droit (3). Ce qui revient à leur en laisser l'initiative et à confirmer la force de convocation que des organisations laïcales peuvent avoir au service de l'apostolat.

Un degré de plus a été franchi lorsque ces associations sont passées du niveau local, "avec le consentement de leurs évêques", au niveau international. *Dans notre époque* — disait Mgr Montini lors d'une réunion préparatoire au premier Congrès mondial pour l'apostolat de laïcs — *toute activité humaine revêt une portée internationale et il faut qu'il en soit de même pour l'apostolat des laïcs.* Or, constituer une organisation internationale signifiait déborder nécessairement le cadre des structures hiérarchiques diocésaines. D'où l'accueil suspicieux que de tels projets ont reçu de prime abord dans la curie romaine. La réponse d'un haut prélat à ceux que se proposaient de créer une "internationale" catholique est demeurée fameuse: — *Ma, l'internazionale siamo noi...* En dépit de quoi, le lendemain de la première guerre mondiale a vu la naissance de plusieurs organisations internationales catholiques (O.I.C.), de Pax Romana à la J.O.C., tandis que dans le deuxième après-guerre, entre 1946 et 1954, sont nées presque toutes les autres, jusqu'au nombre d'une trentaine. C'était le temps où le monde occidental vivait dans l'euphorie de la paix retrouvée, sous l'égide des Nations-Unies, pendant les meilleures années du pontificat de Pie XII, alors que monseigneur Giovanni Battista Montini était son plus proche collaborateur. L'appui que Pax Romana a rencontré auprès de lui était total: en quelques heures, pendant que nous étions encore réunis à Rome, la Secrétaire d'Etat de Pie XII a approuvé les nouveaux statuts du MIIC et du MIEC et a nommé Monseigneur François Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, assistant ecclésiastique général pour les deux Mouvements.

\* \* \*

Tels sont les présupposés historiques qui ont présidé à la fondation du MIIC: d'une part, Pax Romana, c'est-à-dire l'expérience d'une présence catholique dans la vie universitaire; d'autre part, un essai nouveau, celui d'un mouvement d'apostolat ayant pour but de stimuler, au sein de l'Eglise, la responsabilité des hommes de pensée. Le tout dans une perspective internationale, voire, désormais, mondiale.

D'emblée, le MIIC a été conçu comme un *mouvement*. Mais de qui? Ces "intellectuels" qui figurent dans le titre, qui sont-ils? Il ne s'agit pas seulement des savants, ni des écrivains, ni même des professeurs d'université. Intellectuels sont tous ceux qui exercent une profession dont le propre est de mettre à contribution essentiellement l'intellect, soit dans une activité créatrice de biens de culture, soit dans une fonction de discernement dans la prestation de services. Pour des chrétiens, cela veut dire qu'ils adhèrent vitalelement à la connaissance intellectuelle du vrai et du bien. Ou, dans la définition lapidaire d'Etienne Gilson, il s'agit *des esprits qui mettent l'intelligence au service de Dieu*(4). En règle générale, les intellectuels ont appris sur les bancs des universités "un vaste complexe de connaissances diverses et précises", mais, surtout, ils ont acquis cette "capacité de savoir par eux-mêmes", dont Pie XII faisait découler toute notre responsabilité (5). C'est à eux que le MIIC s'adresse.

Et c'est pourquoi à la "recherche de solutions, à la lumière des principes chrétiens, des problèmes que pose le monde moderne" s'est ajouté, dès l'origine, dans l'énumération des objectifs du Mouvement, "l'approfondissement, selon les données de la foi et de la morale catholiques, des problèmes, notamment humains et sociaux, propres aux différentes professions — artistiques, littéraires ou scientifiques" (Statuts du MIIC de 1947, art.3). La recherche intellectuelle que le Mouvement s'est proposé d'accomplir n'est donc pas purement spéculative. Mais pratique. S'il s'est mis à l'étude de quelques unes des questions que le monde pose à la conscience chrétienne, c'est en vue de leur donner une solution réaliste et valable pour améliorer le sort des êtres humaines. Et s'il s'est penché sur la situation des professionnels universitaires c'est dans la perspective de leur responsabilité morale: il faut qu'une déontologie préside à l'exercice de chaque profession, qu'une cohérence soit maintenue entre le niveau de conscience chrétienne et l'engagement de chaque professionnel au service des hommes, ses frères.

Pourtant, au début des années 50, le problème théorique des relations entre la science et la foi, était au centre de nos préoccupations. Nous essayions ainsi de répondre à la souci lancinant du pape Pie XII: "faire cesser le pernicieux divorce actuel de la science et de la foi": en ce temps-là, le "scientisme" n'avait encore rien perdu de sa vigueur, même si les existentialismes de Heidegger ou de Sartre le battaient en brèche. Une ambition nous habitait, dont je saisis maintenant la demesure: "faire la somme chrétienne du monde qui s'élabore" (6). Pie XII lui-même nous poussait dans cette voie lorsqu'il écrivait au XXI<sup>e</sup> Congrès mondiale de Pax Romana à Amsterdam, en 1950:

Oui, soyez partout présents à la pointe du combat de l'intelligence, à l'heure où celle-ci s'efforce d'envisager les problèmes de l'homme et de la nature aux dimensions nouvelles où ils se posent désormais. Nul, sans doute, ne se dissimule les écueils particuliers qui guettent aujourd'hui l'esprit humain du fait de l'ampleur des questions soulevées; et pourtant les fils de l'Eglise pourraient-ils délaier la recherche et la réflexion, quand précisément les applications désordonnées de la science et les prestiges du relativisme philosophique ébranlent, en des esprits fragiles et inquiets, les principes les plus fondamentaux et les valeurs plus essentielles? (7)

N'était-ce pas trop présumer de nos forces? Nous connaissions en tout cas l'insuffisance de nos moyens. Mais la mission qui nous était confiée était exaltante. Et, avec pleine conscience de l'humilité extrême de tout effort humain lorsqu'il veut servir le royaume de Dieu, nous avons essayé de faire de notre mieux.

Cette même ambition, pour ainsi dire encyclopédique, humaniste, en somme, a inspiré, pendant cinq ans, la plus folle entreprise de Pax Romana: publier tous les deux mois un numéro de notre revue *Scrinium, Elechus bibliographicus universalis*; de 1950 à 1955. Dans ce bulletin, nous désirions offrir à nos membres et amis un choix de livres importants, de toutes les disciplines et de tous les pays, apte à intéresser un public intellectuel très large. Notre but était de fournir aux hommes de profession intellectuelle un instrument de travail qui leur permît de suivre aisément la production courante dans les domaines autres que celui de leur propre spécialité, en donnant en même temps un bref jugement critique, du point de vue chrétien, sur les principaux ouvrages. Techniquement, la revue était au point. Mais pour des raisons financières évidentes il nous fallut assez vite déchanter...

La problématique de ce que nous devons bien appeler l'apostolat intellectuel se présente, au bout de quarante ans, sous de tout autres perspectives. D'une part, les hommes de science savent aujourd'hui très bien que, en progressant sans bornes, leurs disciplines-physiques, chimiques, biologiques -ont fini par perdre l'orgueilleux monopole de la vérité: chaque conquête de la science en amène d'autres et s'ouvre sur de nouvelles inconnues. Tout vrai scientifique est ainsi placé devant un infini de questions qui n'ont pas de réponse en dehors de la foi. La science, par son propre effort, tend vers le concept de Dieu. Mais entraînée par ses découvertes éblouissantes, se heurte à des limites éthiques. Le véritable conflit est moins, désormais, entre la science et la foi qu'entre la science et la morale. Ce que notre Mouvement a bien mis en relief dans sa rencontre européenne de Rome, du 11 au 14 septembre 1982 (8). D'autre part, la situation du monde actuel devient si angoissante dans l'ordre social qu'il est impossible à une conscience chrétienne de demeurer dans une quelconque tour d'ivoire: la pauvreté et même la faim, l'oppression et les violences de toute sorte, la course aux armements, l'endettement du tiers-monde, le chômage, la drogue et la criminalité parmi les jeunes, sont autant d'interactions de cause à effet qui dessinent la carte réelle du monde où nous vivons et qui s'imposent à notre réflexion. Sans rien renier de ce qui a été — et de ce qui doit être — notre action d'ordre intellectuel, il est évident que le MIIC doit renouveler sans cesse sa lecture des besoins du monde et des responsabilités qui en découlent pour les intellectuels chrétiens (9). Alors que le Concile Vatican II nous a appris à regarder avec d'autres yeux l'insertion des chrétiens dans la vie temporelle — fût-elle d'ordre scientifique.

Nous n'avons pas attendu, d'ailleurs, la crise actuelle pour découvrir les "problèmes du monde". Ils figuraient déjà dans les statuts du MIIC de 1947. Et n'est-ce pas notre Mouvement la première ONG qui a mis à son ordre du jour *Les aspects moraux et sociaux du problème de la population*, ainsi que *Les problèmes humains posés par l'énergie nucléaire*? Il le fit lors de rencontres d'études, en 1953 à Venise et en 1955 à Louvain, respectivement, lorsque l'opinion publique commençait à peine à s'intéresser à de telles questions.

Est-il besoin d'insister sur le rôle de pionniers qui a été le nôtre en abordant ces points conflictifs, devenus ensuite du domaine commun — et passionnel-chez les jeunes des années soixante-dix?

Dans les années qui ont suivi immédiatement, le MIIC a commencé son implantation en Afrique. Et ils sont nombreux les pays de ce continent où les premiers laïcs qui ont pris conscience de leur responsabilité sociale ont été les jeunes diplômés d'université formés dans le giron de Pax Romana. Et puis, lorsque les Nations-Unies lançaient aux quatre vents la première Décennie du développement, c'est encore le MIIC qui, dans son assemblée plénière de Bombay, en 1964, a mis à l'étude les "problèmes humains du développement économique". C'est probablement dans cette rencontre, bien avant *Populorum progressio*, que le Père Alain Birou, o.p., a parlé pour la première fois d'une "théologie du développement" (9 bis).

J'ai trouvé dans une parole du Père L.J. Lebreton, O.P., inspiratrice comme toutes les siennes, prononcée déjà en 1948, la meilleure expression de l'esprit qui nous animait alors et que nous voudrions avoir toujours pour guide de notre action:

Il est probable que jamais le monde ne s'était présenté aux chrétiens avec un pareil besoin de leur concours intelligent et de leur don plénier. Qu'ils cessent de bouder et de s'abstenir; qu'ils soient résolument tendus en avant; qu'ils ne se contentent pas de se retrouver entre eux et d'imposer, quand ils le peuvent, leurs solutions; qu'ils se sentent près de toutes les angoisses et de toutes les recherches humaines; qu'ils soient avec tous ceux qui veulent sincèrement et objectivement le bien; qu'ils s'associent au lieu de vouloir dominer; qu'ils s'engagent en avant-garde pour la libération humaine et la mise en place des structures exigées par l'évolution des techniques et des idéologies et par les conditions nouvelles de la vie...

\* \* \*

Un autre aspect, essentiel, de l'idée germinale du MIIC est sa visée universelle. Pax Romana, comme l'Eglise elle-même, a toujours cherché à s'étendre dans le monde entier. Pour un Mouvement qui se veut catholique, aucun peuple de la terre n'est étranger. Et pour un Mouvement qui veut agir sur le plan culturel, toutes les cultures ont une égale valeur. Et cela non certes pas d'une manière abstraite et encore moins sous la forme réductrice de l'hégémonie d'une seule culture. Mais au contraire, en s'enracinant dans la réalité concrète de chaque langue et de chaque culture, ce que le MIIC peut faire au moyen des groupements nationaux et locaux, très diversifiés, qui le constituent.

Sur le plan théorique, dès sa troisième assemblée plénière, en 1949 à Luxembourg, *L'universalisme chrétien* a été pour le MIIC un véritable cheval de bataille. Sur le plan pratique, l'universalité est une source d'enrichissement, de renouvellement intérieur. Le développement mondial exige une adaptation constante des méthodes de travail: l'Amérique latine ou l'Afrique ont des besoins pastoraux que les Européens n'ont jamais connus. Mais, dans les premières années du MIIC, notre prise de position "mondialiste" était une claire réponse à ceux qui — déjà ! — éprouvaient comme une réticence à l'égard des hommes de couleur et de la montée de ce qui ne s'appelait pas encore le Tiers-monde et couvraient leurs craintes avec une exaltation mythique de l'Europe "chrétienne".

De même sur le terrain qui nous appartient en propre, celui de la culture. En avril 1956, nous avons eu à Beyrouth — oui, hélas, dans ce Liban alors en apparence un "havre de liberté", où chrétiens et musulmans de toutes tendances faisaient collaborer la culture humaniste et la civilisation technique, pensait le patriarche maronite, Mgr. Paul Méouchi (10) — une remarquable session d'études sous le titre *La Culture et les cultures*. Cultures de l'Europe et de l'Asie, cultures d'inspiration religieuse- chrétienne, musulmane, hindoue -, culture athée du monde moderne, cultures traditionnelles face à la technique actuelle, avec leurs chocs et leur interpénétration, ont fait l'objet d'une discussion serrée et éminemment respectueuse.

Est-ce cette rencontre qui a attiré l'attention de l'UNESCO? Le fait est que le Directeur général de l'UNESCO, à l'époque Mr. Luther Evans, est venu personnellement au Congrès mondial de Pax Romana à Vienne, en 1958, pour demander aux catholiques — *in spite of my name* — comme il l'a dit plaisamment — d'aider l'UNESCO à réaliser une partie primordiale de son projet majeur Orient-Occident. Il est, en effet, impossible de parler des relations culturelles entre l'Orient et l'Occident sans prendre en considération l'élément religieux. Or, l'UNESCO, de par sa propre constitution ne peut guère s'occuper de questions religieuses. Ainsi le MIIC fut chargé par l'UNESCO d'organiser à Manille, en janvier 1961, une rencontre entre croyants de l'hindouisme, du bouddhisme, du shintoïsme, de l'islam, du judaïsme et des trois confessions chrétiennes, catholiques, protestante et orthodoxe, pour étudier ensemble *l'influence des grandes religions sur la vie actuelle des peuples, en Orient et en Occident* (11).

Ce fut sans doute l'apport le plus spectaculaire du MIIC à la vie internationale organisée. Quoique le MIIC avait été présent aux institutions internationales officielles, presque depuis sa constitution. Pax Romana reçut le statut consultatif des Nations-Unies en 1948 déjà — et auprès de l'UNESCO la même année.



Alors les Nations-Unies préparaient la Déclaration universelle des droits de l'homme et le MIIC consacra à ce projet sa deuxième assemblée plénière, à St. Edmunds College, près de Londres, en ce même 1948. Par la suite, les activités de l'ONU en faveur de ce rempart fondamental du respect dû à la personne humaine ont été jusqu'à présent un terrain de choix pour nos interventions dans l'ONU.

Je ne pense pas que ce fut par hasard que Pie XII a choisi Pax Romana pour adresser à tous les chrétiens un appel vibrant à prendre une part active à la vie internationale. Dans son discours au MIIC, qui célébrait son dixième anniversaire à Rome, en 1957, il a affirmé avec force:

Un chrétien ne peut donc rester indifférent devant l'évolution du monde: s'il voit s'ébaucher, sous la pression des événements, une communauté internationale de plus en plus étroite, il sait que cette unification, voulue par le Créateur, doit aboutir à l'union des esprits et des cœurs dans une même foi et un même amour. Non seulement il peut, mais il doit travailler à l'avenement de cette communauté encore en formation, car l'exemple et l'ordre du divin Maître constituent pour lui une lumière et une force incomparables. (12)

Réponse claire à ceux qui craignent toujours de se salir en collaborant avec les non-catholiques, annonciatrice des pages définitives du Concile dans *Gaudium et spes*. S'il n'y avait pas d'autres raisons pour constituer notre Mouvement ("si Pax Romana n'existait pas, les intellectuels catholiques du monde entier devraient s'empresse de la créer" — répondit l'éminent scientifique Sir Hugh Taylor, président du MIIC, à la question de Pie XII (13), cette chance de rendre présentes les valeurs humaines et chrétiennes dans la communauté des peuples aurait suffi à le justifier.

Au sein de l'Eglise, Pax Romana a travaillé sans relâche à favoriser la coopération des organisations internationales catholiques. En 1948, nous avons assumé la responsabilité de la "Conférence des Présidents" et, lors d'une session décisive qui a eu lieu à Fribourg, la Conférence s'est "institutionnalisée", sous des formes nouvelles et a pris le nom de *Conférence des OIC*. Par la suite, j'ai assuré moi-même la présidence de la Conférence, au nom de Pax Romana, de 1961 à 1965. Dans l'Eglise encore, nos deux Mouvements ont prêté une collaboration enthousiaste aux trois grands Congrès mondiaux de l'Apostolat des laïcs, célébrés à Rome en 1951, 1957 et 1967 et dus à l'incalculable créativité de Vittorino Veronese, président de l'Action Catholique italienne et vice-président du MIIC en ses premières années. Quoi d'étonnant dès lors à ce que la pape Paul VI, quand il a cherché les laïcs représentatifs pour les faire entrer comme auditeurs laïques au Concile Vatican II, ait largement fait appel à des responsables, présents ou anciens, de nos deux Mouvements?

\* \* \*

Chemin faisant, j'ai signalé l'un ou l'autre des changements d'optique qui ont fait du MIIC ce qu'il est aujourd'hui. Le grand tournant peut être aisément daté: 1968-1970. Le Concile Vatican II a été pour nous un événement exaltant, la réalisation de tous les espoirs et l'accomplissement des vœux que nous avons formulés dans nos cœurs de laïcs chrétiens depuis la fin de la guerre et pour lesquels nous avons si passionnément œuvré. Encore le lendemain du Concile, Pax Romana — les deux Mouvements ensemble — a tenu son XXVI<sup>e</sup> Congrès mondial à Lyon, pour préparer son avenir dans l'Eglise post-conciliaire. Mais ce fut le dernier de la série commencée en 1921, avec un rythme d'abord annuel, puis triennal. La révolte des étudiants de Paris en mai 1968 a eu des conséquences très sérieuses pour toutes les formes traditionnelles d'organisation. Pour nous aussi. Les groupements de base de Pax Romana, les membres de sa structure fédérative — surtout ceux des étudiants — ont fléchi, qui plus qui moins. Mais l'idée fondamentale — la collaboration internationale des catholiques dans le monde universitaire — subsistait. Et le besoin renouvelé des contacts par dessus les frontières n'a pas tardé à se faire sentir. Il fallait donc poursuivre. Mais ceux qui ont pris la responsabilité des deux Mouvements à partir de 1975 ont dû faire face à une situation catastrophique — en particulier du point de vue financier. Et je ne peux qu'exprimer ma profonde admiration pour ces hommes dévoués qui ont eu le courage de remonter la pente.

Aujourd'hui, les nouveaux venus au MIIC — des jeunes pays ou des groupements renouvelés dans les pays fondateurs — peuvent trouver un Mouvement "sensible aux défis que le monde actuel lance aux chrétiens". Ainsi l'affirme notre grand animateur des dernières années, l'abbé Bonaventure Pelegri (14) Et je voudrais résumer ici encore, brièvement, les traits caractéristiques de ce nouveau visage, rajeuni, d'une organisation désormais quadragénaire.

Le plus visible est sans doute le changement dans le style des réunions et leurs méthodes de travail. J'ai dit que le "Congrès mondial" de Lyon, en 1966, a été le dernier de l'ancien modèle. Maintenant, les manifestations massives ne sont plus de mise dans Pax Romana. A la désaffection que beaucoup ressentent pour les parades spectaculaires et triomphalistes, s'ajoute une raison pratique: pour une organisation effectivement mondiale, il est financièrement impossible de transporter d'un continent à un autre un nombre considérable de congressistes. Il a fallu donc espacer les rencontres mondiales et réduire la participation à des délégués représentatifs de leurs groupements nationaux. De plus, la forme déductive des rencontres, avec des conférences de maîtres reconnus suivies de discussions, a cédé le pas à la méthode inductive. Les assemblées sont préparées de longue date, avec des documents de travail qui permettent aux groupements locaux d'envoyer d'avance leurs analyses des faits et leurs souhaits. Ainsi on échange des expériences vécues et on en propose d'autres.



Universel en puissance dès son origine, le MIIC ne s'est pas étendu d'un coup au monde entier. Au commencement c'était l'Europe, suivis par l'Amérique latine; puis est venue l'Asie, avec son christianisme jeune au milieu de très vieilles cultures d'inspiration religieuse; enfin l'Afrique, lors du réveil des jeunes nations, postérieur aux années 1960. Cela a amené au sein du MIIC les différentes cultures et — surtout — les différentes manières de vivre l'Eglise. Les échanges, dont je viens de parler, sont plus faciles au niveau continental ou même régional. C'est ainsi que le poids du travail international tend à se déplacer des rencontres mondiales à celles par régions géographiques déterminées. Et que, lors des assemblées générales, le pluralisme de fait et la rencontre des mentalités peuvent provoquer des chocs et des incompréhensions, comme nous les avons vécues à Philadelphia en 1968, à Mexico en 1979 ou à Londres en 1983. Conflits douloureux, qui entraînent parfois des réelles souffrances pour des personnes. Mais qui nous font sentir, avec une expérience presque physique, que l'unité de l'Eglise ne dépend ni de nos options pastorales ni encore moins de nos choix culturels, mais de la Personne divine du Christ. Et se réalise dans son Eucharistie.

Pour quelqu'un qui, comme moi, a eu le privilège d'assister à toutes les assemblées plénières du MIIC depuis sa fondation, j'avoue que les dernières m'ont réservé l'une ou l'autre surprise. En particulier le fait que je ne connaisse même pas un dixième des visages présents. J'y trouve un motif de joie, puisque cela montre la croissance et le renouveau du Mouvement. Mais si l'on pense que la grande majorité des participants représentent des pays extra-européens et si l'on constate que, des vieux pays d'Europe, quelques uns n'ont envoyé qu'un seul délégué, faut-il s'étonner que plus d'un des anciens parmi les "anciens" en ait été décontenancé?

J'ai déjà fait allusion au changement du contenu intellectuel de nos débats. Au lieu de de "présence catholique dans le monde de la pensée", ce qui préoccupe le plus aujourd'hui les groupements de base est un effort d'évangélisation. Les "options pastorales" prennent le pas sur les affirmations intellectuelles. La réflexion théologique porte davantage sur l'"engagement temporel", c'est-à-dire sur la possibilité pour les chrétiens d'une action socio-politique non-confessionnelle, respectueuse de ce que le Concil a appelé l'autonomie relative des choses de ce monde et des exigences corrélatives de la morale évangélique. Et la réflexion est estimée vide de sens si elle ne débouche pas dans une action concrète, signe efficace du Christ libérateur. Il ne s'agit pas seulement d'un langage nouveau. C'est toute une attitude de chrétiens engagés que se situe dans la ligne de la constitution conciliaire *Gaudium et spes*, de chrétiens qui entendent agir à l'intérieur même des structures profanes. Et pour Pax Romana, la suite et l'aboutissement de ses longues réflexions, des décennies durant, sur la responsabilité morale, sociale, puis politique des intellectuels et de l'université.

Un point de nos programmes primitifs reste néanmoins toujours valable, et les membres actuels du MIIC auraient bien tort de l'oublier. C'est la formation religieuse, individuelle et communautaire dans nos groupements.

Pour aller au devant des grands problèmes du monde et leur trouver des solutions "à la lumière des principes chrétiens", il est indispensable que la doctrine de l'Eglise soit connue et que les consciences soient formées. En d'autres termes, il faut que les intellectuels soient à la fois parfaitement compétents dans leur spécialité respective et profondément imbus de christianisme dans leur pensée et dans leur action. La condition en sera un équilibre chez-eux entre vie spirituelle et culture religieuse d'une part et vie intellectuelle et culture profane d'autre part. C'est tout un programme que le pape Pie XII traçait dans son message au XXIV<sup>e</sup> congrès mondial de Pax Romana à Vienne, en 1958, repris textuellement par Jean XXIII dans son message à la réunion de Manille en 1959: *Que votre culture religieuse soit proportionnée à vos connaissances profanes; que votre charité soit toujours disponible aux besoins de vos frères*. Il n'a rien perdu de sa valeur: aujourd'hui comme toujours le dialogue avec le monde exige que l'homme croyant et l'homme culte soient au même niveau. Mieux, il ne suffit pas d'une juxtaposition de la foi et de la culture. Cela serait du fidéisme. Mais il faut que la foi soit nourrie intellectuellement pour qu'elle puisse soutenir la confrontation avec la culture.

Or, ce travail de formation exige le contact personnel, la rencontre d'homme à homme. Et, en fait, le MIIC ne rassemble pas, au premier degré, des personnes, mais des groupements. L'essentiel donc de l'action évangélisatrice doit s'accomplir au sein des fédérations nationales ou mieux encore dans les groupes locaux, là où les personnes se retrouvent pour un effort suivi, de formation spirituelle, morale, professionnelle, de discussion sur les problèmes intellectuelles et de témoignage collectif. Une certaine dose de sociologie, de philosophie et de théologie font partie de cette formation intégrale de l'universitaire chrétien, dont les groupements affiliés au MIIC portent la responsabilité. Dans ce sens on peut dire que Pax Romana ne vit que par les éléments qui l'intègrent; sa force et sa vitalité dépendent de la vitalité des groupements affiliés. Sans elle, le Mouvement international ne serait qu'une bureaucratie creuse. Je vois un grand signe d'espoir dans le fait que les groupements surgis — ou renouvelés — dans les années soixante-dix ont tous une inspiration pastorale d'évangélisation, visant à une pédagogie de la foi et à un engagement moral pour la transformation du monde.

En contrepartie, le MIIC offre à ces groupements si divers un lieu de rencontre, d'échanges et par conséquent d'enrichissement mutuel. Ni les hommes individuels, ni leurs Etats, ni les fidèles chrétiens ni leurs groupements ne peuvent être de nos jours auto-suffisants. Chacun dépend de tous et du monde entier simplement pour subsister. Et Dieu lui-même n'a pas voulu sauver les hommes individuellement, mais en communion dans une Eglise catholique, c'est-à-dire universelle (*Lumen gentium*, 9). Ce serait une folie que de s'enfermer dans les étroites limites d'un regard nationaliste, surtout dans l'ordre spirituel.

Mais d'être un lieu de rencontre comporte, aujourd'hui plus que jamais, d'accepter la confrontation dans le pluralisme. Au pluralisme d'idées et de formes de vie découlant de son universalité, dont j'ai parlé, s'ajoute dans le MIIC un pluralisme d'âges, de vocations, de choix apostoliques et d'options temporelles.

Or, le but dernier d'un Mouvement tel que le nôtre est de rendre visible l'Eglise unique du Christ, dans la diversité de ses membres. Ces membres — le Concile nous l'a assez rappelé (*Gaudium et spes*, 75) — sont libres de choisir entre différentes manières légitimes de concevoir l'organisation des choses terrestres. Mais ils doivent savoir que, s'il n'y a pas une seule "politique chrétienne", il existe des "exigences chrétiennes en politique" (15), auxquelles ils ne sauraient se refuser. Et le MIIC doit être le lieu temporel puissent se retrouver *en tant que chrétiens* pour rendre témoignage de leur amour au Christ, dans l'unité de l'Eglise.

Et il en va de même, sur le plan intra-écclésial, pour les fidèles qui ont opté pour des méthodes pastorales différentes. L'option préférentielle pour les pauvres que l'Eglise — avec le pape Jean-Paul II — a fait aujourd'hui ne signifie point une exclusion de quiconque. Nous ne pouvons et nous ne devons pas refuser le salut à personne. Aucun homme ni aucun groupe ne possède l'exclusivité en matière d'apostolat. Ce que cela signifie est que nous devons tous lutter contre l'oppression — celle de notre propre égoïsme et celle de l'égoïsme des autres (16). Et que personne n'a le droit de s'estimer lui-même meilleur que son prochain...

Voilà ce que pense du MIIC aujourd'hui quelqu'un qui a été intimement lié au Mouvement lors de sa fondation et qui n'a cessé depuis d'en suivre les travaux, au jour le jour. J'aimerais pouvoir partager — ou contraster, au besoin, — mes vues avec ceux qui portent la responsabilité du Mouvement, ou qui l'ont portée le long des années. Et j'espère que ce sera un des bienfaits de nos journées commémoratives du 40<sup>e</sup> anniversaire, à Rome.

Mon regret est l'absence d'un si grand nombre d'amis qui ont oeuvré tant et plus que moi pour faire vivre le MIIC et qui sont partis à jamais du monde des vivants. Leurs avis continueraient à être précieux aux dirigeants actuels, j'en suis sûr. Et je ne peux pas terminer ces lignes de réflexion sans une pensée affectueuse pour eux tous. Je n'évoquerai que quelques noms, parmi tant d'autres: ceux d'Hubert Aepli, qui a présidé la commission provisoire chargée d'organiser le Mouvement; de Roger Millot, qui en fut le premier président; de Vittorino Veronese, ce champion de la montée du laïcat, dont j'ai parlé; de Sir Hugh Taylor, du Prof. Willem Pompe et de Claude Piccard, anciens présidents; de Frank Aylward et du bon Père Edward Stamford, OSA, qui nous apporté la coopération de la Grande Bretagne l'un et des Etats-Unis l'autre. Et comment oublierai-je les hommes qui, avant nous, ont *fait* Pax Romana? La plupart sont morts, comme l'abbé Joseph Gremaud ou Hugh O'Neill, parmi les plus proches; d'autres vivent encore — et que ce soit pour de longues années! — comme Max Gressly ou Rudi Salat, Edward Kirchner, Joaquin Ruiz-Giménez ou Bernard Ducret...

Plus que tout autre chose, Pax Romana est une amitié — et une amitié profonde, dans le Christ notre Maître. Tous ceux qui l'ont vécue peuvent en témoigner.

## Notes

- 1) Yves M.-J. CONGAR: *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris: le Cerf 1952, 594 p.
- 2) *Actes du 1er Congrès mondial pour l'apostolat des laïques*, Rome: COPELAL 1952, vol. I-2.
- 3) Cfr. Luis MARTINEZ SISTACH: *El derecho de asociación en la Iglesia*, Barcelona: Fac. de Teología 1973, 319 p.
- 4) Etienne GILSON: *Les intellectuels dans la chrétienté*, Pax Romana-MIIC 1948, p. 175.
- 5) Cité par moi dans l'introduction au volume *Les intellectuels dans la chrétienté*, cit., p. 14.
- 6) *Ibid.*, p. 15.
- 7) *La coopération de l'intellectuel à l'oeuvre de la rédemption*, XXI<sup>e</sup> Congrès mondial de Pax Romana, Amsterdam 1950, vol. I, p. 12.
- 8) Cfr. *Ethique, science et foi chrétienne*, sous la direction de Conrad van der BRUGGEN, Jean LADRIERE et Lucien MORREN, Louvain la Neuve 1985, 410 p.
- 9) Buenaventura PELEGRI commence son livre *Intellectuales cristianos en el mundo de hoy* (Pax Romana-MIIC, Genève 1986) avec un large exposé sur *Le monde ou nous vivons... vu avec les yeux de la foi...défi à l'Eglise et aux intellectuels chrétiens*, pp. 3-184.
- 9) (Bis) *Human Problems of Economic Development*, Bombay: The Newman Association of India (1985).
- 10) *La culture et les cultures*, Pax Romana-MIIC, Beyrouth 1956, p. 15.
- 11) *Les grands religions face au monde d'aujourd'hui*, Paris: Fayard 1961, (Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, n° 37).
- 12) *Pensée chrétienne et communauté mondiale*, Paris: Fayard 1958, (Recherches et débats du Centre Cath. des Intellectuels Français, n° 23), p. 10.
- 13) *Journal de Pax Romana*, juillet 1953, p. 1.
- 14) B. PELEGRI, *Intellectuales cristianos en el mundo de hoy*, cit., p. 200.
- 15) Tel est le titre d'un ouvrage fondamental du Cardinal Charles JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Paris: Eglolf 1945, 590 p.
- 16) Cfr. B. PELEGRI, *op. cit.*, p. 176.

\* \* \*

## Pax Romana Remembered

Rosemary Goldie

This is not a history of Pax Romana. Others have written that and will write it again. It is not even the history of a period, but only "glimpses" of Pax Romana as I lived it between thirty and fifty years ago. Some of these are experience shared by others, although the number grows fewer each year. Some are just memories I would like to share.

### Vaduz 1938

The Interfederal Assembly had been in session, April 30 — May 1st in the Principality of Liechtenstein. The future Prince Franz-Josef II had met the delegates over a friendly meal. We were standing, Rudi Salat and myself, on the crisp snow that covered the street of the village capital. A peaceful spot in Central Europe, where war clouds were gathering rapidly. In a few months I would be returning to Australia; the Administrative Secretary was entrusting me with the task of taking the "message" of Pax Romana to the distant continent. No too soon, for by the time the University Catholic Federation of Australia was founded in Sydney, all contact with the headquarters of Pax Romana in Fribourg had been cut off and would remain so for years. We affiliated through the Secretariat set up in Washington — headed by the "legendary" Ed Kirchner — after war had broken out in Europe while delegates were gathered in Washington for the Pax Romana Congress; the story has often been told. Rudi Salat, as a German, could not return to Europe and, when the U.S. came into the war after Pearl Harbour, he left for South America. There he helped to set up movements of university Catholic Action wherever a Nunciature could offer him hospitality.

How did I come to be in Vaduz? I had arrived in Paris in October 1936 on a Scholarship (after a six-week journey from Sydney to London). A recommendation from a Jesuit in Sydney to an S.J. in Paris brought me to the Dominican, Fr. Marc Dubois, Chaplain to a little group of women students of the Sorbonne. I discovered that, as member of this group, "Veritas", I was automatically member of the French Federation of Catholic Women Students, and thereby, member of Pax Romana — of which I had never heard. I was to hear much more of it, however, for the 16th Pax Romana Congress was to be held in Paris, 28 July — 3 August 1937, on the occasion of the International Exhibition. For the first time, too, the Congress was to be preceded by Study Days outside Paris, at the College of Bouffémont. As Pax Romana's first Australian, I was invited. For me, these were days dense with new experience.

In this hey-day of Pius XI's "Catholic Action", the study at Bouffémont was on the "Formation of the Student" in all its aspects — religious, philosophical, cultural, professional, social — and the task involved for Pax Romana. It was here, too, that I had my first taste of the "liturgical renewal", with the experience of the "dialogue Mass".

The Congress which followed in Paris, with about 700 participants, was all too relevant to present-day problems : the subject was "Unemployment among young university graduates". The photos of Bouffémont and Vaduz, with the delegates grouped around the President, Max Legendre, are proof enough that the time was becoming ripe for Pax Romana, set up originally as a student movement, to "produce" a movement of professional people and "intellectuals" generally.

After the Congress in Paris, I was so fully part of the Pax Romana family that, the following year, since no other woman student was available, I went to Liechtenstein as accredited delegate of the French Federation.

### London-Paris-Fribourg, 1945-46

June 1945 saw me back in London, en route again for Paris and the Sorbonne — with travel problems to, and through, war-torn Europe which students today would have difficulty in imagining. A conference in Oxford for the Centenary of Newman's Conversion had made it possible for a number of Pax Romana people to reach England; I was able to attend a Regional Conference held in London to pick up the threads after the disruption of the preceding years. Others have told the story of the work done during those years by the Secretariat in Fribourg, in collaboration with Protestant and other agencies : a work for refugees and war victims that was to continue for several more years. I heard only at second-hand also of the Congress organized at Salamanca in June 1946 by the wartime President, Joaquin Ruiz-Gimenez. In the meantime, I had arrived in Paris, and from there I travelled to Fribourg in August 1946 as delegate of UCFA to the Jubilee Congress for the 25th Anniversary of Pax Romana's foundation; and before the Congress, to the Assembly at Estavayer-le-Lac where the refounding of Pax Romana as IMCS and ICMICA was finally decided.

Pax Romana had grown internationally despite — and even through — the war. A new phase was opening, but one which would no longer have the dynamic, inspired and inspiring leadership of "Abbé" Joseph Gremaud, the much loved Swiss priest who had been General Secretary since 1924. He was resigning for reasons of health, although he would remain as IMCS Chaplain until his death in March 1953.

I was to live with "new phase" day by day when I came to Fribourg to join the Secretariat in December 1946. Ed and Louisa Kirchner were returning to the U.S.A. (after some epic work on Ed's part for the refugees in Europe), and an English-speaking staff-member was badly needed. I had done most of the work I had come to do in Paris, and cherished the illusion that I could finish a doctoral thesis while working for Pax Romana. The thesis never happened (but something was eventually published) and the four months I had offered became six years. General Secretaries succeeded one another in IMCS : Fr. Joseph Schneuwly, later General Secretary of UNDA, (Association Catholique Internationale pour la Radio et la télévision) Bernard de Hoog (died 1984), later representative of the Netherlands with UNESCO; Bernard Ducret, for many years now, General Secretary of the University of Geneva. Rudi Salat was with us also — he had finally been reunited with his family



during the Fribourg Congress — until he returned to Germany in 1950 for important posts in foreign service, and later in UNESCO. In the meantime, Ramon Sugranyes de Franch was bearing the burden of the day in the initial stages of development of ICMICA, and the two Secretariats worked closely together in the old offices of the rue St. Michel.

My first Interfederal Assembly as staff-member was held at Anzio, south of Rome, before the memorable "Roman Days" at which IMCS and ICMICA came formally into being, linked in "Pax Romana". Travelling from Fribourg in Holy Week, we reached Milan without mishap, only to find we had missed our connection for Rome. However, there would be "room" on an extra train leaving at 5. p.m. There was, but in a carriage from which seats and fittings had been removed and the military occupied the corridor. During the night, an umbrella went up in the corner where the rain was coming through the roof; while, perched on my luggage, I tried to protect Father Schneuwly's round Roman hat from the prevailing dust. We did arrive, at 11 a.m., were rescued by the FUCI and taken to our Directing Committee meeting at the *Retraite du Sacré -Coeur* on the Janiculum.

At the Anzio Assembly we met for the first time Mieczyslaw de Habicht. He had come from London as substitute for a member of the Polish Federation in exile. A few months later he joined us in Fribourg to take over the Relief Service. In 1951 he was appointed Permanent Secretary of the Conference of Catholic International Organizations, a post he held until he came to Rome in 1967 as Associate Secretary of the "Consilium de Laicis". He died in 1982 : one more important "witness" of the post-war pre-conciliar Church and of the Second Vatican Council.

## The World Scene

It is difficult to recapture today the "feeling" of immediate post-war Europe. Switzerland was something of an oasis in war-weary Europe; but the problems of the world pressed in on us from all sides. I had arrived from Australia among the ruins of London, and I spent all 1946 in Paris under wartime conditions where food and housing were concerned. After the war, Pax Romana's budget was largely dependent on a grant from the American Catholic Relief Services. It was made for refugee students and intellectuals, but half of it could be used for administrative purposes. This stopped abruptly after a few years, leaving the Secretariat in a state of trauma. But our problems were not only financial. The big menace was communism. At Anzio, debate was furious about relations with Marxist-inspired students organizations. "Peace" was an ambiguous term, appropriated by communist propaganda. The necessary "democratization" of University had ideological overtones : students claimed their rights as "young intellectual workers".

There were hopes, too, and new horizons. The ONU was getting under way. Before leaving Paris in 1946 I was part of Pax Romana's delegation to the first conference of UNESCO — we were received at the Nunciature by Mgr. Angelo Roncalli. The first stirrings of decolonization were already felt by the "colonial powers". India was independent from 1947. The Pax Romana Journal, which was revived in a

multilingual form in 1947, carried feature articles on Human Rights, on UNESCO as seen by Jacques Maritain, on the movement for European unity in its various forms, on Christian Unity, on the international and supranational commitments of Catholics in general and of Pax Romana in particular.

Pius XII, mostly through his Substitute, Mgr. Montini, was giving full encouragement to the international apostolate. The pre-war Conference of Presidents (barely tolerated by ecclesiastical Authority) became in 1951 the Conference of Catholic International Organizations, with statutes approved by the Holy See and a Permanent Secretariat. Pax Romana played an important part in this revival. It is hard today to realize that, before Vatican II, the Conference of C.I. O. was the only regular forum where world problems were discussed in all their amplitude as a challenge to the "apostolate" (today we would say "evangelization").

The Holy Year 1950 was the first great coming together in Rome after the war of Catholics from all over the world. During that year Pax Romana held its Congress in Amsterdam and received the famous Message from Pius XII : "Be every where present in the vanguard of the intellectual combat, at this time when the intellect is endeavouring to grasp the problems of humanity and of nature in the new dimensions they will have from now on". The Congress was followed by the Pilgrimage to Rome, where Mgr. Montini addressed the pilgrims at the Colosseum : "Faith is a strength — The only language which unites us". The following year, Pax Romana gave its full collaboration to the First World Congress for the lay Apostolate, organized on the initiative of Vittorino Veronese, President of Italian Catholic Action and Vice-President of ICMICA.

## The University Apostolate

If world problems and the aftermath of war provided the context in which we lived, our day to day activity, apart from the Relief Service, was mainly concerned with the "University apostolate"; and, after the division of Pax Romana, this meant specifically, for the IMCS, the student apostolate. Not only "Catholic Action" in the strict sense. Our vision of Pax Romana was wider, as sanctioned even by our Statutes. The members of IMCS were national Federations, recognized by the Hierarchy, "comprising Catholic university groups which give the student an integral formation and develop in him the apostolic spirit"; they must not be "active in party politics". But there was no mention of any "mandate" from the Hierarchy, and no specific method of formation was prescribed. Developing the "apostolic spirit" was interpreted rather widely. Affiliated Federations included, together with Catholic Action groups, traditional organizations, more civic than apostolic in scope, from German-speaking countries, all-embracing associations of Catholic students like the Newman Clubs of Societies of English-speaking universities, coordinations of various groups — professional, missionary, "apostolic" — like the French Federation of Catholic Students, Federations of students in exile, etc.

It was hoped that "Mutual fraternal understanding" would, by osmosis, bring a more apostolic spirit to the social minded Federations, while it was acknowledged that C. A. groups could profit from the secular and civic experience of the less "directly apostolic". From Pax Romana, moreover, came the urging to develop the "social consciousness" of all students. The "politicization" of '68 and after was in the far future.

This variety of the Federations, linked in a wide-open student community, is evident in the news pages of the Pax Romana Journal, "A mari usque ad mare". It is illustrated also in a series of booklets published up to 1951 : on "Catholic Action" (presented in much the same terms as the Vatican II Decree on the Lay Apostolate); on "Professional Economic and Social Sciences, Pharmacy, art" ; on the "Intellectual Apostolate" (proceedings of a Study Week held at Fatima in 1951); finally, *University for Christ, the University Apostolate in Action*. This last publication reflects the work of a Study Week on "University Catholic Action", held at Mariastein, Switzerland, in January 1949 — the meeting at which for the first time, it had been possible, in a spirit of reconciliation, to bring together German students and those of previously "occupied" countries. The groups presenting their activity in the booklet are from several European countries, but also from Brazil, Mexico, Paraguay and Peru, with "echoes" from Australia, India and South Africa. Much would seem remote to the successors of the student leaders of the '40's and '50's; but the need for solid Christian formation is something which is perhaps being rediscovered today in the search for "new" approaches to pastoral work and "evangelisation" in the University.

### Pax Romana-IMCS and International YCS

In spite of the stress which IMCS laid on "Catholic Action", it was in the name of C.A. — its orthodoxy and orthopraxis (in modern terminology) — that the YCS (Young Christian Students) came into conflict with Pax Romana after the creation in Paris, in 1946, of the CIDI (International Centre for Documentation and Information, later Secretariat of the International YCS). Pax Romana sought the collaboration of the YCS groups, some of which were affiliated to the international movement. YCS groups in France, Belgium and Canada were represented at Mariastein. The Study Days were indeed strongly marked by the "Cardijn approach", with its see-judge-act method; but identification could not go so far as the dogmatism of one Canadian participant who wondered how the FUCI (Italian Catholic University Federation) could possibly call itself "Catholic Action" if it did not use the "team method" as developed in YCS.

Later IMCS suggested that the international YCS Centre provide a "Catholic Action Service" within Pax Romana. But no *modus vivendi* could be found. YCS continued to call in question any character of "Catholic Action" in so heterogeneous a body as Pax Romana. The situation was further complicated by the problem of double representation of Catholic university students at international level, where YCS sought independent association with UN, UNESCO, etc.

Pax Romana suggested representation for school-level YCS; but this would have been contrary to the YCS concept of the unity of the student milieu : school and university. Relations were practically suspended from 1947 to 1955.

It is outside the scope of these "memories" to trace the process by which friendly relations were later established, with increasingly close collaboration -starting from Latin America, and largely through the profound spiritual influence of the Chaplain to the two movements, Father Buenaventura Pelegri. But, looking back to before the "process", it still seems to me regrettable that, in confrontation with the International YCS, Pax Romana-IMCS should have come more and more to define itself as a "movement" in the specific sense in which YCS is — necessarily — a "movement", geared towards action of a particular kind. In the process, especially when the thrust became more exclusively one of "liberation", groups whose first priorities were different, dropped away. The meeting-ground for all forms of "university apostolate" as the "university community in the Church" no longer existed.

### "Are women present in Pax Romana ?"

This was the title of an article I wrote for the Pax Romana Journal in December 1950. The answer was, obviously, that they were present, and by no means inactive. But it had been an important innovation, a few months earlier, when IMCS decided to keep a place on its Directing Committee for a woman student; Anne Hope became Vice-President : an Oxford student from South Africa, who was later too involved for comfort in the anti-racist struggle. Before the war already, in 1931, women students and graduates had come together at Grenoble to discuss their experience in the University and the professions. A Sub-Secretariat for Women Students was set up, which organised studies and holiday camps. It was revived after the war and worked for a few years under the generous and efficient leadership of the Swiss medical doctor, Rose-Marie Lorétan.

The immediate occasion for my article was, however, a meeting which had been held at La Verna on the invitation of the Italian FUCI and "Movimento Laureati", after the Holy Year Pilgrimage. Discussions were serious : once again on university studies and on professional life — illustrated by experience in teaching, law, architecture, medicine, pharmacy, natural sciences, etc. — and on women's political role.

Already the question was being asked : what do women bring to the professions, to all the fields newly open to them? Women's international responsibilities, in relation to UN, UNESCO, etc., were presented by the Belgium founding member and "stalwart" of ICMICA, Rosa Delrue. This aspect had been discussed already at a meeting held in Amsterdam after the World Congress; a meeting convened by IMCS and ICMICA, together with the Presidents of the World Union of Catholic Women's Organisations and of the International Federation of Catholic Young Women and Girls, following an initiative of mutual consultation taken earlier by Pax Romana. The inevitable tension between University and "intellectual" commitment on the one hand and the claims of "women's concerns" on the other, was not so easily resolved; but at least, better relations were established and more mutual understanding.



La Verna was not, however, to be remembered only — or mainly — for earnest discussions on intellectual and professional commitments. Reflections on biblical and theological themes were introduced by two Benedictines : Dom Giulio Fohl from Luxemburg, and Dom Agostino Mayer, today Cardinal Prefect of the Congregations for the Sacraments and for Divine Worship. Spiritual "animation" and much of the joyous hilarity were due to the presence of Mgr. Emilio Guano ("Don Guano"), Chaplain to the "Movimento Laureati" and Secretary to the Chaplains of IMCS (later, International Chaplain). Pax Romana's "vision" of women and their participation in Church and society would certainly not give entire satisfaction to feminists today; but it was not marked by any overly traditional attachment to "womanly roles". Women, said Don Guano at La Verna, "must give themselves a basically human and Christian formation"; formation is impossible if we think "too exclusively" of its feminine aspects.

Other meetings were to follow. After Paris 1951, Heverlee (Louvain) in 1952. It was at Heverlee that I met for the first time a woman who felt herself strongly called to be a priest! It was there, too, that Maria de Lourdes Pintasilgo, then President of University Catholic Action for women students in Portugal, had her first contact with Pax Romana. In 1956 she was to make history as the first women President of Pax Romana, before making it, in 1979, as Prime Minister of Portugal.

### A "spirituality" for Pax Romana

Don Guano did not "animate" only the meetings of women students and graduates. His contribution, in depth and breadth, to the life and work of Pax Romana was incalculable.

In the immediate post-war years, the task of reconciliation would have been far more difficult without his presence. In a lighter vein, his dramatic rendering of the student ballad "Santa Caterina" was legendary. Also his propensity for placing liturgical prayer at odd moments of Pax Romana meetings on land or sea or in the air (the charter flight from Montreal after the 1952 Congress, with "technical delay" at Gander, will remain in the annals of Pax Romana!).

But meetings were too few and far between. After the "Roman Days" of 1947, a few students and staff members asked Don Guano to supply more frequent nourishment. The "Group of Pax Romana" came into being : an informal network of students and graduates (never more than about 60), scattered around the world and recruited by personal contact. At irregular intervals, from Pentecost 1947, there were circular letters, in French and English, often related to the high points of the liturgical year, but also on particular subjects. Nothing "exotic"; an essential and a biblical spirituality : God, Christ, the Church, Faith, Hope and Charity, the Family, Culture, Truth, Friendship, Pax Romana's international task... The circulars — but not the spiritual link — came to an end in 1962, when Don Guano became Bishop of Livorno, and increasingly involved in the work of the Council — until in 1965, he contracted the disease which was to bring about his death in 1970. In the decisive stages of work for the future *Gaudium et spes*, Mgr. Guano was chairman of the drafting group, and the finished Pastoral Constitution bears traces of his thought.

In the first circular, for Pentecost 1947, Don Guano introduced himself : "A priest who has for some time been exercising his ministry among university students and graduates, and has had contact with Pax Romana... He believes, as you do, that the love, the seeking, the shared knowledge of truth, are among the fundamental means and, at the same time, the ultimate aims of communion among peoples. He believes, as you do, that Christian faith in God as Father, with all the vitality of hope and love deriving from it, is the greatest force for uniting men, the most important and beautiful goal which men and peoples must unite and work together to achieve".

### Looking back... and forward

After the itinerant World Congress of 1952 on "The Mission of the University" (Toronto-Montreal-Ottawa-Quebec), I left the staff of Pax Romana to work in Rome for the Permanent Committee for International Congresses of the Lay Apostolate (COPECIAL). I spent my last days in Fribourg, in September 1952, excavating in the archives of the years from 1919 (Pax Romana in preparation) to 1930 (when Rudi Salat came to the Secretariat and order began to reign); going through box after box stuffed, pell mell, with material of more or less historical import.

Two "pearls" surfaced. One, the circular dated 1921 which announced the definitive "solution" of Pax Romana's financial problems! The other — history indeed —, in the last box, the hand-written letter in which Baron de Montenach recounted to Abbé Gremaud his "pilgrimage" through Europe, in the last years of the previous century, when he tried to bring Catholic student groups together in what was finally to become, in 1921, Pax Romana.

Contact with Pax Romana by no means ended with my departure for Rome. Many more "glimpses" would be possible. I would like to recall only three more activities, each in its way emblematic for the task, and growth, of Pax Romana.

Today the holding of an IMCS Seminar in Asia would be ordinary administration. It was a pioneering endeavour in 1954, a year before the Bandung Conference, at which the peoples of Asian and Africa were to affirm their place in the world for the first time. Thanks to the untiring efforts of Fr. Pierre Ceyrac, S.J. it was possible for the Seminar to bring together at Loyola College, Madras, from 10 December, 1954 to 2 January 1955, nearly 100 students from 12 countries. My own part, as informal Pax Romana agent, had begun some months earlier when I was travelling to prepare for the First Asian Meeting for the Lay Apostolate (Manila, 1955). In the Pax Romana Journal for February 1954, I am reported as having come to Madras for preliminary planning, after taking part in the First African Leaders' Meeting for Lay Apostolate, held in Uganda, where I had "worked fast and furiously establishing contacts for Pax Romana with African students and chaplains".

Another pioneering activity of Pax Romana gave me my first ecumenical experience. In February 1955, a Conference on "University, Culture and Human Community" was jointly organised by Pax Romana and the World Student Christian Federation at the Ecumenical Institute of the World Council of Churches (Bossey, Céligny, Switzerland).

The carefully worded letter in which the Bishop of Geneva, Lausanne and Fribourg, Mgr. François Charrière, General Chaplain of Pax Romana, explained the nature and aims of this meeting to the Pro-Secretary of State, Mgr. Domenico Tardini, is proof enough of the novelty — and potential risk — of such an undertaking at the time.

Finally, during the preparation of the Synod on Laity (twenty years after Vatican II), it seems appropriate to recall the "Fribourg Meeting" of July 1960. On the initiative of Ramon Sugranyes, then President of ICMICA, an international group of 22 participants (4 priests, 3 women) met for the purpose of contributing to the work of the Council. Mgr. Charrière accepted to preside over the meeting. There was no set agenda. The subjects discussed included the status of laity in the Church, Christian unity, Church-State relations, peace and the international community, the Church in the newly emerging nations. The findings, duly forwarded to Rome, may or may not have had an impact on the Preparatory Commissions; the Meeting was in any case an expression of Pax Romana's role in the Church's mission to a changing world. The world has indeed changed since then in many ways; the Church also, in its process of "aggiornamento". Among the changes are new channels and means of expression for the contribution of those called to be in a special way the "thinking" faithful — mainly, but not exclusively, laity. There are not only Diocesan Synods, Pastoral Councils, National Commissions of all kinds; there are also Pontifical Councils for Laity, Family, Culture, Pontifical Commissions for Justice and Peace, Social Communications... There remain, however, necessary tasks open to the free initiative of the "Christifideles". Pax Romana-ICMICA has 40 years experience of taking "lay" initiative — not exclusive of clergy and not *unblessed* by Hierarchy. It has its place in this new context : a place wider than its structures, wide open to cultural change and exchange, but deeply based in the love of Christ, living in and through his Church for the world of today and tomorrow.

\* \* \*

## Pax Romana et le travail intergouvernemental

par Eric Sottas  
ancien Secrétaire général

Ces dernières années, un scepticisme grandissant s'est fait jour au sein des organisations non gouvernementales en général et des organisations catholiques en particulier sur la valeur du travail international dans le cadre des institutions intergouvernementales.

Cette remise en question provient de causes diverses, les unes conjoncturelles, les autres structurelles que nous examinerons plus en détail dans la suite de notre réflexion. Nous pouvons déjà citer : — la faiblesse du système des nations unies et les déceptions qu'engendre l'organisation conçue au départ comme le garant de la paix internationale, des droits de l'homme et du développement harmonieux de la planète : — le changement intervenu dans l'approche des organisations catholiques quand à leur rôle politique et social, après le Concile Vatican II; — enfin, la difficulté que rencontrent des organisations non gouvernementales à assumer les frais toujours croissants qu'implique une présence active au sein d'institutions dont les sièges se répartissent dans différents continents. Certes, il existe de bonnes raisons pour considérer que le travail au niveau intergouvernemental ne porte pas les fruits que devraient produire les efforts consentis. Toutefois, il est intéressant de révéler que les interventions des représentants de Pax Romana sont loin d'être considérées, par les délégations gouvernementales comme des prises de position négligeables.

Depuis plus d'une décennie, Pax Romana intervient régulièrement à la commission et à la sous-commission des droits de l'homme pour dénoncer les violations commises en Amérique latine, en Asie, en Afrique et en Europe de l'Est. Le secrétariat a stigmatisé les pratiques des dictatures militaires sud américaines responsables d'une répression effroyable, souvent justifiée au nom de la lutte contre le communisme et de la défense de la civilisation chrétienne.

La junte argentine, qui a fait régner la terreur à la fin des années '70, a répondu aux interventions de la délégation de Pax Romana, composée notamment de juristes latino-américains, en accusant son secrétariat de soutenir le terrorisme et en demandant officiellement le retrait de son statut consultatif. L'acharnement avec lequel les représentants de la junte cherchèrent à obtenir des instances onusiennes à Genève et à New-York qu'elles retirent le statut consultatif à notre mouvement et l'insistance dont elles firent preuve auprès du Saint-Siège pour qu'il désavoue notre action prouvent mieux que toute théorie l'impact qu'a sur un gouvernement la dénonciation au sein d'un organisme intergouvernemental des crimes que ce régime cherche à cacher au reste du monde.

Dans le cas de l'Argentine, le rôle de Pax Romana a été d'autant plus important que, contrairement à ce qui s'était passé au Chili ou au Brésil, la hiérarchie catholique de ce pays, à quelques remarquables exceptions près, a adopté une attitude de réserve que certains ont taxé de complicité. La conférence des évêques latino-américains et le Saint Siège n'ont pas crû devoir aller au-delà de cette position. Si ces instances ont déployé des efforts diplomatiques non négligeables en faveur de nombreuses victimes de la répression, elles n'ont jamais clairement condamné le régime des généraux. Certaines organisations de défense des droits de l'homme, comme les grand-mères des enfants qui, aujourd'hui encore, cherchent plusieurs centaines d'enfants disparus, ne nous ont pas caché leur déception devant l'attitude distante adoptée à leur égard par les plus hautes autorités de l'Eglise catholique.

Dans ce contexte, la junte argentine pensait avoir neutralisé l'Eglise en obtenant qu'elle ne condamne pas officiellement comme l'avaient fait les évêques brésiliens durant la dictature ou le Saint Siège après le coup d'état au Chili, les méthodes de gouvernement auxquelles elle recourait et l'idéologie qu'elle prônait. Les recherches menées par les juristes catholiques, les dénonciations de la jeunesse ouvrière catholique, du mouvement mondial des travailleurs chrétiens, de la jeunesse rurale catholique ou de la fédération internationale des mouvements agricoles et ruraux catholiques, — mouvements qui payèrent souvent un lourd tribut à la cause de la justice — représentaient une réaction populaire des chrétiens organisés qui appelaient à la cessation des exactions, au jugement des criminels et au retour à la démocratie.

C'est parce qu'ils étaient conscients que l'intervention des délégués de Pax Romana s'appuyaient sur un tel mouvement social reconnu et appuyé par l'Eglise (et qui à terme pouvait déboucher sur une rupture avec l'institution ecclésiale) que les représentants argentins ont déployé une telle énergie pour faire condamner les dirigeants de Pax Romana tant par le Saint Siège que par l'ONU. Dans les deux cas, les efforts furent vains. Après un examen approfondi, les différents pays composant la commission de l'ONU chargée d'instruire les accusations portées par l'Argentine contre Pax Romana, conclurent qu'elles étaient sans fondement et décidèrent de maintenir le statut d'organisation consultative au mouvement incriminé. Le Saint Siège, pour sa part, ne donna pas davantage suite aux manœuvres diplomatiques de la junte.

On objectera que les milliers de cas individuels parvenus au secrétariat international durant cette période ne furent malheureusement pas résolus par les interventions répétées de notre organisation au sein de la commission et de la sous-commission des droits de l'homme. Toutefois, l'isolement progressif dans lequel fut peu à peu enfermé la junte conduisit au désastre des Malouines et au départ sans gloire des généraux. Pax Romana peut prétendre avoir joué un rôle — certes modeste — dans cette évolution. Il est intéressant de noter qu'en août 1987, la sous-commission des droits de l'homme des Nations Unies a élu à sa présidence, l'ambassadeur argentin Leandro Despouy haut fonctionnaire chargé de veiller au respect des droits de l'homme dans son pays. Il y a une douzaine d'années, Leandro Despouy, alors qu'il

s'adressait à la commission des droits de l'homme de l'ONU, avait été interrompu à plusieurs reprises par les interventions notamment du représentant argentin et des pays qui soutenaient cette dictature. A l'époque, jeune avocat argentin exilé en Europe, il dénonçait au nom de Pax Romana les exactions des dictatures argentine et uruguayenne. Il avait en effet été accrédité, avec d'autres juristes latino-américains, par le secrétaire général de Pax Romana au sein de la délégation de notre mouvement. Ce sont ces accréditations qui, à l'époque, avaient été invoquées à l'appui de la demande argentine de retrait du statut consultatif.

### Un caractère doublement non gouvernemental

Les organisations de type privé, comme Pax Romana, qui jouissent au sein des organismes intergouvernementaux d'un statut consultatif, sont définies par l'ONU comme "organisations non gouvernementales" (ONG). Cette appellation nous incite à examiner de plus près deux concepts qui servent à définir ce type de mouvements. Il s'agit, d'une part, du concept "d'organisation" et, d'autre part, du concept "non gouvernemental".

Le premier concept, celui d'organisation présuppose, à notre avis, trois éléments : — une structure stable, — des membres et des buts clairement définis par des statuts. Ces conditions sont indispensables pour permettre l'expression d'une position de mouvement. La valeur des déclarations d'un délégué est liée au travail d'ensemble d'une organisation dans le cadre de son mandat. Cela implique que seuls les représentants officiellement désignés par les organes compétents peuvent engager la responsabilité de l'organisation dans le cadre des interventions qu'ils sont amenés à faire. Ces interventions, par ailleurs, doivent s'appuyer sur une pratique du mouvement.

Pour Pax Romana, c'est là une exigence qui oblige à maintenir des relations claires entre ses diverses fédérations et ses secrétariats spécialisés. La position adoptée par le conseil ou l'assemblée générale, lorsqu'elle est réunie, résulte certes du travail de tel ou tel secrétariat ou de telle ou telle fédération, mais elle tient également compte d'impératifs plus larges. On ne peut en revanche accepter, dans le cadre intergouvernemental des prises de positions aussi intéressantes soient-elles, émanant de fédérations ou de secrétariat qui n'aurait pas reçu l'aval des instances compétentes.

Cette exigence n'est pas toujours bien comprise, surtout lorsque les raisons qui amènent le secrétariat à ne pas intervenir sur certains dossiers, ne peuvent être débattues publiquement.

Le deuxième concept que nous avons mentionné réside dans le caractère non gouvernemental de l'organisation et de ses activités. Ce deuxième critère, défini par les Nations Unies, est plus ambigu. En effet, il implique à la fois une distance par rapport à l'action gouvernemental et une certaine communauté, sinon d'intérêts, du moins d'objectifs avec le mandat normalement confié aux pouvoirs publics.



Il ne viendrait à l'esprit de personne de préciser d'une organisation de type sportif qu'elle est "non gouvernementale". Cela va ou devrait aller de soi. Si, dans le cas des ONG, la précision se révèle nécessaire, c'est précisément parce que l'organisation joue un rôle complémentaire, dans certains cas supplétif, — voire dans des situations extrêmes — antagonistes à celui des autorités officielles de l'état dans le cadre de l'organisation sociale d'un pays ou d'un ensemble de pays. Cette précision négative doit donc, à notre avis, être comprise également comme une indication positive. Le concept "non gouvernemental" ne vise pas toutes les activités que n'assume pas le gouvernement d'un pays, mais seulement les activités qui, au sens large, entrent dans le cadre des tâches sociales, culturelles, éthiques ou politiques qui sont en partie assumées par l'état.

En ce qui concerne les organisations catholiques, le caractère non gouvernemental s'applique également aux relations avec les représentants officiels de l'institution ecclésiastique. L'approbation par la hiérarchie locale d'une organisation catholique nationale ou d'une fédération d'un mouvement international ou la reconnaissance par le Saint Siège d'une organisation internationale catholique consacre le fait que ces instances sont conformes au message évangélique transmis par l'Eglise catholique. Mais contrairement à une théorie qui connaît actuellement un regain d'intérêt, cette reconnaissance n'implique nullement que l'organisation catholique doive agir selon des instructions reçues de la hiérarchie locale ou du Saint Siège.

C'est là, à notre avis, une condition sine qua non de l'existence et de l'activité des organisations non gouvernementales des laïcs au sein de l'Eglise catholique. Cette autonomie ne présuppose nullement un antagonisme avec l'institution ecclésiastique, mais la liberté d'agir sans forcément adopter les positions arrêtées par la hiérarchie dans le contexte de l'exercice d'un pouvoir institutionnel.

Le cas argentin que nous avons cité plus haut, est à cet égard extrêmement révélateur. On peut comprendre les raisons qui ont amené la hiérarchie argentine à adopter une attitude de prudence afin de ne pas donner prise à une répression encore plus sanglante contre les milieux d'Eglise. On veut également croire que cette attitude a été dictée aux évêques par le souci de sauver des vies grâce à des négociations discrètes avec la junte. La ligne de conduite adoptée par le Saint Siège et par la conférence épiscopale latino-américaine consistant à maintenir coûte que coûte des relations avec un gouvernement inacceptable ou faire pression sur ces derniers s'inscrit dans la même logique.

Si les organisations des laïcs catholiques avaient été tenues de respecter les mêmes consignes, il n'aurait pas été possible de mener des campagnes dénonçant des actes de la junte, d'envoyer des missions d'enquête et d'intervenir au sein des organismes intergouvernementaux pour que soit mis un terme aux actions du régime, ce qui avait troublé, davantage encore, ceux qui attendent que l'Eglise prenne position clairement en faveur de l'opprimé pour la justice et ce en toute circonstance. Mais cette raison n'est pas la seule qui justifie l'autonomie des

organisations reconnues par l'Eglise. Plus fondamentalement c'est le rapport entre la foi et l'engagement, tel qu'il est ressorti des débats du Concile Vatican II, qui induit cette position. Cette question reste l'une des plus controversées et constitue le point d'achoppement avec les intégristes, que ce soient les intégristes traditionnalistes en net recul ou les intégristes qui se montrent beaucoup plus actifs au sein de mouvements aux positions ambiguës.

## L'engagement des Chrétiens en politique

La reconnaissance par Vatican II du pluralisme politique et de la liberté religieuse a, à notre avis, un certain nombre de conséquences qui vont au-delà de ce qui est communément admis par nombre de catholiques.

Certes aujourd'hui chacun s'accorde à admettre qu'il n'est pas légitime d'imposer ses convictions à l'ensemble de la société dans laquelle le croyant est inséré. C'est là une des conséquences immédiates de la reconnaissance de la liberté d'autrui à une croyance distincte. Récemment encore, le Saint Siège a rappelé à Mgr Lefebvre que le concept même de l'état chrétien n'avait plus cours.

En revanche, les questions se posent quand à la légitimité d'un programme politique chrétien, c'est-à-dire, induit des normes évangéliques. En Europe notamment, — et suite aux catastrophes qu'ont constitué, d'une part, le fascisme, et le nazisme et d'autre part le stalinisme, — des chrétiens se sont regroupés dans des parties politiques confessionnelles en vue d'élaborer une troisième voie entre le système capitaliste et communiste.

Ce mouvement a créé de profondes ambiguïtés parmi les croyants engagés. En effet, est-il légitime, dans une société démocratique, reconnaissant la liberté religieuse, de regrouper des forces catholiques au sein d'un parti, c'est-à-dire d'un appareil conçu pour assurer le pouvoir, alors que cette confession n'est nullement menacée dans le cadre des institutions démocratiques. Un tel parti des catholiques pouvait se concevoir au siècle passé pour résister aux campagnes menées dans la plupart des pays européens contre l'Eglise et contre la communauté catholique. Mais dans la seconde moitié du vingtième siècle, cette raison a disparu, du moins dans les états démocratiques. En Europe de l'Est et dans certains états dominés par des confessions à prétention totalitaire, la question reste entière.

C'est pourquoi, en Europe de l'ouest, les partis démocrates chrétiens issus de la catastrophe de la deuxième guerre mondiale se sont davantage présentés comme des forces politiques s'inspirant du message chrétien. Ce faisant ils ont créé une nouvelle ambiguïté. L'évangile n'est pas un programme politique et l'incarnation de valeurs révélées dans le cadre d'une praxis fait appel à un certain nombre d'analyses sociales d'options stratégiques qu'il est abusif d'étiqueter de chrétien et de présenter comme la seule option ouverte en politique aux croyants.

La pratique sociale conduit en effet à un certain nombre de découvertes et de réflexions de type idéologique qui peuvent amener des catholiques convaincus et sincères à des conclusions divergentes quand aux programmes à adopter.

En reconnaissant la pluralité des engagements politiques des chrétiens, Vatican II a admis explicitement que les chrétiens pouvaient se référer à d'autres idéologies que celle relativement floue et nettement conservatrice prônée par la démocratie chrétienne.

Cette évolution reconnaît la valeur de la réflexion conduite par des chrétiens engagés au sein notamment des mouvements dits d'action catholique spécialisée. Ces organisations considèrent que l'engagement doit être double : un engagement socio-politique dans le "milieu de vie" concerné, généralement dans le cadre d'un syndicat ou d'un parti, et un engagement ecclésial au sein d'équipes de base structurées dans le cadre d'un mouvement chrétien à la lumière de l'évangile, lieu d'un échange et d'un approfondissement de la foi. Certes, les deux plans sont dans la vie indissociables mais ils ne peuvent et ne doivent pas être confondus. Lorsqu'il agit dans le cadre de son syndicat, le chrétien participe à égalité avec les autres militants à l'élaboration d'une doctrine et à la définition d'une pratique à laquelle il est totalement partie prenante. Dans le cadre de son équipe de laïcs organisés, il partage, à partir de cette même expérience, sa foi avec d'autres croyants. La grande différence avec la démocratie chrétienne, c'est que ces militants ne cherchent nullement à unifier dans le cadre chrétien leurs réflexions politiques et les stratégies qui en découlent. Ils considèrent que l'équipe de croyants à laquelle ils appartiennent n'a pas pour but de définir une politique chrétienne, mais plutôt de leur permettre à eux, militants syndicaux et politiques de mieux vivre et comprendre l'évangile dans le cadre des options politiques qu'ils ont définies et adoptées solidairement avec des personnes engagées qui souvent ne sont pas chrétiennes. La reconnaissance du pluralisme politique au sein de la communauté chrétienne et de la liberté politique impliquent, donc d'une part, qu'aucune option idéologique ne peut être imposée à l'ensemble des chrétiens comme celle compatible avec la foi et la révélation, et, d'autre part, qu'un chrétien convaincu, militant dans le cadre d'un syndicat ou d'un parti, s'il est en droit de témoigner de sa foi, n'a pas pour autant à imposer ses convictions religieuses à ceux qui ne les partagent pas.

Dans la pratique de nombreuses organisations catholiques rassemblant des chrétiens engagés, un souci se fait jour de ne jamais adopter une position politique comme organisation dans le cadre des luttes sociales, ceci par respect précisément de la diversité des engagements des militants — et réciproquement de ne jamais imposer une conviction religieuse à des militants partageant les mêmes options idéologiques et politiques — cela en vertu de la reconnaissance de la liberté de croyance de chacun.

Au niveau international, certaines O.I.C. ont estimé qu'il n'était pas légitime d'intervenir comme organisation catholique au sein des institutions intergouvernementales. Selon elles, il convient d'être cohérent avec la pratique des

équipes de base et d'adopter la même attitude de respect du pluralisme des options politiques au sein du mouvement et respect de la liberté religieuse à l'extérieur. Ils en concluent qu'il n'est pas possible pour un mouvement chrétien de participer activement au travail d'instances intergouvernementales sans adopter une position politique "chrétienne" ou sans imposer leur conviction religieuse à la communauté internationale. Nous reviendrons plus loin sur cette attitude que nous considérons comme trop schématique. Mais il nous paraissait important avant d'aborder le rôle de Pax Romana au sein des organismes intergouvernementaux de rappeler l'évolution qui, s'est faite peu à peu jour au cours des années '60 et 70 au sein des mouvements d'action catholique spécialisée et qui correspond à une redéfinition ecclésiologique.

### **Pax Romana : un pionnier de l'action intergouvernementale**

A l'époque de la société des nations, et même lors de la création de l'ONU, l'ensemble des organisations catholiques et la quasi totalité de la communauté des chrétiens n'éprouaient aucune réticence à agir dans les domaines sociaux et politiques au plan international sous l'étiquette confessionnelle.

A cette époque, le Saint Siège lui-même insistait pour que soit reconnu son statut d'Etat partie aux différentes institutions intergouvernementales. On relèvera que depuis le pape Paul VI, conscient des ambiguïtés qu'engendre un tel statut, des instructions ont été données aux représentants du Saint Siège auprès des organisations intergouvernementales, pour que partout où cela était possible ils optent en faveur d'un statut d'observateur n'ayant pas à prendre part à des votes politiques.

Dans les institutions comme la CNUCED, (Conférence des Nations Unies sur le Commerce et le Développement) où l'octroi d'un tel statut soulève des grandes difficultés politiques et structurelles, la délégation du Saint Siège a décidé depuis plus de vingt ans de ne pas participer aux votes ayant une portée politique, et c'est précisément pour se situer au niveau éthique et non dans le cadre de la défense d'intérêts particuliers. Cette attitude, à notre avis, parfaitement légitime, n'est pas toujours comprise par certaines délégations gouvernementales qui souhaiteraient que le Saint Siège fasse bloc avec les pays occidentaux.

Il n'est pas possible ici de retracer quatre décennies d'activités souvent intenses de Pax Romana dans le cadre des institutions internationales. Nous rappellerons qu'à sa fondation après la première guerre mondiale le mouvement avait pour but le rapprochement entre les étudiants catholiques des pays européens qui s'étaient affrontés durant ce terrible conflit.

Les pionniers de Pax Romana rêvaient d'une Europe unifiée et pacifiée grâce aux valeurs chrétiennes reconnues par l'ensemble des pays du vieux continent. Ce projet de chrétienté suscita un profond intérêt parmi les intellectuels catholiques européens et donna son dynamisme au mouvement durant les premières décennies de son existence. C'est en fonction de ce projet que Pax Romana développa une intense



activité au sein des institutions intergouvernementales, notamment dans le domaine de la paix et de l'entente interconfessionnelle et interreligieuse.

Dans les années '50, une des préoccupations essentielles du mouvement fut la défense de la liberté religieuse dans les pays d'Europe de l'Est où sévissait le stalinisme. Pax Romana, qui avait avant la guerre établi des fédérations dans de nombreux pays subissant le joug stalinien, était particulièrement sensible aux persécutions religieuses menées par les régimes issus du partage de Yalta. Le secrétariat général soutint fermement la création de fédérations d'intellectuels et d'étudiants catholiques en exil, tout en cherchant à maintenir ou à renouer les contacts avec les communautés chrétiennes dans le pays même.

Au niveau international, Pax Romana intervint rigoureusement pour dénoncer la répression religieuse dont étaient victimes les communautés chrétiennes de l'Europe orientale et pour demander que les institutions internationales fassent respecter les dispositions relatives au libre exercice du culte.

L'extension du mouvement hors d'Europe, et notamment en Amérique latine, ne devait pas influencer considérablement les orientations générales de Pax Romana au cours des années '50. Toutefois à partir des années '60 et plus particulièrement après le Concile, une évolution se fit jour surtout au sein du mouvement étudiant. Une collaboration s'instaura avec la JEC après de durs affrontements résultant d'options socio-politiques et religieuses différentes. Les divergences entre les deux mouvements étaient notamment dues à des conceptions différentes quant au rapport entre la foi et l'engagement politique. Le rapprochement fut rendu possible par l'émergence en Amérique latine de mouvements du MIEC très présents au sein des luttes sociales. Ces fédérations, dont devaient sortir certains des plus brillants théologiens de la libération, permirent un premier rapprochement à la fin des années '60 entre le secrétariat latino-américain du MIEC et de la JEC.

Au sein du MIIC, les fédérations du tiers monde soulignèrent très tôt la nécessité d'un engagement pour la décolonisation et en faveur du développement pour la défense et la promotion des droits sociaux et économiques des secteurs les plus marginalisés des populations en développement pour le respect des cultures non occidentales et pour une vision moins européocentriste de l'Eglise. La prise en compte de ces thèmes par le MIIC impliquait non seulement une réorientation des activités vers d'autres thèmes que ceux qui avaient dominé les années '50, mais impliquait également une remise en cause fondamentale du modèle initial. Comme nous l'avons exposé plus haut, les fondateurs de Pax Romana dans les années '20 avaient pour ambition de réunifier l'Europe et de la pacifier dans le cadre d'une chrétienté moderne. Un tel modèle ne pouvait absolument pas répondre aux problèmes qui se posaient — souvent dans la violence — aux pays du tiers monde et aux quels les fédérations de Pax Romana cherchaient des solutions compatibles avec le message de leur foi mais aussi avec leur culture et les conditions socio-économiques de leur pays.

Le dialogue entre ceux qui, en Europe restaient attachés au modèle qui avait fait la grandeur et la force de Pax Romana durant les trois premières décennies de son existence et ceux qui, percevaient la nécessité d'une réorientation fondamentale pour permettre au mouvement de répondre aux questions angoissantes que posait l'émergence d'un monde nouveau, libre politiquement mais de jour en jour économiquement plus faible et dépendant fut souvent difficile et âpre.

Mais malgré les tensions inévitables que cela devait engendrer Pax Romana réussit à "aggiornamento" et prit une part importante à celui de l'Eglise lors de Vatican II. Le Concile, en faisant appel à Ramon Sugranyes comme observateur laïc, souhaitait qu'il mette non seulement l'expérience qu'il avait acquise au service de l'assemblée mais aussi qu'il aide à préciser sur la base de l'expérience de Pax Romana le rôle des laïcs engagés tant au sein de l'Eglise que dans la société.

Par la suite Pax Romana a poursuivi, parfois avec certaines difficultés, dans cette ligne d'engagement et de réflexion sur cet engagement. Comme nous l'avons déjà mentionné c'est de l'effort, réalisé quotidiennement par des théologiens comme Gustavo Gutierrez au Pérou pour répondre aux questions théoriques que suscitait la pratique des membres du MIEC, que peu à peu s'est dégagée une théologie à laquelle on a donné le nom de la théologie de la libération.

Les réactions qu'elle provoque, — l'enthousiasme chez de nombreux intellectuels engagés pour qu'elle représente non pas une nouvelle vérité mais de nouvelles perspectives de recherche et d'approfondissement, — de crainte parmi les gardiens de la doctrine qui redoutent que certaines audaces troublent certains croyants, sont naturelles et il n'y a pas lieu de s'en offusquer. Le rôle de Pax Romana comme organisation non gouvernementale d'intellectuels catholiques consiste précisément à stimuler ce débat, même s'il engendre l'inquiétude d'une partie de la hiérarchie. Notre rôle n'est pas de veiller à la pureté de la doctrine des recherches théoriques qu'engendrent les questions que nous soulevons mais de permettre de poser toutes les questions telles qu'elles surgissent et d'oeuvrer à trouver des ébauches de réponse que l'action et la réflexion ultérieures viendront préciser ou infirmer. En revendiquant ce droit à une recherche honnête mais libre, Pax Romana ne prétend pas que l'autorité au sein de l'Eglise n'a pas à veiller à l'orthodoxie de la doctrine. Elle estime que n'étant pas la voix autorisée par laquelle s'exprime la doctrine officielle, elle a un rôle à jouer pour chercher, dans les difficultés et parfois au risque d'errer les chemins que demain devra emprunter la communauté dans son ensemble car l'Eglise ne peut jamais vivre d'un acquis — celui qui n'avance pas recule. Il nous semble qu'au cours de son histoire Pax Romana a su éviter le piège d'un conformisme stérilisant et soulever au sein de l'Eglise des questions difficiles mais vitales.

En ce qui concerne le travail dans le cadre des organisations internationales intergouvernementales, l'évolution du mouvement est plus ambiguë.

Certes on assistera très tôt à l'abandon du modèle de chrétienté préconisé dans les années vingt pour une approche plus moderne des questions internationales. Toutefois, un bilan montre que même si le mouvement semble s'être préoccupé de toutes les grandes questions qui ont agité la planète depuis les années 40, il a été très inégalement présent sur les fronts où ces questions étaient débattues dans les instances intergouvernementales.

Les grands débats internationaux se sont déroulés depuis les années 40 au sein des diverses institutions dans lesquelles Pax Romana a ou pourrait avoir un statut consultatif. Il s'agit entre autre des questions liées aux droits de l'homme, de la compétence de la commission des droits de l'homme et de ses annexes; des questions sociales, débattues notamment au sein de l'OIT; du développement, questions relevant de la CNUCED; de l'impact des transformations scientifiques et technologiques sur la vie sociale; enfin des questions liées à l'environnement et traitées notamment dans le cadre du programme des nations unies pour l'environnement.

Dans les questions liées aux droits de l'homme, on peut affirmer que Pax Romana a joué et continue de jouer un rôle de premier plan. Elle se montre active aussi bien dans la dénonciation de situations "oubliées", que dans la production scientifique de type normatif. Notre mouvement contribue à la promotion de nouvelles normes internationales et dans l'approfondissement et la précision de la portée de certains instruments juridiques grâce, notamment, à la production des juristes catholiques internationaux. Dans ce domaine, Pax Romana a fait preuve de dynamisme non seulement au sein des organismes intergouvernementaux, mais elle a coordonné et inspiré l'action de l'ensemble des organisations internationales catholiques. La mise sur pied à la fin des années 70 d'une commission des droits de l'homme des OIC et des activités déployées par cette commission sont dûes pour l'essentiel, comme le note le rapport du président de cette conférence aux efforts déployés par le secrétariat international du MIIC, tant dans les choix des thèmes abordés que de l'organisation des conférences et des réunions.

Cette importante activité de Pax Romana au plan international n'est possible que grâce à l'engagement des membres de nombreuses fédérations nationales dans ces domaines et à l'activité du secrétariat des juristes catholiques qui agit en étroite collaboration avec le secrétariat général. Les nombreuses réunions et colloques tenus, sur des thèmes tels que les fondements éthiques des droits de l'homme, la dimension actuelle de ces droits et notamment l'inclusion de nouveaux droits, dits de solidarité (droit à la communication, droit au développement, etc.), les recherches sur les conséquences pratiques de l'affirmation du droit à l'égalité de l'homme et de la femme dans la société actuelle, la mise au point d'instruments juridiques internationaux garantissant la liberté religieuse, ne répondent pas à des modes mais à la nécessité d'approfondir les questions soulevées par l'action des membres du mouvement et débattues dans le cadre de certaines fédérations.

La force de Pax Romana dans ce domaine réside dans l'expérience de ses membres les plus engagés. C'est par leurs luttes quotidiennes en faveur de la justice que le secrétariat a connaissance des graves violations commises dans de nombreux pays. Sa délégation peut alors à chaque session de la commission et de la sous-commission des droits de l'homme, intervenir sur la base d'expériences vécues et vérifiées.

L'universalité des interventions portant aussi bien au cours de ces dernières années sur le Vietnam, sur le Chili, sur l'Indonésie que sur l'Ouganda, sur la Pologne que sur le Sri Lanka, reflètent moins un souci "politicien" d'équilibrer les tendances ou les provenances géographiques des régimes mis en cause que la présence active de membres de notre mouvement dans tous les continents et la solidarité dans les combats pour la justice.

Le prestige que Pax Romana s'est acquis dans ces domaines n'est pas tant à mettre au compte de la clairvoyance des secrétaires généraux ou de la qualité des délégués de Pax Romana dans les institutions internationales, que sur l'engagement parfois modeste, mais tenace d'un réseau de militants convaincus que ces questions sont primordiales pour tout homme et surtout s'il est chrétien.

En ce qui concerne les résultats concrets obtenus par Pax Romana, il convient de distinguer les cas individuels de situations générales. Il serait intéressant de dresser un jour un bilan exhaustif des cas dans lesquels le secrétariat est intervenu et des résultats obtenus. Ne disposant pas d'une telle étude, nous nous contenterons de mentionner des exemples qui nous sont restés en mémoire, de nous rappeler notre joie à l'annonce de libérations obtenues en Amérique latine, notamment en Colombie, au Brésil, en Uruguay, d'autres en Asie, comme au Vietnam après 1975 et dans certaines autres parties du monde. Il faut aussi mentionner ceux qui se sont adressés à nous pour les aider à retrouver ou à faire libérer un parent et pour qui nos efforts sont demeurés vains.

Les cas individuels étant clairement délimités, il est relativement facile de vérifier l'impact que nos interventions ont pu avoir, il est moins aisé, en revanche, d'évaluer les conséquences que peuvent avoir sur un gouvernement coupable de violations massives des dénonciations que notre organisation effectue inlassablement dans toutes les institutions internationales où elle a un droit de parole.

Comme nous l'avons déjà relevé pour l'Argentine, une manière indirecte de mesurer les faits sur les autorités concernées de nos interventions, et d'analyser les réactions qu'elles suscitent. Réactions souvent violentes, parfois injurieuses, de certaines délégations à la suite de présentations, de dossiers solidement documentés comme par exemple les rapports de missions d'enquête ou de faits dûment vérifiés par des membres de certaines fédérations. En outre la reprise dans les interventions de délégations gouvernementales de documents produits par Pax Romana ou la citation par certaines de délégations de nos rapports d'enquête montre que cette activité ne

laisse pas indifférentes les autorités qu'elle met en cause. Un cas très récent permet d'illustrer ces propos et de montrer l'importance que peut avoir l'intervention de Pax Romana comme organisation catholique.

Depuis l'invasion de Timor par les troupes indonésiennes, la répression qui s'est abattue sur la population de ce pays et particulièrement sur les groupes luttant activement pour l'indépendance, a entraîné selon les estimations présentées à l'ONU la mort de 200,000 personnes sur une population totale de 600,000 habitants. Grâce aux appuis dont jouit l'Indonésie, ce génocide comparable à celui perpétré par les Khmers rouges au Cambodge n'a pas reçu la publicité que connaissaient d'autres situations dans le monde. Le manque de contacts internationaux des populations timoraises joint à l'isolement que l'Indonésie a réussi à imposer à ces territoires, a peu à peu détourné l'attention de la communauté internationale de ce terrible drame.

La diplomatie indonésienne s'est alors efforcée de faire retirer le cas de Timor de l'ordre du jour de la commission des droits de l'homme des Nations Unies. Afin de s'attirer la bienveillante neutralité de l'Eglise catholique, le gouvernement timorais s'est même montré prêt à faire d'importantes concessions en faveur de l'Eglise catholique, confession majoritaire parmi les Timorais. Plusieurs ONG et notamment Pax Romana et Pax Christi ont vivement réagi et sont systématiquement intervenues pour rappeler que le problème confessionnel n'était qu'un élément d'un contexte de violence. Elles ont rappelé que les populations timoraises vivaient sous la terreur et que la torture et les disparitions y étaient des pratiques fréquentes. Grâce à cette pression, les autorités indonésiennes n'obtinrent pas que le dossier timorais soit refermé par les nations unies. Bien plus, ce point de l'ordre du jour a fait l'objet d'un regain d'attention et en 1986 l'Indonésie n'a pu être réélue à la tête des pays non alignés à cause des graves accusations portées à son encontre au sein des nations unies. Cet incontestable échec politique oblige les autorités indonésiennes à prendre en compte la question timoraise, même si leur première réaction a été d'agression à l'égard de Pax Romana qu'elle considère comme l'une des organisations responsables de leur isolement politique. A terme, un tel isolement politique est souvent, après une période de raidissement, la condition qui oblige un régime dictatorial à assouplir la position et à tenir au moins partiellement compte des droits de l'homme.

Si l'on peut dresser un bilan positif de l'action de Pax Romana dans le domaine des droits de l'homme, tout d'ailleurs comme dans celui de la promotion de la culture dans le cadre de l'UNESCO, il est des domaines dans lesquels curieusement notre mouvement n'a pas, au plan international intergouvernemental, le rayonnement qui devrait être le sien au vu de son mandat et de la qualité du travail qui s'effectue en son sein. Paradoxalement en effet, et malgré l'insistance mise par de nombreuses fédérations sur la nécessité de donner priorité dans la réflexion et dans l'action aux problèmes du développement, Pax Romana n'a joué et ne joue aujourd'hui encore qu'un rôle des plus modestes dans les institutions des nations unies traitant de ces questions. Cela est d'autant plus curieux que la délégation du Saint Siège a fait preuve dans ces domaines d'une grande audace au début des années 60 lors du

lancement de la CNUCED. Elle a, avec quelques autres, été à l'origine de la définition du nouvel ordre économique et du droit au développement. Qu'on nous permette de rappeler ici trois interventions remarquables du Père Lebreton, l'une en 1962 à la Conférence des Nations Unies sur l'application de la science et de la technique et les autres, en 1964 lors de la première conférence des Nations Unies sur le Commerce et le Développement. En 1962, le père Lebreton disait :

"Aujourd'hui s'impose au-dessus des techniques de développement, l'élaboration d'une éthique du développement d'où pourrait surgir les grandes lignes d'un code juridique international du développement. Dans une humanité solidaire, *le droit de tous les peuples au développement* et à la coopération pour le développement devrait être reconnu et respecté de telle sorte que l'effort total soit harmonisé et échappe ainsi à l'incohérence actuelle des demandes et des interventions. L'aide perdrait ainsi son caractère humiliant et chaotique. Les méthodes disparates de planification pourraient s'unifier assez pour que s'évanouissent les gaspillages d'improvisation et de prestige. A l'abri de règles internationales d'échange et d'entraide, les peuples moins pourvus garderaient l'impression de la réalité de leur indépendance. Ils ne seraient plus les mendiants qui tendent la main, ou les malins qui, par une sorte de chantage, jouent sur les dissensions entre les plus grands ou sur la concurrence intéressés entre tous les pourvoyeurs d'assistance. Il est temps de penser *un ordre international nouveau bousculant les méthodes anciennes d'exploitation et les méthodes nouvelles de compétition.*" (15.10.1962 — Réf. UNCSAT/E/CONF. 39/H/21)

"Notre délégation estime que la totalité des ressources du monde doit être exploitée de telle sorte que toute l'humanité en soit bénéficiaire, et que la communication des biens produit par la totalité des peuples s'effectue de telle manière que tous ceux qui ne disposent pas encore d'un niveau de vie décent ou qui, par suite de la pauvreté de leur sol et de leur sous-sol et de leurs possibilités énergétiques, ne peuvent espérer échapper à la misère, obtiennent cependant *la satisfaction de leurs besoins essentiels* et accèdent à un niveau de vie conforme à la dignité humaine." (Ire CNUCED 1964 — Réf. UNCTAD/Misc.41)

"Si parfois notre délégation s'est abstenue dans des votes, c'est que, soucieuse de se maintenir au plan du bien commun universel, il lui fallait, fidèle aux principes que selon ses instructions elle avait exposé au cours du débat général, avoir sans cesse devant les yeux la préparation *d'un ordre économique nouveau* acheminant vers une communauté internationale authentique". (Scéance plénière du 10 juin 1964, 1er CNUCED)

Les interventions que nous venons, un peu longuement, de citer revêtent un caractère exceptionnel. Le Père Lebreton, en effet, a développé sur le problème de l'identité culturelle face au choc de la modernité et sur les structures étatiques des états du tiers-monde en lien avec les communautés de base, des idées qui vont bien au-delà des simplifications auxquelles, par la suite, des slogans très approximatifs nous ont habitués.



Ce que nous voudrions souligner, c'est la pertinence de ces réflexions sur le plan de la politique internationale du développement. La mention, pour la première fois à notre connaissance, de trois concepts fondamentaux, est tout-à-fait remarquable. Il s'agit des expressions suivantes que nous avons soulignées dans les textes :

- Droit de tous les peuples au développement.
- Nouvel ordre économique international.
- Satisfaction des besoins essentiels.

Pour tous ceux qui s'intéressent de près au développement, ces mots évoquent immédiatement des conférences importantes. Le nouvel ordre économique international (NOEI) a été le thème d'une conférence des Nations Unies en 1974, le droit au développement a été étudié par l'UNESCO et fait partie depuis quelques années de l'ordre du jour de la commission des droits de l'homme des Nations Unies. Enfin, l'OIT a, dans les années 70, tenu plusieurs sessions de travail sur la satisfaction des besoins essentiels.

Malgré les options extrêmement claires définies par le Saint Siège, options qui se situaient exactement dans la ligne d'action de nombreux militants des fédérations de Pax Romana, force est de constater que durant vingt cinq ans Pax Romana a manqué les grands rendez-vous qu'ont constitué les sept sessions plénières de la CNUCED, la Conférence des Nations Unies sur le nouvel ordre économique international, les travaux — de l'OIT sur la satisfaction des besoins essentiels sans parler de la Conférence en faveur des pays les moins avancés.

Elle aurait pourtant pu apporter une contribution de grande valeur dans les travaux pour l'établissement d'une catégorie de pays les moins avancés devant bénéficier d'une aide spécifique, de l'établissement d'un fond commun pour les produits de base, d'une réglementation pour les produits manufacturés, réaménagement de la dette et du système financier.

\* \* \*

On notera également que malgré l'effort remarquable réalisé par le secrétariat des questions scientifiques sur les rapports entre foi, éthique et science, Pax Romana n'a pas non plus dans ces domaines marqué le travail international intergouvernemental.

Ces questions devraient être examinées en priorité par l'assemblée générale pour étudier quels blocages ont empêché une présence plus active de Pax Romana dans des instances où ses compétences seraient précieuses et qui répondent exactement à son mandat et aux travaux de qualité de certains secrétariats ou de nombreuses fédérations.

Si Pax Romana, comme cela est souhaitable, décidait d'investir davantage dans le travail international pour consolider ses acquis et étendre son travail à d'autres domaines, il conviendrait qu'elle le fasse en tenant compte des divers facteurs que nous avons essayé de rapidement mentionner dans cet article.

Nous sommes convaincus qu'une présence active des organisations internationales catholiques en général et de Pax Romana en particulier se justifient aujourd'hui au sein des organismes internationaux. Certes, nous l'avons abondamment souligné, il faut se défier d'un retour à un modèle dépassé de chrétienté et d'imposition d'une idéologie chrétienne qui aujourd'hui n'est plus justifiable sur le plan théologique et ecclésiologique et ne serait pas acceptable par ces instances intergouvernementales. Il nous semble toutefois qu'il ne faut pas aller jusqu'à l'extrême de considérer que les chrétiens n'ont pas à être représentés en tant que tels au sein de ces organismes.

En effet, comme le montrent les exemples que nous avons cités, ils ont deux rôles à remplir, le premier est un rôle de suppléance lorsqu'une autre institution n'est à même d'assumer un problème brûlant qui doit être porté à l'attention de l'opinion publique internationale et débattu au sein des instances intergouvernementales. Les droits de l'homme nous fournissent quotidiennement des exemples de ce genre. Il arrive trop souvent, hélas, que des organisations, pour des raisons tactiques ou stratégiques, décident de ne pas faire mention de violations graves. Plus simplement, les secteurs les plus pauvres et les plus démunis de la société sont en général ceux qui ne parviennent pas à se faire entendre, ni dans le cadre national, ni dans le cadre international. Il appartient donc à des organisations chrétiennes d'être dans ces cas là, selon la belle expression des évêques brésiliens, la voix des sans-voix. Ce rôle de suppléance évidemment ne saurait être maintenu le jour où ces sans-voix pourraient parler par eux-mêmes.

Mais une autre raison légitime le droit des organisations catholiques à s'exprimer et à prendre position dans les débats internationaux. Il nous paraît abusif d'assimiler l'imposition d'un programme politique d'inspiration chrétienne au rappel de valeurs essentielles dans le cadre de grands choix de société.

En effet, si l'évangile ne nous donne aucune solution pratique aux grands problèmes de l'heure, il proclame un certain nombre de valeurs — comme l'option en faveur des pauvres — qui doivent être constamment rappelées à tous ceux qui concourent à la construction de la société de demain. Ces rappels éthiques sont loin d'être négligeables même si parfois il semble difficile à mettre en pratique.

Cette présence, il est vrai, implique un effort considérable pour le mouvement, à la fois de compétence et d'engagement. La faiblesse qui ronge certaines ONG réside dans le fait qu'elles ne sont pas capables de comprendre la complexité du débat international ou qu'elles n'ont pas les moyens matériels d'y participer de façon continue. Mentionnons à titre d'exemple qu'à Genève seulement se tiennent annuellement plus de 7,000 réunions dans le cadre du système des Nations Unies.

Certes ces 7,000 rencontres ne sont pas toutes de valeur égale. Mais il faut déjà savoir distinguer l'essentiel de l'accessoire pour être efficacement présent lors des débats fondamentaux.

Ceux-ci souvent, contrairement à une idée répandue, n'ont pas lieu lors des grandes réunions abondamment commentées par les médias, mais dans des groupes de travail agissant discrètement et souvent beaucoup plus efficacement dans le cadre de la préparation ou du suivi des grandes conférences.

A cette accumulation des rencontres vient s'ajouter la dispersion géographique du travail international. En effet, nous avons assisté au cours de ces vingt dernières années à une régionalisation du système onusien qui a pour conséquence que des décisions de plus en plus importantes se prennent non pas à New York ou à Genève, mais dans les centres régionaux de Nairobi, Mexico, Buenos Aires ou autre.

Enfin, et peut-être est-ce là un préalable non seulement au travail international dans le cadre des institutions intergouvernementales, mais même au travail international dans le cadre de l'Eglise, il faut lutter contre des critiques systématiques qui ne tendent pas à réformer les graves lacunes du système international, mais à supprimer tout dialogue multilatéral. Il est évident que le système des nations unies souffre de très graves imperfections, qu'il est souvent dominé par des querelles politiciennes sans rapport avec le mandat qui lui a été confié, que sa bureaucratie, comme toutes les bureaucraties se montre peu efficace et maladroite. Mais ces imperfections mêmes et l'enlisement dans lesquels risque de sombrer l'ensemble des institutions multilatérales doivent être une raison supplémentaire pour qu'une organisation comme Pax Romana consente des efforts importants destinés à améliorer et à réformer ce système. Il n'y a en effet aucune alternative à l'ONU, premier essai de concertation planétaire en vue d'une société structurée. Si par malheur, on devait en revenir, comme c'est actuellement la tendance, à des arrangements bilatéraux, la tentative de créer une société mondiale basée sur le droit et la justice serait irrémédiablement compromise en faveur de relations fondées sur le droit du plus fort.

\* \* \*

## ICMICA and the mission of the Church in Africa

Claude Akpokavie

If there is one thing all observers of the African scene are in agreement with, irrespective of ideological considerations or their origin, it is the fact that the African continent is living through a deep crisis. This crisis, which has not even spared the so called "model" countries, has invaded the television screens of the world and made Africa the object of the world's charity and bewilderment.

Analysis of the causes of this present crisis has highlighted not only external factors consistent with the neo-colonialist school of analysis, but has increasingly focused on the internal factor, emphasising the historical nature of the African societies and the specificity of their own internal dynamics. The indicators of this crisis which has touched all aspects of African society, are especially catastrophic when seen at the economic level.

The economic indicators have pointed not only to the fact that Africa is unable to feed its increasing population, but that the overwhelming majority of the world's least developed countries are found on the continent. The level of indebtedness of the African economies is equally despairing. Compared with the Latin American debt, the African debt is quantitatively much smaller but in real terms, considering the capacity of the African economies to service and repay this debt, (against the background of declining production of cash crops and stagnating prices of these on the world market), the indebtedness of Africa is unquestionably more critical than that of Latin America. The litany of these economic factors that indicate the crisis in Africa is long, and further worsened by other socio-political factors.

This picture will of course not be complete if one does not mention the signs of hope existing and emerging on the continent. Whether it is through a greater consciousness by the civil society, the emergence of alternative developmental programmes or the resistance of the peasantry in the face of a dominating state and an exploitative urban dynamic, these signs of hope exist. The challenge is how to channel them into viable long term political alternatives.

Against this general background, the future of the continent seems to hinge on three general challenges. These challenges emanate from the present crisis, and the way they are managed will determine largely the future of the continent. The first challenge is in relation to *development*.

Some 30 years after independence, the various development strategies implemented have not transformed the historical decline of African societies. Successive coalitions in power, of the "right" or the "left", military or civilian, have for the greater part based



their development strategies on their power base; ie. generally on the urban sector and sometimes on the rural plantation owners. This has invariably maintained the African peasantry peripheral to development strategies in spite of their dynamic capacities. Despite the important rural-urban drift seen throughout the continent, the integration of the small peasantry as actors of development represents an important key to overcoming the extroverted and dualistic development within which African societies are engaged.

At a time of important technological changes in industrialised societies, particularly the emergence of an "information age", the challenge of new models of development with new actors is essential if Africa is not to remain peripheral. The challenge of development is therefore not only topical, but determinant for the very future of the continent.

A second major challenge is in relation to *participatory democracy* on the continent. Post independence politics on the continent have been characterised by a strengthening of the state apparatus by successive governments and a concomitant control or elimination of all other spaces of counter-power, in favour of the ruling coalition. This dominance of the state, which does not facilitate local creativity and a strengthened associative life on the continent, constitutes a major challenge. The debate on participatory democracy therefore has to be deepened, in order to promote a system not only compatible with the African situation, but one which protects the interest of the poorest in society — giving them a say in the direction of politics. This challenge therefore implies the development of an authentic African political philosophy which expresses the genuine aspiration to participation in decision-making, among the population and rids Africa of a generation of dictatorial regimes. This challenge of participation is vital if human rights violations are to be eliminated: if the state apparatus is not to assimilate other spaces of power; briefly, if a true and authentic development is to be attained.

A third major challenge facing Africa is with regards to the *South African* situation. This situation poses two particular preoccupations for Africa. The first and most obvious is the increased support of the liberation process against the apartheid regime. In the face of the mounting internal struggle for liberation, the uninhibited solidarity of Africa continues to be essential — despite the crisis. This situation however, personifies a second preoccupation for Africa. Namely, how to overcome the loss of identity and lack of confidence in one's own being and history.

It is unthinkable that exactly 300 years after the ignoble "Code Noire" (Black Code) on slavery was signed in France, a part of the black race continues to live under apartheid and the colour of the skin continues to be an object of evil machinations. The consequences of this history of resistance, subjugation and struggle of the African demands a new "Negritude" and "African Personality" of our times. One that is not content simply with rehabilitating the history, culture and civilisation of the African of yesterday, but one taking off from the concrete realities of today (especially of the youth), and which is capable of inculcating within the African the consciousness

of being subject of his/her own history. This new confidence, identity and dignity which should avoid the temptation of just looking nostalgically at the African past, is essential if solutions to problems are to be found from within oneself.

It is in this general situation, in which one situates the African Church and ICMICA, that the Christian mission is to be exercised. The central core of this Christian mission is undoubtedly the proclamation of the Risen Christ and his Kingdom. This mission of word and deed, implies announcing the Good News of Christ's Resurrection and his Lordship in the Kingdom. This mission therefore demands an attitude of personal conversion to Christ as it demands the conversion of society to the values of this Kingdom where the little and the children have a privileged place. This mission is finally one of hope to mankind — not a fatalistic hope, but one that is deeply rooted in the struggles of daily life and the daily encounter with God's compassion. Within the despair, crisis and death found in Africa, the key vocation of the Church is to be a sign of this living hope!

This is all the more important given the fact that due to the intensity of the crisis, religion is under question. This questioning is not so much of the existence of God in the midst of trouble, but rather, "Where is the resurrected Christ?", "Where is the resurrection in our lives?" The dynamic of growth of African Christianity should not blind one to the depth of this search and questioning. It is only in being untiring signs of hope that the Christian churches can witness to the presence of the Risen Christ in the history of his own people.

The local churches in Africa are to various degrees no doubt moving in this direction. Three fundamental temptations and challenges however confront them in living out this mission.

The first is the temptation of triumphalism. In the context of a spectacular increase in the number of Christians, rising vocations with overfilling seminaries, etc., a big temptation facing the Church presently is that of being comfortable, savouring in complacency the positive statistics and hypothetically promising future. This temptation is not only serious given the need for vigilance and humility, but considering the deteriorating context within which this increase is taking place. How does one reconcile the boom of African Christianity and the deterioration and impoverishment of the continent? It is within this question that the temptation to sin is most severe.

Secondly, there is the challenge to overcome a prevalent "missionary attitude", to a zeal to live the Christian mission on the continent. This challenge of maturity means overcoming all the trappings and preoccupations linked to the era of introduction of the faith, and to look forward to taking up one's responsibilities as Christians in the heart of the world. This means a wish to live through the risks and dangers the faith imposes and a capacity to deal with the conflicts of our times. To confront the challenges of development, democracy and cultural emancipation with the rest of the people.

The third challenge which is at the heart of the technological debate on the continent is that of incarnation — the challenge of incarnation within African culture, and within the poverty and misery of the African. This challenge of incarnation is imperative if the African Church is to grow into maturity and assume its responsibility and mission. Unlike some schools of theological thought on the continent, it is important to see this incarnation not only within African culture but also within the appalling poverty on the continent. If Africa has most of the world's poorest countries, she also has a sizeable proportion of the world's poorest. It is within this "wretched of the earth" that the crucified face of Christ is seen and within which the incarnation of the Christian message has to take place.

Within this context of challenges facing Africa and the Church, a movement like ICMICA has an important vocation. To be, in the midst of death, a *service* for the construction and preservation of life.

This concretely means a commitment to confront the challenges of development, participation and dignity confronting the African. Through a witness in the professional work, a new intellectual commitment, and through a service to the poor, particularly the peasantry, ICMICA will be an agent of hope and life. As a Church movement, this demands a capacity of working in full communion with the local Church, supporting and challenging her to confront the challenges of society and resist, if not overcome the temptation of triumphalism. This means do doubt also, a commitment to facilitate a synthesis of a dynamic African theology. One that integrates the dynamic potential of African cultures (past and present) as well as the excruciating experience of injustice and misery on the continent.

This involvement in the theological debate is essential if it is not simply to be a debate among professional theologians without the participation of grassroots Christians. Finally, with the holding of the African Synod in view, hopefully soon, a movement like ICMICA is called to participate fully in orienting the future of the African Church.

### Problems and challenges of the laity in Africa today

The question of the laity is no doubt a central question for the universal Church. Some 20 years after Vatican II, not only has the world situation changed, but the Church itself has undergone some important transformations. The old questions posed during Vatican II regarding the lay dignity and mission are today being posed anew. What is the specificity of the lay mission in the world and their place in the Church today? What should be the specific place of the youth and women in the Church? What is the specific place of International Catholic Organisations especially vis-à-vis the local Church? These are among the many questions confronting the coming Synod on Laity and that the People of God has to address.

The African Church has not been an exception to this questioning going on regarding the laity. On the contrary, given the growth of the Christian population and the crisis being lived on the continent, additional problems face the Church concerning the laity. The problems relating to the laity in Africa are therefore numerous and only a few will be highlighted here.

A basic problem worth noting is at the level of theological reflection. A lack of a deep theological reflection on the laity has promoted numerous misconceptions and confusions as to the place of the laity in the Church and their mission in the world. One such problem deals with the mandate of the laity and a reduction of the reflection on laity to a simple opposition between clergy and laity. It is important to reflect deeper on the source and centre of the Christian mandate, which comes from Christ himself. The entire Church, irrespective of the roles played by different individuals or groups, has been *called* by Christ, and *sent out* by him to evangelise. The problem of laity is therefore not first and foremost posed in terms of the relationship between clergy and laity (even if at other levels this relationship is worth evaluating) but rather, in terms of that essential baptismal charism and mandate of the Peoples of God, from Christ himself.

Another type of theological misconception, is a false opposition made between the sacred and the profane, the Church and the world; with the clergy living in the aura of the sacred whilst the laity live in the profanity and evil of the world. This false dichotomy stems in part from a difficulty to accept that the Church is in itself not the place of salvation, but rather a *sacrament* of salvation present in the world and that the only profanity for Christians is the reality of sin. In any case, these dichotomies are fundamentally baseless since in the exercise of their mission in the world, lay people are fully ecclesial. These various misconceptions, held by clergy and laity alike, and expressed through concrete pastoral priorities are at the heart of numerous problems regarding the laity.

One of the most instructive symptoms of these pastoral problems is in relation to the reduction of the laity to sacramental consumerism within the parish dynamic. Subsequently, the regular participation of the laity in the sacramental life of the Church becomes the only criteria for Christian life. The organic link between sacramental life and the mission in the world is non-existent and this nurtures a laity that participates in Church life not as subjects but somewhat as shoppers in the ecclesial supermarket.

Another particularly thorny problem regarding the laity is in terms of formation. This is particularly urgent in a Church that is growing very fast. There is an enormous weakness in the channels for an on-going formation in the bible, the social teachings of the Church etc., after the initial catechism. This need for a basic on-going lay formation constitutes a vital weakness within the African Church. If not rectified especially among the youth, this weakness could compromise the very future of the Church.

The African Church is essentially made up of young people below the age of 25 years. The importance of this youth population within the Church reflects the population projections of Africa itself whereby from now till the year 2000, 65% of the population will be under the age of 25 years. The problem of formation of this youth, their full integration and participation within the Church, their orientation to confront and transform the harsh realities of society constitutes a major challenge for the African Church. The Church cannot afford to lose this youth! However, it is precisely this danger that is evident in the incapacity of some local churches to invest in forming, integrating and organising the youth apostolate.

Mention has been made earlier of the temptation of complacency that the African Church faces. One of the important reasons for this is undoubtedly the increase in vocations. This growth in vocations to full time ministry is undoubtedly a grace for which the African Church must be thankful. This very positive development has however further encouraged a certain thinking whereby because there are increasing numbers of priests and religious available, the active lay presence in Church life is not needed. This thinking is unfortunate since it presupposes that the lay apostolate exists because of lack of priests or religious. This thinking, coupled with a generally low, if not unjust wages for Church lay workers has impeded full time participation of lay people in the Church. It is important to note that by virtue of their baptism and calling, lay people have an active role to play within the Church. The exercise of these roles does not depend on the availability or not of priests, but on the special charism given to them by the Holy Spirit. The problems in regard to the laity do not concern only the importance of promotion of the lay apostolate but also the very conception of the lay apostolate. In this respect, there has been a tendency to think of the laity as an appendage of the clergy and consequently there is a danger of clericalisation of the laity. This situation is best illustrated where talk of the lay apostolate has been equated to the creation of married deacons. This danger is real and must once again provoke a deeper reflexion on the sense of the lay vocation.

This panorama of problems, present to varying degrees in different countries illustrates clearly the importance of the lay question in the African Church. The future of the Church and to a certain degree, that of the continent, could be influenced by the answers that are given to this question.

That said, a series of challenges face the African Church in relation to the laity. A first one is no doubt at the level of theological reflection on the lay apostolate. Apart from other things, this reflection must deepen the theology of baptism in which all Christians are called as a chosen race, to the royal priesthood of Christ. Linked with this is the need for an authentic reflection on ministries in the Church. Inspired by a reflection on the gifts with which the Holy Spirit fills the Church, appropriate ministries within community of faith must be developed so that the laity participate fully in the inner life of the Church. The progress that has been made through basic Christian communities as well as pastoral councils therefore needs to be furthered.

These ministries in the Church must not be considered as power, but rather in terms of service. Subsequently in developing these ministries, traditional cultural models and figures have been recuperated to designate different roles. Whereas this is welcome, attention must be paid not to reproduce new forms of clericalism as one can see in some countries. Traditional figures chosen must not be models of power but rather of service. Whilst inculturation in African culture is perfectly welcome, and indeed imperative, one must realize that this culture is also evangelised by the example of Christ — religious or ethical models of power are confronted and evangelised by Christ's example of humble service. This broad theological challenge is intrinsically linked to that of formation.

Another challenge concerns how the African laity is to move from sacramental consumerism to full responsibility in the mission of the Church. Though a question for the entire Church, it is first and foremost directed at the laity. The laity should feel full responsibility for the Church's mission, and structures and channels must be created to facilitate this move from mere spectators to actors of evangelisation. There is no doubt that the pastoral priority of basic Christian communities remains the most feasible means for the laity to incarnate Christ in their lives as a community.

These communities, which are slowly growing on the continent, would ensure that the laity take up their responsibility in their daily struggles. It is in this context of a renewed consciousness of the lay responsibility that the challenge of laity and politics is posed. For a long time promotion of the lay apostolate in Africa has been seen in terms of multiplying pious or social activities for the laity within the Church. Whilst these are no doubt useful, it must be stressed that the fundamental mission of the laity is in the world. The laity, like the Church as a whole, does not only have a mission, but is called to be mission itself. Whilst the efforts to seek greater participation within the institutional Church is legitimate, it is the mission in the world that must be the central focus of the laity's involvement, and indeed that of the entire Church. In the context of the crisis in Africa, the taking up of this particular responsibility is urgent if the laity is to participate concretely in the prophetic function of Christ.

It is evident that the Gospels do not prescribe one particular political programme. Despite the plurality of concrete political options that may exist, the laity is nevertheless called to defend the dignity of man, to work for solidarity, to bear the anxieties of the poor and to defend life in all its forms. The dichotomy between faith and politics is sometimes a measure of the degree of responsibility the Church and her laity are ready to take in order to be light of the world. For these to be concretely realized, there is no doubt that lay movements must be given increased pastoral priority by the local churches. The tendency of giving importance only to large pastorals has to be equilibrated by increased support for lay movements. Given the limitation of both the mass and the small group dynamics, these two options are not to be seen separately but in complementarity with each other.



## Spirituality and the cultural heritage of Africa

One of the most devastating blows to Africa has been the gradual loss of the collective memory of its civilisation. This loss of collective memory, provoked by the traumatic changes the continent has undergone and buttressed by the very nature of the African civilisations on the eve of colonial expansion, has led to the loss of the richness of the African cultural and spiritual itinerary. (One mentions cultural and spiritual in the same breath because both were too intimately intertwined to be separated). Traditional means of accumulation and transmission of knowledge and culture, have largely not withstood the traumatic changes the contact with the Christian west and the Moslem north provoked.

There is no doubt that this rich cultural heritage of the African has a lot to offer today's Christians. The models of spirituality proposed to the African, have very often not been incarnated in their experiences and reality. Therefore, the theological and pastoral task of inculturation is fundamental if the African is to discover Jesus Christ from within his experience of life. In this respect, a number of themes from the African cultural heritage should have a direct bearing on the type of spirituality developed on the continent. One would mention only three of them.

A first peculiarity of African traditional culture is the complete integration between religion and culture in daily life. The problem of dichotomy between religion and life was non-existent specifically because religion impregnated every aspect of the life of the African. Daily life was therefore saturated with religious gestures, symbols and beliefs. Even forms of artistic expression were integrated into the religious world vision. So that until recently, Africa did not have art for art's sake; art was integrated fully into a socio-religious function. This integration of faith and life is certainly an important theme in the development of an African Christian spirituality, and would overcome the phenomenon of the Sunday Christian.

A second central theme is that of solidarity. This solidarity manifested through the extended family system, through the importance given to hospitality to the stranger and so on, is consistent with the Christian understanding of love. It is important to note that this solidarity was not considered as mere charity but rather implied sharing, and a consequent social organisation.

Another important heritage is the sense of integration within one cosmic whole. From birth to death, man was linked to God through the network of ancestors, the chief, the earth and the rest of God's creation. There is a sense of belonging to a cosmic whole of interdependent relationships and a spiritual and natural equilibrium. The force running through and linking this cosmic world is God's gift of life. How many names of people do not express this thanksgiving or praise of God for the gift of life? All this is certainly relevant given the suppression of life and the imbalances in Africa today. For instance, the level of ecological destruction in Africa is appalling. So that since the beginning of the century, the Ivory Coast alone has lost eighty percent of its forest in the

name of development. The brutal violations of human rights on the continent illustrate the level of cosmic imbalance and the distortion of the vital force of life. This cultural value of a cosmic whole of interdependence has something to teach one on the depth of the spiritual experience.

No doubt, one could also mention the important themes like the central role of ancestors, the community or social nature of the African civilisation etc. What is important to underline though is that this cultural heritage still has a lot to teach today's Christians.

Having said that, it is important to note the limitations of recuperating this rich cultural heritage. One of the persistent dangers of inculturation is the nostalgic return to the past without taking into due consideration the important changes that have taken place and the new culture that is emerging; not only in the urban areas but also among the rural dwellers. These changes, particularly the development of a specific urban culture influenced by tradition, existential preoccupations and western culture, mean that inculturation cannot simply take off from a partially existent traditional culture.

Another limit is the inherent contradictions within the African cultural heritage. As mentioned earlier, the process of inculturation not only demands incarnation into local culture, but the capacity of the Gospel's values to confront elements of the host culture. This, which demands discernment, is particularly important if the Church is not to reproduce dominating models, instead of liberating ones.

The concrete conditions of the African youth constitutes another major limitation. This multitude of youth have not experienced colonialism. Born after independence, they are the "children of dashed hopes and crisis". With the weakness of traditional channels of transmission of the culture, the imbalances of an ailing educational system, as well as the harsh realities of the informal sector of the economy where the youth try to escape unemployment, the African youth (particularly those in the urban areas) have a very specific cultural reference with little influence from traditional culture. The values of solidarity, the importance of the extended family system, the respect for elders, the link with the ancestors, etc., have all undergone many changes. An emerging African spirituality and theology must therefore take this situation into consideration; particularly the new culture and spiritual creativity emanating from the struggles of the people in the slums, in the harsh informal sector, among the peasantry and among the "children of the crisis". However, despite the limitations expressed above, it is an urgent task for the Church not only to develop a spirituality that is based partly on traditional African culture, but also to be a channel of transmission of relevant aspects of African culture. The African Church would then not only be assuring a relevant spirituality for its members, but would also be contributing to strengthening the collective memory of the continent and the development of a new African dignity and consciousness.

In the light of all that has been said, and considering the African context, a unifying theme around which an African spirituality could be developed is that of LIFE. In the face of poverty, misery and death, the theme of life unites the values of African heritage, the emerging culture of struggle with the finality of the Christian message — which promises life in abundance. This spirituality of life, which is consistent with a global vision, would not be content with resistance in the face of death and despair, but would generate a committed involvement for the transformation of the world. Whereby the presence of the God of life, will be found in the harsh realities of the world. Finally, this African spirituality should essentially propose an authentic lay spirituality. One that is based on African culture (present and past) and that deals with the peculiar conditions of the lay state (marriage, work, child rearing, etc.).

### Models of professionals and intellectuals needed in Africa today

To speak about the models of professionals and intellectuals needed on the continent now is to admit that there is a problem with the present models. There is no doubt that this difficulty is linked with the crisis of the African university and of that so-called, modern sector of African society. The African universities, set up over the past four decades as agents of developments and producers of skilled manpower, today find themselves reflecting the crisis of the society. Not only is graduate unemployment and under-employment rampant, but the university has not been able to be that dynamic agent of rapid development. On the contrary, it has contributed in many ways to the dualistic nature of African development. The lack of integration with rural development, the alienated content and orientation of formation, the clampdown of the State on the university when it seeks to play its role as a space of social critique, and so on, have led to the production of graduates and professionals ill-oriented and badly prepared to meet the challenges of development, especially in the rural areas.

Since independence, there has been a gradual proletarianisation of the African graduate. With the university producing less and less of an intellectual global culture and increasingly, only providing specific technical skills, the very critical intellectual vocation of graduates is often compromised. This situation is further enhanced by the "pressures of the world" — pressures from the extended family system, from one's immediate family, professional demands, and so on. Therefore, it is not strange to have university trained professionals having a regular employment but with second jobs in commerce, farming, etc. The intensity of this pressure on the young professional very often kills the student idealism and leads to apathy. The result is that relatively very few of the African intelligentsia are committed in a professionally significant manner to the development of alternatives to the impasse on the continent. Furthermore, even the committed professionals involved in concrete alternative projects or research, are often faced with all sorts of state constraints, ranging from the lack of funds for research to a simple state clampdown on any critical intellectual thinking. The constraints to creating other models of professional involvement other than that of apathy and individualism are definitely not negligible. It is important to recall that this commitment of intellectuals is not alien to the continent. The

pre-independence era in many countries, was marked by a commitment of intellectuals to work for independence. The contributions of the intelligentsia during this period was important not only in terms of the anti-colonial struggle, but through the elaboration of a new project and vision for the African, for instance, through the Negritude movement. The post-independence era has witnessed not only a fragmentation of intellectual involvement on the continent, but also a demystification of the role and importance of intellectuals by the general population; to the point where the word intellectual in some countries, is charged with negative notions like snobism, incapacity to resolve local problems, and so on. The emergence of new types of leadership, mainly military and often scornful of the intelligentsia they have overthrown, has not helped the situation.

There is no doubt that there is the need today for a *new form of intellectual or professional commitment*; one that is based on an alternative project for society, with the poor, especially the peasantry, as actors. This intellectual commitment must be seen first of all as a new attitude towards society. One that goes beyond elitist expectations and a snobbery of professionals, to an attitude of comradeship with the uneducated population. This new intellectual involvement also means a real commitment and desire to go beyond the pressures and constraints alive in society in order to make clear options. This commitment is also a service specially to the rural areas, cut off from the university and exploited by the dominating urban dynamic. Despite the different conditions in the rural areas, how can intellectuals and indeed the university be relevant to their situation?

Finally this commitment implies a new intellectual zeal that is not used for elitist ends but rather based on contact with the people. Consequently, one that is able to reflect, systematise and articulate a new vision for society and concrete alternatives to the real problems affecting our peoples. Given the level of dependency, especially technological, there is no doubt that an important priority of work is the development of new and simple alternatives. This is a challenge for all domains of scholarship. In their rejection of all forms of intellectual elitism and the model of armchair intellectuals, some committed professionals have moved to the other extreme, and succumbed to a certain "basism" and rejection of his/her intellectual vocation as a means of professional commitment. All that matters for them is the concrete involvement in the struggles of the poor. It is important that this basism be overcome in order to have professionals devote time and energy in the intellectual domain to find alternatives to the impasse of the society. The only condition to the intellectual involvement is that it is deeply rooted in the concrete realities and aspirations of the poor.

All these issues that have been addressed certainly pose challenges to the ICMICA in Africa. As a movement of professionals, ICMICA is called also to a new intellectual commitment. This first and foremost means ICMICA is to continue to play the vital role of *continuity* from student life to professional commitment.

This role of ICMICA is particularly important in Africa where the university still plays a certain critical role in society and therefore the student movement, despite its contradictions and limitations, is able to articulate the people's aspirations. The frequency of closures of African universities illustrates the relative dynamism of the student movement in Africa. However, with the pressures of society student idealism easily turns to co-option, once students graduate.

In this respect, the role of ICMICA as a space for continuity and support of these graduates is vital. This supporting role is also inevitable if one is to make options of working in the rural areas. Furthermore, given the development and increasing commitment of student movements like the IMCS and the YCS, ICMICA's role of continuity is equally vital at the ecclesial level; by ensuring a space for a continual and life long conversion, formation and involvement. Indeed, given the present ecclesial context, the close collaboration of these three movements will be of particular relevance to the Church.

Finally, for Christian professionals in Africa, this new intellectual commitment demands a deepened spirituality of life. A spirituality lived in a daily routine of professional life, family responsibilities and social pressures. A spirituality of life that is capable of developing professionals who are mystics and militants at the same time — reconciling an attitude of contemplation within their prophetic involvement and work to bring hope to a continent in crisis.

\* \* \*

## Presence de l'Amérique Latine dans la construction d'une société alternative

Luis Alberto Gomes de Sousa  
Centro Joao XXIII

Quelles réflexions pourraient être faites à partir de l'Amérique Latine à l'occasion des quarante ans du Mouvement International des Intellectuels Catholiques — Pax Romana — MIC ? Pendant la Deuxième Guerre Mondiale, Rudi Salat, un dirigeant allemand du mouvement d'étudiants de Pax Romana (le MIEC), lors d'un séjour forcé en Amérique Latine, a lancé les bases du travail dans la région. Ensuite, après la guerre, au moment où naissait le MIIC, quelques mouvements d'étudiants ont commencé un mouvement qui serait à l'origine du mouvement frère-rival, la JEC Internationale. En s'opposant, entrant en compétition et ensuite en travaillant ensemble dans le Secrétariat latino-américain de Montevideo et de Lima dans d'innombrables publications, MIEC-JECI ont enrichi la réflexion politique et ecclésiale dans la région. N'est-ce pas à travers un texte de son Centre de Documentation que Gustavo Gutierrez a publié les premières notes d'un programme pour ce qu'à l'époque il appelait une théologie de la libération ? Ne trouve-t-on pas dans les archives du Secrétariat beaucoup d'éléments pour la reconstitution historique des luttes, des espoirs, des réussites et des défaites de projets politiques latino-américains des années 60 et 70 ? Et c'est dans les pages de la revue *Vispera*, liée au Secrétariat de Montevideo qu'a commencé un débat pluralistes, ecclésial et socio-politique qui petit à petit a abouti à des positions presque antagonistes, les uns s'orientant dans la direction de ce qu'on connaît actuellement comme la pastorale populaire, les autres s'engageant dans l'affirmation de l'identité d'une culture chrétienne... Débat très actuel, lié à différentes images de l'Eglise et de ses rapports avec le monde. Des générations de jeunes ont appris à connaître la réalité sociale, ont approfondi leur Foi — d'autres ont vécu une douloureuse crise de convictions — et on peut retrouver ces jeunes dans les situations les plus inattendues et les plus diverses.

Des années d'action et d'engagement — marquées par le sang de quelque-uns, les tortures, les prisons, les fidélités et les renoncements, autant dire que l'histoire est contradictoire et non linéaire. Mais tout cela, dans sa complexité, n'indique pas moins la fécondité d'une réflexion et d'une pratique. Et ces mouvements de jeunes sont à l'origine des professionnels d'aujourd'hui, envers qui le MIIC a pour obligation d'offrir un espace de rencontre, de réflexion, de critique et d'autocritique, l'occasion de faire l'inventaire des quelques années passées et d'ouvrir les voies pour les quelques années qui nous séparent de la fin du millénaire. En d'autres mots, nous avons vécu les années 60 comme une époque prometteuse de programmes de transformation radicale; les années 70 ont été caractérisées par l'influence de la crise internationale



et marquées par d'innombrables moments de répression et de perplexité; enfin, nous nous acheminons vers la fin des années 80 et nous avançons un peu en tâtonnant, les questions sont plus nombreuses que les affirmations tranquilles d'il y a vingt ans.

Il se peut que nous soyons aujourd'hui plus ouverts à la créativité, à la nouveauté, à l'alternatif, pourvu qu'avec humilité, nous nous libérions du dogmatisme et des projets préétablis et que nous nous mettions à l'écoute des mouvements sociaux souterrains, des pratiques fécondes qui naissent ici et là, apparemment hétérogènes et sans unité. Mais n'est-ce pas ainsi que l'histoire se développe, en mouvements erratiques, cherchant les chemins qui se construisent, se détruisent et se reconstruisent ?

Sans avoir la prétention de traiter très rigoureusement un thème si vaste, j'aimerais par ces notes apporter quelques réflexions sur le développement de la société et de l'Eglise en Amérique Latine jusqu'à nos jours et poser quelques questions — hypothèses, et non affirmations — quant aux potentialités et possibilités qui s'ouvrent à nous, peut-être plus fécondes que ce que l'on imagine. D'ailleurs, un programme de travail de Pax Romana dans la région devrait peut-être commencer par proposer une réflexion sur l'histoire vécue, les espoirs déçus et ceux qui se sont réalisés, ainsi que mettre en évidence les expériences actuelles chargées de force historique et de futur. L'intention dans ce texte est moindre puisque pour une étude de ce type, il faudrait un travail collectif et de longue haleine. Ce texte pose les bases d'un débat futur. Une polémique et des positions divergentes seraient les bienvenues, car rien n'est plus pauvre que l'uniformité d'affirmations qui sont devenues des lieux communs et qui cachent leur fragilité dans la rigidité de formules toutes faites.

Quelles ont été les tendances de l'Amérique Latine, où en sommes-nous, quelles voies semblent s'ouvrir devant nous ?

\* \* \*

Je voudrais d'abord rappeler un point évident : réfléchir au niveau de l'Amérique Latine nous met devant le risque de généralisations non-fondées, car les différences nationales sont énormes. Pensons, par exemple, à deux exemples de pays : premièrement, l'Argentine et la Bolivie, deuxièmement, le Mexique et le Guatemala. Ils sont limitrophes mais quelle diversité dans l'histoire, l'économie, la politique.

Et avec le temps, les positions politiques et idéologiques changent. On peut juste se rappeler le Chili et le Nicaragua en 1970, le premier commençant l'expérience d'Unité Populaire et le deuxième dominé par le somozisme. Dix années plus tard, les tendances s'inversent : d'un côté nous avons Pinochet et de l'autre le sandinisme.

Les dictatures militaires ont alterné avec les ouvertures démocratiques, les évolutions en Argentine, au Brésil et en Uruguay sont éloquentes et apportent aujourd'hui des espoirs, bien qu'on ne puisse pas parler d'irréversibilité historique, c'est pourquoi nos affirmations doivent être prudentes. D'ailleurs, celui qui, comme moi, aurait vécu au Chili de 1966 à 1974 serait irresponsable s'il affirmait que l'histoire ne retourne pas en arrière... Mais il serait conservateur et fataliste s'il n'osait pas espérer que "le peuple retournera aux grandes avenues", comme a annoncé Salvador Allende au moment de son départ, peu avant sa mort.

Les pays colonisés par l'Espagne et le Portugal (nous laissons de côté dans ce texte les pays de langue anglaise, française et hollandaise), qui ont apporté ici la culture ibérique et, ne l'oublions pas, le catholicisme, sont peu à peu devenus économiquement dépendants de l'Angleterre. Cela s'est renforcé et s'est maintenu avec l'indépendance politique, au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, quant l'empire britannique, de 1830 à 1880, a atteint son point culminant. Culturellement cependant, l'influence sur les arts et les coutumes des classes dirigeantes serait plus fortement française. Militaires et élites politiques, au Brésil et au Mexique, ont été influencés après le positivisme d'Auguste Comte qui est à l'origine des mots de notre drapeau, "ordre et progrès" (manque cependant le troisième, plus conforme à notre tropicalisme, qui devrait être "amour").

Mais le peuple, dans ses expressions les plus fortes, a subi l'influence de la culture indigène (Pérou, Bolivie, Mexique, Guatemala...), des valeurs ibériques, de la sensibilité africaine (Brésil, Cuba, littoral de la Colombie) et ensuite des migrations allemandes et italiennes (Argentine, Brésil, Uruguay). A cette époque, coexistaient une culture, une économie et une histoire officielle des secteurs dirigeants et une culture populaire de résistance, créole/métisse. Quant à la religion, le catholicisme s'est imposé massivement. Pratiquement toute la population est baptisée, mais les cultes indigènes, et principalement les africains (candomblé, vaudou...), non seulement persistent mais encore reviennent en force en ce siècle.

Un jour il faudra écrire l'histoire complexe de ces mondes sociaux et culturels qui coexistent, qui s'interpénètrent et qui en même temps se rejettent. Un poète et penseur mexicain lucide et pénétrant, Octavio Paz, a retracé mieux que quiconque ces contradictions et tensions dans son livre *El laberinto de la soledad*, portant sur un peuple qui est le fils du conquérant espagnol Cortez et de l'indienne emprisonnée Malinche. Ambiguïté permanente qui défiera les projets politiques, les programmes économiques et les plans pastoraux dans la région. De nombreuses années en arrière, un autre mexicain a parlé, dans cette région, de "race cosmique" et nous serions assez d'accord avec lui puisqu'on constate, notamment au Brésil, l'affluence

de slaves, de juifs de l'Europe orientale, d'arabes et de milliers de japonais.

C'est avec ce peuple hétérogène qu'est apparu, autour des années 30 (les dates ne sont pas toujours précises et varient de pays en pays), le processus d'industrialisation, ainsi qu'une urbanisation rapide qui va plus vite que le propre rythme industriel (Mexico, Sao Paulo et Buenos Aires sont aujourd'hui parmi les grandes megalopoles mondiales de cette fin de siècle). Les anciens grands propriétaires ruraux qui ont été la classe dirigeante (politique) et dominante (économie), cèdent petit à petit le pas à une bourgeoisie en expansion, bien qu'ils restent ses partenaires avec une force variable selon les pays). Cette industrialisation ne sera plus faite à l'ombre de la "city" de Londres, car le nouveau pouvoir dominant proviendra des Etats-Unis. Une bourgeoisie dépendante et associée, diront les sociologues latino-américains. Néanmoins, cette bourgeoisie n'exercera pas son hégémonie ("direction intellectuelle et morale de la société", d'après la définition connue) d'une manière tranquille. Déjà, au moment où elle émerge, elle se heurte à des secteurs populaires organisés, avec des degrés significatifs de conscience et de cohésion.

Il suffit de penser aux mouvements ouvriers au Brésil, en Argentine et au Chili dans les années 20 et 30, aux luttes des mineurs boliviens, aux révoltes des paysans à la suite de la révolution mexicaine et même, un peu plus tard, à l'organisation de mouvements ruraux dans un pays peu cité comme le Honduras. Le secteur social naissant de la bourgeoisie n'a pas le temps d'exercer avec stabilité sa domination, à cause de sa fragilité externe, et principalement, à cause des mouvements sociaux qui existent à l'intérieur des pays. D'où la nécessité d'alliances sociales et politiques.

D'un côté, l'expérience de pactes populistes, dans lesquels les nouvelles bourgeoisies cherchaient l'appui des classes moyennes, des grands propriétaires ruraux et essayaient d'attirer les secteurs des classes ouvrières urbaines (Cardenas au Mexique, Peron en Argentine, Vargas au Brésil). Mais en des moments plus critiques, la coercition directe devient une nécessité; elle est exercée par les militaires, avec l'appui de technocrates loyaux. Voir les innombrables cas de dictatures qui sont une constante au Paraguay ou en El Salvador; qui surgissent de temps en temps, avec une fréquence variable en Argentine et en Bolivie; qui durent pendant de nombreuses années au Brésil; et qui émergent finalement là où on ne s'y attendait pas il y a une vingtaine d'années, au Chili et en Uruguay. Pactes populistes et pactes autoritaires, ouverture et répression ne sont pas seulement des situations politiques antagonistes, mais la plupart du temps, ce sont des façons différentes, pour les secteurs dominants, de garder leur pouvoir. Une analyse exclusivement formelle des systèmes politiques ne dévoile pas la continuité qui se cache derrière les modèles juridiques opposés. Il suffit de voir comment au Brésil une classe politique et une technocratie étatique passent tranquillement d'un gouvernement militaire à une période de transition démocratique (et quelques-uns seraient prêts à justifier une autre période autoritaire si besoin était).

De toute manière c'est dans le contexte de différents régimes politiques que s'est constitué le processus de ce qui a été appelé le développement latino-américain, créant en même temps son idéologie justificative, le "développement". Fort de leur croyance optimiste dans la croissance économique, planificateurs et entrepreneurs se sont lancés dans le processus de substitution des importations, c'est-à-dire la production de produits manufacturés dans leurs propres pays afin de répondre aux besoins de consommation de la population. Ce processus avait débuté avec la récession provoquée par la crise internationale du 1929 et a été relancé lors du "boom" de l'après-guerre. A la fin des années cinquante ou au début des années soixante, le modèle économique montrait cependant sa vulnérabilité. Il y a eu une croissance significative du produit intérieur brut (PIB) dans les pays les plus dynamiques, bien que la distribution de la rente se soit dégradée et les profits se soient concentrés dans les mains d'une petite partie des classes économiquement dominantes et le plus fréquemment liées au capital international. Ce dernier s'est imposé dans ces pays, parfois subrepticement, par la vente de "know how" et de plus en plus sous la forme de prêts des banques publiques et privées.

La dette extérieure s'est accumulée de manière irresponsable et aujourd'hui, une bonne partie des exportations devrait être absorbée rien que pour payer les intérêts de la dette (impossible de l'amortir). Le Brésil, le Mexique et l'Argentine sont parmi les champions du monde de la dette. Même si le Vénézuéla, ne sachant pas bien profiter de son pétrole, est entré dans le même cycle débiteur. Aujourd'hui, avec les réserves monétaires qui disparaissent, les pays ne peuvent même pas payer les intérêts. Et ils doivent passer par des discussions vigoureuses pour pouvoir renégocier le calendrier de paiements de leur dettes. Pourquoi n'abandonnent-ils pas ce paiement ou ne paient-ils que partiellement ? En fait, l'un après l'autre, le Pérou et le Brésil viennent de suspendre le paiement de leurs dettes, non pas pour des raisons nationalistes mais tout simplement parce qu'ils se trouvent dans l'impossibilité de le faire.

Les pays de la région s'unissent-ils en vue d'une stratégie commune ? Non. Le Mexique fait ses négociations indépendamment de l'Argentine, et cet isolement ne fait que fortifier la position des gouvernements créditeurs et les centaines de banques des Etats-Unis, des pays européens et du Japon, tant les bourgeoisies latino-américaines sont associées et tant les Etats de la région sont incapables de créer un "club de pays débiteurs", ce qui serait logique. Ce n'est pas toujours ce qui paraît le plus rationnel et le plus nécessaire qui résiste aux intérêts cachés et à l'avidité des secteurs dominants qui, au nom du profit immédiat, sont peut-être en train de détruire leurs propres possibilités futures d'expansion et de survie. En cette fin des années quatre-vingts, un regard sur les économies latino-américaines qui en 1986 essayaient des plans de redressement (plan Cruzado au Brésil et plan Austral en Argentine), amènerait à des conclusions très pessimistes si l'histoire de la région se réduisait à ses Etats et à leurs économies qui vont vers la faillite...

Mais il y a toute une autre réalité que nous ne pouvons pas négliger et qui dans

l'avenir pourra décider de beaucoup de choses. Fréquemment, l'histoire officielle parle de régimes et de modèles économiques, hypnotisée par ce qui se passe au niveau de l'Etat, oubliant l'autre histoire, celle des secteurs populaires, aussi vitale et encore plus importante, si l'on veut porter un regard prospectif sur les futurs secteurs.

En vérité, aussi bien pendant les périodes d'ouverture démocratique que sous les dictatures politiques, les mouvements populaires, urbains et ruraux, avec leurs stratégies différentes et avec une capacité d'organisation variable, grandissent et ouvrent leurs voies. Le mouvement syndical est ancien et puissant en Argentine et au Chili (malgré son apparente discrétion actuelle), il possède un pouvoir de mobilisation dans des secteurs spécifiques (les mineurs en Bolivie), il engendre des mouvements rebelles épisodiques (Mexique, Colombie). Une gauche traditionnelle a importé les schémas des manuels pour classer les classes ou fractions de classe du mouvement populaire. La dualité prolétariat-paysans est insuffisante pour comprendre l'énorme quantité de secteurs qui surgissent ayant la capacité de résister ou de se rebeller.

Ce sont les ouvriers, urbains ou ruraux, mais aussi les petits propriétaires agricoles, occupants du sol rural ou urbain, les travailleurs autonomes, les employés, les participants d'une économie "souterraine", etc. Tout ceci est lié à une grande circulation entre ces secteurs sociaux. Un petit agriculteur du Nordeste brésilien sera demain un occupant de terres dans le Nord, un "bricoleur" ou un ouvrier à Sao Paulo peut également retourner à son lieu d'origine. Dans ce pays, des milliers et milliers de personnes non seulement changent d'emploi mais encore se déplacent vers d'autres régions. Ces flux de population font que les secteurs populaires peuvent faire des expériences de mutations culturelles, d'activités productives diverses, et des luttes variées enrichissent leurs vies sans que pour autant cela leur permette d'avoir le temps pour une pratique sociale et politique continue. Les mouvements sociaux populaires sont en même temps fragmentaires et inter-communicants. Les expériences d'organisation, de prise de conscience et de lutte (grève, occupation de terres) sont à la fois fortes et de courte durée. Ceux qui proclament que dans nos pays, les secteurs populaires sont "gélant" et sans capacité de revendications tombent dans l'illusion, ainsi que ceux qui, à partir de schémas idéologiques aprioristes, parlent d'un mouvement toujours en ascension de la rébellion des masses. La réalité est plus complexe, plus difficile, mais elle est en même temps chargée de virtualités et d'espérances.

Ajoutons aussi que les secteurs populaires ne restent pas isolés, vivant en îles ou archipels de "culture populaire". Ils subissent la manipulation des politiciens et notamment des moyens de communication de masses. La télévision et la radio font parvenir jusqu'aux endroits les plus isolés des pays les modes des grandes villes, leurs musiques, et à travers les séries télévisées (il suffit de penser à l'impact des feuilletons télévisés sur environ cinquante millions de brésiliens), le peuple entre en contact avec des valeurs et des espérances qui lui sont artificiellement communiquées. La manipulation et la résistance, l'imitation et la créativité coexistent.

Voir un seul de ces éléments, c'est simplifier une réalité provocatrice. C'est d'ailleurs un des problèmes auquel doit se heurter l'éducation populaire dans la région. Ce n'est pas par hasard, d'ailleurs, si c'est en Amérique Latine que se sont développées quelques-unes des expériences éducatives les plus innovatrices de ce siècle et c'est ici que Paulo Freire, d'abord au Brésil et puis au Chili (pour ensuite le faire au plan international), a systématisé quelques-unes de ces riches intuitions sur la conscientisation et la pédagogie de l'opprimé.

Au niveau international, on remarque fréquemment que l'Amérique Latine est un des lieux où la créativité littéraire est la plus riche au XX<sup>ème</sup> siècle (entre autres, Jorge L. Borges et Cortazar en Argentine, Garcia Marquez en Colombie, Guimaraes Rosa au Brésil, Alejo Carpentier à Cuba, Miguel Angel Asturias au Guatemala, Carlos Fuentes au Mexique, Vargas Llosa au Pérou), sans compter nos grands poètes (de Neruda à Carlos Drummond de Andrade). Les muralistes mexicains (Orozco, Rivera, Siqueiros ou Tamayo) ont illustrés les transformations sociales et l'expressivité télurique de leur pays; Guayasamin en Equateur ou Matta (chilien), à travers des traits forts et des couleurs chaudes transmettent la force de leurs peuples et de leurs histoires. Villa-Lobos (Brésil) a conjugué des thèmes populaires — qui vont des chansons d'enfants au folklore — avec les traits les plus innovateurs de l'harmonie musicale contemporaine. Il y a chez certains d'entre eux un régionalisme violent attaché à des racines profondes et denses, allié à une universalité qui permet qu'ils soient compris dans n'importe quelle région du monde. Ne transmettent-ils pas en même temps, en deux "fréquences" complémentaires, le particulier et le planétaire ? Theodore Roszak, analysant la "désintégration créatrice de la société industrielle", affirme qu'aujourd'hui tout est "très grand, mais pas suffisamment grand".

Nous sommes tombés dans l'anonymat des grandes agglomérations humaines qui diluent les distances et aliènent les relations interpersonnelles, et par conséquent, nous perdons la couleur locale, la convivialité dans le petit et le quotidien. Nous nous retrouvons alors au milieu du chemin, au niveau intermédiaire des pays ou des régions, sans nous apercevoir que le monde des satellites de télécommunications et celui de l'informatique sont aujourd'hui liés et découvrent leur unité. La modernité nous a donné les nations avec leurs Etats. Ce sont aujourd'hui d'énormes ensembles incontrôlables, rongés par la bureaucratie et par l'inefficacité et qui centralisent des décisions de moins en moins efficaces. Ne retrouvons-nous pas aujourd'hui la réalité de deux angles opposés et complémentaires, le local, petit et concret, et le planétaire ou même le cosmique ? Ne sont-ils pas plus conformes à notre nouvelle sensibilité que les arènes nationales ?

La prévision d'un monde unifié coexiste paradoxalement avec l'augmentation des affirmations catalanes ou andalouses en Europe, avec la revalorisation des sagesse mystérieuses des cultures indigènes en Amérique Latine (avec ses langues, quechua, aimara, ...) ou alors des cultures africaines (le candomblé de langue "nagô" de la Bahia brésilienne). Dans ce cas là, l'Amérique Latine a un chemin à approfondir, ses racines, ses cultures locales, ses petites réalités et expériences,



mais en même temps, toutes ces disparités s'inscrivent dans une totalité régionale plus ample (le défi être latino-américain), et qui acquiert son sens dans l'homme planétaire qui paraît être en train de naître (I). Comment articuler le concret et l'universel, en politique, en économie, et dans les relations sociales ? Les arts ont déjà ouvert des voies, quant le Macondo de Garcia Marquez peut être compris partout dans le monde ou le "bachianas" brésiliennes de Villa-Lobos, chargées de sons des forêts, ont un sens à Salzbourg, Sidney, Lagos, Ankara ou Bombay.

Mais la dialectique universel—particulier et celle des diversités ne se réduisent pas, en ce qui concerne l'Amérique Latine, à sa relation avec le monde. La vieille distinction entre monde développé et tiers monde devient de moins en moins utile. Une ville comme Sao Paulo, avec ses industries et ses gratte-ciel, a beaucoup de similarités avec le panorama de Chicago ou peut-être encore davantage avec les villes du capitalisme le plus moderne comme Atlanta. Le raffinement de la culture urbaine de Buenos Aires peut être comparable à la sophistication des avants-gardes à Londres ou à Milan. Un économiste a surnomé le Brésil : Belinde\*, hybride de Belgique et Inde, où les industries modernes se mélangent à la misère de millions de personnes. Ce ne sont pas deux Brésils parallèles, comme il a été écrit à l'époque du dualisme structural indiqué par Roger Bastide, qui existent, c'est un seul Brésil, où s'articulent, inséparables, la microélectronique et les "favelas" de la banlieue urbaine.

Traditionnel et moderne ne sont pas deux moments successifs, comme l'a naïvement postulé la théorie de la modernisation. Ils existent ensemble. Mais aujourd'hui encore, au moment où la civilisation industrielle entre en crise, le traditionnel n'est pas tout à fait le retard, le pré-industriel, mais il peut indiquer la permanence de connaissances et d'expériences anciennes qui pourront être utiles dans un monde post-industriel. Les technologies alternatives ne sont pas des techniques de deuxième ordre, moins élaborées et très bon marché, mais peuvent être des manières différentes de production, où la technique développée, de pointe, peut découvrir des styles de production, enracinés dans les vieilles connaissances, plus féconds et plus harmonieux que le type moderne, polluant.

Et ceci est une leçon importante. Le populaire n'est pas nécessairement un signe de retard, le signe d'un folklore exotique. Il peut être au contraire un laboratoire d'innovations. Et si le local et le planétaire peuvent se rencontrer pour s'affronter au niveau intermédiaire des Etats-nations en crise, la technique la plus élaborée de la révolution informatique et les vieilles traditions séculaires peuvent aussi se rapprocher au moment où un certain type de progrès moderne donne des signes de décadence. L'Amérique Latine, où coexistent les degrés les plus divers de production de biens matériels et symboliques, n'aurait-elle pas quelque chose à dire sur l'ouverture de nouveaux chemins de civilisation ? J'ai mentionné ci-dessus les potentialités des mouvements sociaux populaires, les nouvelles classes sociales émergentes comme sujets d'un nouveaux processus historique. Mais la complexité de la région, également mentionnée auparavant, nous amène à élargir la notion des nouveaux sujets. A côté du peuple pauvre qui s'organise, des mouvements alternatifs

de développent. C'est une façon simpliste que de voir le populaire dans ce qu'on appelle le tiers monde, et l'alternatif dans les pays développés. Ces derniers prennent conscience de leurs propres pauvres (le quart monde, les minorités, les immigrés) et dans notre région surgissent des mouvements écologiques, des mouvements féministes, des mouvements pour la paix, des mouvements de noirs, d'indigènes, etc. Et il ne faut pas dire qu'il s'agit d'une imitation du "premier monde". Il y a une spécificité de la lutte de la femme dans cette région. On découvre la créativité de l'action écologique contre le capitalisme prédateur dans les régions urbaines empoisonnées, ou contre la destruction de l'Amazonie avec les conséquences fatales pour l'équilibre de toute la planète. Les jeunes, eux aussi, prennent conscience des problèmes les plus graves et s'organisent. Populaire et alternatif s'interpénètrent et se fécondent mutuellement. Récemment, un candidat au poste de gouverneur à Rio de Janeiro, abandonnant les schémas de la gauche traditionnelle et répétitive, a uni le Parti des Travailleurs, lié au mouvement populaire, au Parti Vert en gestation. Préparation d'alliances futures, dans cette région simultanément traditionnelle et moderne, industrielle, pré-industrielle et peut-être un lieu d'expérimentation post-industrielle ?

Il ne faut cependant pas oublier les priorités. Nous vivons à côté de la misère de millions de personnes, du manque de nourriture, de santé, et il est évident que penser aux modèles et aux projets futurs, c'est déjà affronter les défis du présent. Et jusqu'à maintenant, à l'exception de quelques expériences de transformation plus radicales, le capitalisme sauvage a été et continue à être le responsable et le coupable des différences entre les riches de plus en plus riches (5% de la population) et les pauvres de plus en plus pauvres (plus de la moitié des habitants dans la région). Ce que cela entraîne de tensions, d'injustices et de conflits n'est pas difficile à déceler, avec comme corollaire, la nécessité de chercher d'autres voies pour l'économie et pour la politiques.

C'est ainsi que les évêques latino-américains, lors de leur Conférence de Puebla (1979), se référant à ce qu'ils avaient affirmé dix ans auparavant à Medellin (1968), ont indiqué que l'appel du peuple "peut être apparu comme sourd à l'époque. Mais maintenant il est clair, croissant, impétueux et parfois menaçant" (no. 89 du texte). Et ils en ont conclu que la situation s'est aggravée : "après les années cinquante, en dépit des réalisations obtenues, les grands espoirs de développement ont été déçus et la marginalisation d'une partie de la population ainsi que l'exploitation des pauvres ont augmenté (no. 1260). Et ceci nous amène à examiner, quoique brièvement, cet autre composante essentielle de la réalité latino-américaine : l'Eglise Catholique.

L'histoire de l'Eglise se confond, pour le meilleur et pour le pire, avec l'histoire de l'Amérique Latine. Les missionnaires sont venus dans les caravelles espagnoles et portugaises, annonçant avec la croix le début de la colonisation. Par rapport aux indiens, quelques religieux, parmi lesquels s'est distingué Bartolomé de las Casas, au Sud du Mexique, ont dénoncé l'esclavage. Les autres, la majorité, ont été complices. Quand le trafic d'Africains a commencé, le silence et même l'approbation

ont été encore plus embarrassants pour l'Eglise. Lors de la campagne civique pour l'abolition de l'esclavage au Brésil, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle (il a été aboli en 1888, il y a un siècle), il y a eu une omissin difficile à justifier. L'Eglise développe au cours de plusieurs siècles son oeuvre d'évangélisation dans deux directions : animer une religiosité populaire au sein du peuple pauvre et, en même temps, former les secteurs dirigeants dans les collèges. Avec l'apparition du capitalisme, en ce siècle, les relations entre l'Eglise et la bourgeoisie vont être ambiguës, comme dans d'autres régions du monde. L'Eglise avait été fortement liée à l'"ancien régime" et se méfiait de la modernité et du libéralisme. Mais en même temps, une pastorale rénovatrice la poussait à accepter les "nouvelles choses" et ceci comprenait, à l'intérieur de la question sociale, le processus d'industrialisation capitaliste lui-même. Les classes moyennes, partenaires mineures de la bourgeoisie, vont faire le pont dans la rencontre furtive de cette dernière avec l'Eglise.

C'est la période où une Eglise moderne, en rénovation, cherchait l'adéquation à la sensibilité et aux besoins des nouveaux secteurs sociaux dominants (réforme liturgique, la première Action Catholique du modèle italien, etc). Dans le domaine politique, la pensée sociale chrétienne et ses partis vont chercher une troisième voie ou, plus précisément, la possibilité d'un capitalisme humain. Cela semble se légitimer pour ces secteurs modernes dans l'"aggiornamento" conciliaire : une Eglise adaptée aux temps modernes. Mais cette actualisation montre tout de suite son ambiguïté. S'agissait-il d'accepter la nouvelle situation et de la légitimer ou alors, de l'intérieur, de la critiquer et de la surmonter ? On trouve ici la racine d'une nouvelle tension dans l'Eglise, qui n'opposera plus les traditionnels aux modernes. Ces derniers, très accommodés au monde industriel urbain et travaillant auprès des classes dominantes, se heurteront à la critique des nouveaux cercles ecclésiaux qui, acceptant la réalité moderne comme un fait, la nient comme projet politique et veulent travailler avec les autres sujets contestataires émergents, non pas les récentes classes dominantes mais les secteurs populaires qui s'organisent et essayent des pratiques d'action.

Dès le début des années 60, ayant comme pionniers quelques mouvements de jeunes de l'Action Catholique spécialisée, un secteur plus radical apparaît dans la vie de l'Eglise. Souvent, au début, c'étaient les étudiants, plus que les jeunes ouvriers ou les jeunes du monde rural, qui critiquaient le capitalisme sous ses plus diverses formes (quelques-uns se sont engagés pour un socialisme démocratique) et qui ont commencé à indiquer que le mouvement populaire avait la potentialité de faire surgir de nouveaux sujets historiques et un autre projet de société non capitaliste. Les mouvements de la JECI et de Pax Romana ont joué là un rôle important. Il a déjà été affirmé plusieurs fois que la théologie de la libération fait ses premiers pas en 1960—1961 à travers la Jeunesse Universitaire Catholique du Brésil, affiliée simultanément aux deux mouvements internationaux (2).

Dans certains pays, des périodes de répression politique ont fermé les espaces de participation (partis, syndicats, associations). L'Eglise, de par son prestige — et aussi

de par sa complicité avec le pouvoir —, de par son caractère international, son réseau organisatif, a été un "sanctuaire" où les secteurs populaires ou groupes politiques de gauche ont trouvé un espace de rencontre, de discussion, de réflexion et d'action pour la défense de leurs droits. Et comme les secteurs populaires sont naturellement religieux, ils exprimaient leur foi à travers la célébration eucharistique, la lecture de la Bible, ou dans des para-liturgies innovatrices. Le manque de prêtres dans la région a fait que les laïcs et les religieuses ont assumé des fonctions ecclésiales dans des structures moins cléricales que les paroisses traditionnelles. Et, à partir des années 60, les communautés ecclésiales de base apparaissent, que le Document de Puebla définit ainsi : "Elles sont l'expression de l'amour préférentiel de l'Eglise pour le peuple simple; en elles s'exprime, se valorise et se purifie la religiosité et elles offrent la possibilité de participer à la tâche ecclésiale et au compromis de vouloir transformer le monde (no. 643, mots soulignés par l'auteur).

A la différence de communautés contestataires dans d'autres régions, qui sont nées de conflits ecclésiaux internes, celles-ci se sont formées à partir des problèmes dramatiques de la société (misère, chômage, répression,...) qui étaient analysés à la lumière de la foi. C'est évident qu'il ne faut pas idéaliser ce mouvement des CEBs ni chercher un modèle unique. Les expériences sont variées, sont parfois traversées par des crises profondes et le défi actuel, c'est qu'elles soient un lieu de foi, illuminant l'action dans le monde et non des substituts de groupes idéologiques ou de partis politiques. D'ailleurs, ceux qui accusent ces communautés de n'être que des lieux de critique sociale, méconnaissent l'énorme expérience de prière, de contemplation et de célébration qui les caractérise dans les différents pays de la région.

On ne peut oublier non plus qu'à côté d'une pastorale populaire en rénovation demeurent les secteurs catholiques traditionnels ou modernisants. Dans un continent où une bonne partie de la population se déclare catholique, les conflits sociaux de la société atteignent l'Eglise. Et la division n'est pas le clergé d'un côté et le non-clergé de l'autre (conflit intra-ecclésial), mais laïcs, évêques, prêtres situés à un autre endroit du spectre social, politique et idéologique. Lors des moments de répression nous avons vu torturés et tortionnaires faisant profession de foi en une même croyance. Les divisions dans les églises centro-américaines indiquent le caractère dramatique d'une situation qui ne va pas sans faire éclater des scandales. Et en même temps, des divisions aussi profondes persistent dans l'unité d'une seule Eglise... "conflit dans le consensus", à remarqué Emile Poulat dans un de ses livres. Ce qui n'est pas facile à expliquer pour un public non-chrétien et même pour les chrétiens eux-mêmes.

Dans ce texte si général, j'aimerais m'attarder sur les nouvelles expressions pastorales liées aux mouvements sociaux rénovateurs. Je préfère employer le terme de pastoral populaire, plus ambigu, pour éviter qu'on parle d'une "église parallèle". Ce n'est pas une autre église, à côté de l'Eglise instituée. C'est la même, rénovée par de nouveaux charismes et qui définit les nouvelles priorités. Les expériences les plus significatives de pastorale populaire sont profondément ecclésiales et liées à des

églises locales différentes. Et l'appellation même de populaire devrait peu à peu s'élargir à toutes les expressions et pratiques qui sont à l'origine de situations alternatives créatrices. Dans le cas contraire, on risque de tomber dans un populisme qui sacralise le peuple comme un fétiche (la société invente plusieurs fétiches, la marchandise, la nation, le peuple, le parti, etc). Dans un continent affamé, l'option est pour les pauvres, comme l'a indiqué Puebla. L'Amérique Latine a beaucoup à espérer de cette option et de la croissance de sa prise de conscience. Mais à partir de là, une église véritablement rénovatrice doit être ouverte aux nouvelles problématiques des différentes races, des femmes, des jeunes, de la paix. Il reste encore, à l'intérieur du travail pastoral, à développer davantage les ponts entre le pauvre et la femme, l'indien et le noir. Il est vrai que quelque chose a été fait ces dernières années.

Il y a au Brésil une pastorale du noir, où l'on trouve l'archevêque noir D. José Maria Pires (dans un pays métis, presque tous les évêques sont blancs ou se déclarent tels). Le mouvement indigène fait fortement irruption au Pérou, au Mexique et en Bolivie. La présence de la femme est quantitativement forte mais les drapeaux de lutte des mouvements féminins sont encore fragiles. Dans les communautés ecclésiales qui manipulent d'une manière ambiguë, pour ne pas dire schizophrène, la thématique de la sexualité (sur ce point, l'Eglise devrait être beaucoup plus ouverte à la sensibilité contemporaine et avoir le courage d'affronter les problèmes réels dramatiques).

On remarque aussi parallèlement à la créativité littéraire mentionnée auparavant l'originalité de la réflexion théologique dans la région. Elle s'est mise en route grâce aux pratiques pastorales fécondes et non comme le résultat de recherches érudites. Plus qu'une théologie de la libération au singulier, il y a plusieurs voies théologiques qui s'ouvrent, dont la visée est d'être, selon Gustavo Gutierrez, "une parole cohérente avec une pratique". Et à des pratiques différentes correspondent différentes nuances dans les travaux de dizaines de théologiens. Les plus notables sont connus : Gutierrez, Jon Sobrino, les frères Boff... Mais toute une nouvelle génération de théologiens émerge, quelques-uns sont des laïcs et il existe un groupe significatif de théologiens-femmes au Pérou, au Brésil et en Amérique Centrale. Plus que des contenus différents, il s'agit d'une manière différente de faire de la théologie, à partir des réalités concrètes, de ses thèmes historiques les plus innovateurs, de ses défis les plus expressifs. C'est pour cette raison que l'on discute lors de colloques en Espagne et en Suisse, de thèmes comme l'Europe et les théologies de la libération, ou il ne s'agit pas d'importer des idées mais de réinventer la pensée théologique dans des situations diverses. La théologie en Afrique, la théologie noire aux Etats-Unis, les théologies de l'énorme Asie, les théologies de la libération latino-américaines intercommuniquent, dans la même dialectique du particulier-universel que nous avons présentée lorsqu'on a présenté la réalité sociale.

L'Eglise en Amérique Latine, est un des espaces les plus créateurs de la société. On y trouve des expériences de participation et de pratique démocratique au niveau local, dans une région autoritaire et, nouveau paradoxe, à l'intérieur d'une institution religieuse avec une forte hiérarchisation et une histoire également autoritaire. Sa relation avec la société politique et l'Etat est aussi contradictoire et variée. Dans quelques situations de répression, comme nous l'avons souligné auparavant, l'Eglise a été le lieu de défense de l'opprimé et de lutte pour les droits de l'homme. Un important ouvrage chilien de 1986, *Iglesia y Dictadura* de Enrique Correa et José A. Viera-Gallo, montre comment, dans ce pays, l'Eglise a été un espace de liberté et de témoignage en faveur de la justice.

Mais il est significatif que dans un pays voisin, l'Argentine, il y a quelques mois, Emilio Mignone a écrit un livre avec le même titre, pour dire le contraire comment l'Eglise s'est tue et a été également complice (par les aumôniers militaires, laïcs et le clergé, y compris des évêques) de la torture et de l'élimination des prisonniers politiques (les disparus). C'est dans cette même Eglise que le Prix Nobel de la Paix, Perez Esquivel, a lutté avec courage contre la répression. L'auteur, ancien dirigeant de la Jeunesse de l'Action Catholique, président d'une commission nationale des droits de l'homme, a vu sa fille assassinée par les forces de la répression et a écrit, blessé jusqu'au plus profond de son être, non pour accuser de l'extérieur mais pour proclamer de l'intérieur de l'Eglise même la nécessité d'avouer un "péché ecclésial", encore plus grave que le péché social dénoncé à Medellin et à Puebla. Au moment où j'écris, quelques jours seulement nous séparent de la visite de Jean Paul II au Chili et l'Argentine et il trouvera dans ces deux pays deux expériences opposées. Une prédication universelle devra s'articuler avec deux situations ecclésiales en contradiction. Défi entre la catholicité et les expériences ecclésiales locales.

\* \* \*

L'Amérique Latine, région diversifiée, marquée par une forte hétérogénéité structurale, l'instabilité politique, une création culturelle dynamique, l'émergence de nouveaux secteurs sociaux, où l'Eglise a maintenu et maintient toujours en certains domaines des alliances illégitimes, en même temps qu'elle mène une action pastorale rénovatrice et une réflexion théologique originale. Dans ce panorama, riche de contradictions et de défis, où difficultés et reculs se coexistent avec des expériences rénovatrices, il y a un énorme espace ouvert et l'exigence d'une réflexion théorique qui puisse réunir rigueur et flexibilité.



Come dans d'autres domaines dépendants, la réflexion et les auteurs suivis sont en grande partie ceux qui viennent d'Europe (ou dans certains secteurs des sciences sociales modernes, des États-Unis). Mais il est intéressant de voir comment ces auteurs sont lus dans un autre contexte et décodés d'une autre manière. Il y a toujours une distance, dans le temps et dans l'espace, entre la production du texte et sa reproduction et relecture. La pensée libérale et Auguste Comte au XIX<sup>ème</sup> siècle, Marx, Foucault ou Freud en ce siècle, sont utilisés à partir de situations totalement nouvelles pour ces auteurs.

La même chose est arrivée dans les milieux chrétiens, en ce qui concerne l'influence qu'ont eue, d'abord Maritain et ensuite Mounier ou d'autres auteurs tels que Lebreton, Teilhard de Chardin, Congar ou Rahner, sur différentes générations. Si ces penseurs ont été le point de départ de certaines analyses, les auteurs latino-américains ont immédiatement avancé au-delà de ces pistes ou en ont ouvert d'autres. Ainsi, José Carlos Mariategui, au Pérou, a recréé le marxisme latino-américain — en général très peu original et lié aux différents courants internationaux vers lesquels il a bifurqué. Un penseur comme Octavio Paz, déjà cité, est allé bien au-delà des structuralistes, la psychologie fait des expériences significatives en Argentine et un groupe de scientifiques sociaux au Brésil et au Mexique (Fernando Henrique Cardoso et Pablo Gonzalez Casanova, en sociologie, ou Celso Furtado en économie, pour ne citer que les plus connus), non seulement analysent notre capitalisme périphérique mais encore fournissent des éléments pour comprendre les relations sociales et économiques au niveau global. On s'est déjà référé à la créativité dans le domaine théologique qui, de l'Amérique Latine, va influencer la pensée d'autres régions. Les documents du Centre d'Études Bibliques (CEBI), avec Carlos Mesters à sa tête, sortent de l'exégèse érudite du texte en tant que tel ou par rapport à son origine historique pour le lier comme parole vivante aux réalités présentes sans renoncer à la rigueur.

Pour accompagner toute cette élaboration théorique, il faut tenir compte des réalités concrètes de la région et des pratiques qui s'y développent. Dans le cas du mouvement populaire, les premières expériences syndicales ont subi l'influence de l'anarchisme qui a été introduit notamment par les immigrants espagnols et italiens. Dans les années 20, le marxisme s'introduisait, à travers les canaux de la III<sup>ème</sup> Internationale et se maintient toujours aujourd'hui comme la nuance théorique la plus forte. Il y a certains éléments du marxisme qui sont actuellement des instruments naturels d'une analyse et ils ont montré leur utilité pour démasquer des situations de domination. D'autres, utilisés comme slogans de bataille, sont devenus des affirmations idéologiques (d'une bonne conscience), voire des mots d'ordre dogmatiques.

Le marxisme révèle en même temps ses aspects féconds et ses limites pour ce qui est d'étudier les processus nouveaux et complexes comme, par exemple, articuler les relations de classe avec les problèmes ethniques, culturels, les spécificités

masculines et féminines, dimensions psychologiques, sexuelles, etc. Comme utiliser d'une manière critique les éléments valables de références théoriques et constituées, qui tentent d'introduire de nouvelles catégories ou d'en créer d'autres voilà le défi pour une pensée liée à une réalité en transformation. Toujours en rapport au cas du mouvement populaire, on trouve une vieille gauche qui résiste à l'innovation, prisonnière de ses manuels et de ses orthodoxies. En ce qui concerne également les milieux chrétiens, — et ceci n'est pas particulier à l'Amérique Latine formés dans la pensée scolastique et dans les "summae" qui expliquent tout, il est plus facile pour beaucoup de personnes d'adopter une référence théorique la plus complète possible, qu'elle soit marxiste ou non, pour rester dans la tranquillité du monde de certitudes.

Ceci s'oppose à une attitude critique, liée à la pratique sociale et à ses questions inattendues. Et on retrouve parfois ici le décalage entre une pratique créatrice et la réflexion théorique traditionnelle. Répétant les mots de Pirandello, on pourrait passer d'une pratique à la recherche d'une théorie ou, plus correctement, d'une pratique constituant une activité de théorisation permanente et toujours renouvelée. Malheureusement les habitudes de la vieille gauche évoquées ici et l'éblouissement de beaucoup de chrétiens face au marxisme qu'ils ont découvert avec du retard (rien de pire que des conversions tardives), chez des centaines et des centaines de personnes qui travaillent avec le mouvement populaire émerge progressivement une attitude plus critique qui se heurte cependant aux vieilles habitudes de "positions correctes" et de mots d'ordre autoritaires.

Il faut poursuivre ici la réflexion dans laquelle l'originalité latino-américaine se confronte aux autres activités théoriques d'autres contextes, pour éviter les provincialismes analytiques. Il s'agit toujours de l'articulation du particulier à la pratique et la théorie en Amérique Latine, à l'Universel (la création de "l'homme planétaire", pour employer le terme d'Ernesto Balducci, dont la réflexion théologique en Italie me semble de capitale importance). La théorie et la pratique brésiliennes pourraient être mises en face des réflexions et actions en Tanzanie, au Bangladesh en Italie ou en Pologne. Peut-être cela ne sera-t-il pas chose facile. Pensons par exemple au dialogue entre un chrétien engagé au Nicaragua et un compagnon polonais du même type. Mais n'y a-t-il pas derrière ces positions apparemment éloignées des points communs, des convergences à découvrir et ne serait-il pas possible de surmonter les préjugés réciproques? Il est évident que les réflexions sont conditionnées par les contextes, mais il ne faut pas qu'elles en soient prisonnières. Elles veulent avoir une fonction critique vis-à-vis de ces contextes. Si la théorie est un simple reflet de la pratique, elle resterait au niveau faible de devoir la légitimer et non l'aider à se refaire en permanence.

Que de tâches et de défis pour Pax Romana—MIIC ! Mouvement de professionnels devrait accompagner les activités en cours qui mettent les connaissances spécifiques de certains domaines, d'actions particulières au service des mouvements émergents populaires et/ou alternatifs. Ainsi, un nombre significatif d'avocats travaillent, de

plusieurs pays, avec les mouvements ruraux, les aidant dans leurs luttes pour l'accès à la terre, aux crédits et aux services. De la même manière, ils travaillent à une législation qui protège la nature de la destruction par le capitalisme sauvage. Des professionnels de la santé se lancent dans de nouvelles expériences de médecine populaire, redécouvrant ainsi la sagesse curative des traditions populaires locales, indigènes, afro-américaines, etc. Des éducateurs essaient d'aller au-delà des travaux pionniers des années 60 dans les domaines de l'éducation et de la culture populaire.

On peut également constater cet esprit dans d'autres professions, y compris dans le monde de sciences physiques et naturelles, où la scientificité orgueilleuse du XIX<sup>ème</sup> siècle cède la place aux hypothèses prudentes en physique, chimie et astronomie. Des voies comme celles ouvertes par le russe-belge Prigogine, prix Nobel de la Chimie, suppriment les limites entre le monde matériel et le monde psychique (Teilhard n'a-t-il pas articulé il y a quelques années la biosphère et la noosphère ?). En Amérique Latine, il y a des universités qui participent à ce travail qui consiste à ouvrir des nouvelles voies à une science en crise. Et elles peuvent trouver de l'aide dans les éléments d'anciennes cultures et mentalités amérindiennes qui ont été rejetés au nom d'une modernité positiviste.

Et les chrétiens ont une mission importante. Pendant très longtemps, les secteurs intégristes sont restés sur la défensive par rapport à la modernité. Actuellement, les chrétiens sont appelés à la construction d'un monde d'avenir (et non pas à la restauration de ce qui est déjà mort). Il y a une tendance propre aux nouveaux groupes néo-intégristes qui adoptent, dans cette action, une attitude de conquête (toujours la tentation des croisades) devant le monde. Cela serait rétrograder par rapport à l'avance prise ces dernières décennies, quand on a accepté de travailler au milieu du monde avec "tous les hommes de bonne volonté", comme a affirmé Jean XXIII, pour y être un signe — sacrement — du royaume de Dieu en gestation. Il y a toute une pratique pluraliste et démocratique que l'on apprend avec le mode d'existence des nouveaux mouvements sociaux émergents.

En cette période de mutation historique, les chrétiens latino-américains participent à une activité qui dépasse les frontières géographiques. Ils recherchent à partir de leurs racines, de leurs pratiques et de leurs réflexions spécifiques, les voies pour la construction d'une société qui est à la fois plus diversifiée et en processus d'unification, pluraliste et participative. Il n'existe pas de plan préétabli. Ce sont les expériences les plus diverses, s'articulant en réseaux flexibles ("networks"), qui créent, petit à petit, un monde nouveau et un homme nouveau. Et les professionnels chrétiens n'ont-ils pas l'opportunité d'exercer une fonction irremplaçable "d'intellectuels organiques" au service de ces expériences créatrices ?

## Notes

- (1) J'ai développé ce point dans un texte préparé pour un Congrès Latino-Américain de Sociologie : *Secularização em declínio e potencialidade transformadora do Sagrado (religiao e movimentos sociais na emergência do homem planetario)* (Sécularisation et déclin et potentialités transformatrices du Sacré (religion et mouvements sociaux dans l'émergence de l'homme planétaire), publié dans *Revista Eclesiastica Brasileira* (juin 1986) dans la revue *Síntese* (mai—août 1986) et dans la revue *Religiao e Sociedade* (no 13—2, 1986).
- (2) L'histoire de la JUC a été le sujet de ma thèse de doctorat de 3<sup>ème</sup> cycle de l'Université de Paris III, *les Etudiants Chrétiens et la Politique au Brésil*, 1979 (2 vols.); publiée en portugais avec le titre *A JUC : os estudantes catolicos e a politica*, éd. Vozes, 1984. Gustavo Gutierrez, entre autres, a fait la liaison entre le travail de la JUC brésilienne et la théologie de la libération.

\* \* \*

## The role of ICMICA in Asia

Joseph Rajkumar  
Secretary General

The historical origins and evolution of Pax Romana, both in terms of time and space, deserves a very careful study and reflection. These historical moments are precious in their contents as well as in their interpretations. By 1921, the idea of "Pax Romana" could, however, be seen not only as something good in itself, but also as a movement rendered necessary, if the Catholic point of view was to be expressed in the many international organisations that were in existence. Above all, Pax Romana understood as "the expression of a whole programme", necessarily had to find its implantation in different cultures, religions and social systems. Here, I wish to confine myself to one particular continent, namely, Asia, which with its myriad images, came into contact with Pax Romana through various periods and diverse initiatives.

In fact, the first contacts can be traced to 1922 when a Japanese delegate was at the 2nd Congress of Pax Romana in Fribourg. In the thirties Pax Romana spread to Asia, where university circles, local and national, in such countries as China, Java, Iraq and the Philippines were formed, while in India a federation was set up to link the students of South India to Pax Romana. With the emphasis on local and international, these Asian groups actually became members of Pax Romana. In those days of extension, the University of Fribourg was a vital centre for reaching out to the Asian Catholic students, who were then studying at the University. Going through the pages of the Pax Romana bulletin, which began in 1935, one comes across regular reports of activities of the groups in the Asian countries. The range of activities included formation sessions, seminars, publications, etc. with some public celebrations. There were regular exchanges with Fribourg and other centres as well as participation in international gatherings. It is interesting to recall that Pax Romana seriously took note of the issues faced by these students, bringing them to the attention of other international bodies, including the League of Nations. Moreover, given its structural composition of federations, participation of everyone was encouraged with mutual respect for diverse viewpoints. Given the context and circumstances at the time, it is difficult to assess the extent of this Asian presence in the movement during this period.

From these humble beginnings within the Asian student world, another step forward was the affiliation of Asian graduates groups to the newly formed movement of Pax Romana—ICMICA. In fact, this came about as a result of the former students desiring to continue their formation and mission. In India, for example, the idea of assisting the formation of graduates groups was inherent in the name itself, the All India Catholic University Federation which was made up of students and graduates. This initial dynamism characterised the life of the groups as well as their evolution.

Given the historical context of decolonization and of newly emerging nation—State with their attendant issues, new questions were also raised. The period of the '50' and early '60's also inaugurated the international activities within the Asian region. The first Pax Romana Graduate Conference in Asia took place in Manila, in conjunction with the UNESCO Pax Romana meeting on *"The Present Impact of the Great Religions of the World upon the Lives of the People in the Orient and Occident"*. In his address to this conference, Pope John XXIII urged the participants to do two things: "You must try to live a life that is deeply Christian; you must strive earnestly to acquire a Christian formation that is in keeping with your national culture while in perfect conformity with the exalted teaching of the Church". He reminded them of the particular needs of the day: "Today the task devolves upon you to preach the message of truth and of love in a form that is adapted to the Oriental mentality", a word "of the greatest importance for the progress of the Church" (December, 1959). The conference dealt with the meaning, the necessity and the organization of the Intellectual Apostolate. For the international leaders of Pax Romana, Manila was the revelation of a Christian Asia. The question as to what were the specific responsibilities of Catholic graduates and their organization in the developing countries, came to remain as a permanent preoccupation.

Another important event in Asia was the XVIIth Plenary Assembly in Bombay, India (December, 1964) on *"Human Problems of Economic Development"* coinciding with the visit of Pope Paul VI to India. The Assembly made a serious attempt to understand the complex issues of development, with a step forward towards a theology of development. Asian representatives played a key role, being a majority of participants in the Assembly. Among the conclusions which were reached, let me cite one of them

"Practically speaking, development implies (a) a series of difficult choices which, in addition, often remain disputable; (b) the establishment in the country itself of new social and legal structures, the creation of a real international justice, in particular, in the fair redistribution of goods. Whatever may be the methods chosen, Christians will keep in mind that what must be respected before everything else is the dignity of each human person, not primarily private ownership of goods; and *that the care for the poorest who are also the most numerous, should be the just preoccupation of all planning*".

This was also the period, when the Vatican II Council was in session. Here one should mention the contributions made by "LOGOS", a journal of Christian thinking published from Kandy and through which Asian and other Pax Romana members interpreted Christian values in an Asian context.

At this stage in Pax Romana's history, a new phase of regionalisation entered, with Asians as well as other continental groupings making an attempt of regional consolidation concerning issues faced in common. The 22nd Plenary Assembly (1975) of Pax Romana — ICMICA in Rome saw the emergence of regional identity within the common framework of the movement. Asians gathered at this Assembly placed a strong emphasis on social justice, taking the cue from the 1971 Synod of Bishops in Rome. There was also an attempt, not only for Asia, but also for other



continents, to initiate regional structures with a concrete plan of action. Two key issues were also raised around this plan of action, namely "the challenge of Christianity in the Asian culture" and secondly, "that of expressing and living its (ICMICA) solidarity with persons and marginal groups suffering infringements of their liberty or whose rights are ignored".

From these glimpses of the past, let us turn to the current phase of what Asians have to say within the framework of Pax Romana—ICMICA :

## A. The faith question

"What does faith ask our Catholic intellectuals and professionals to do about the immense problems of Asia — poverty especially — and the systemic matrix of these problems? This, I believe, is the crucial question of faith for believing intellectuals and professionals.

It is a hard question to ask. The soul-searching that must precede any answer will require looking closely at their tradition of professional competence and "getting ahead". Competence for and getting ahead of what? Or whom?. The brain-drain phenomenon is perhaps an extreme example of what I am talking about, but to me it is highly symptomatic of something very wrong about the system we live under. Or is the fault with only a part of that system — the kind of education it propagates? It probably does not matter much. But there is something definitely wrong with a system — any system — that practically automatically, with education, starts people trekking from the village to the town, to the city, to the capital, to the West; and that pushes those who don't trek out to trek back to become the worst exploiters of their less educated brothers, the many poor... We have to ask the question we are asking not only from a sociological but a thoroughly Christian perspective. For I take it, a Christian is pre-eminently a man or woman *for* others."

"In the reflection on these problems (sic. mass poverty, economic development, authoritarian governments, justice and human rights) I believe the realisation is growing that efforts at inculturating the faith will at best be artificial, at worst merely academic, unless the Church itself gets intimately involved in the life of the problems of the people, Christian and non-Christian alike. If and when the faith and its practice become meaningful to these problems, inculturation, however defined, will inevitably take place. This means involvement. And involvement is the most practical embodiment of that searching for an Asian face that we are concerned with here."

*(From speech of Francisco F. Claver, S.J., Bishop of Malaybalay. Pax Romana Plenary Assembly, Mexico City, November, 1979.)*

## B. Dialogue

"When we began the dialogue five years ago, we had papers read at each meeting, expounding different points of doctrine, Christian and Hindu, and many of these papers were very instructive. But it was felt that this method tended to involve only

those who were more expert in the doctrine of their faith and left the majority with nothing to say. So we changed our method and asked each person to speak on a particular subject, such as prayer or salvation, and to answer the question, what does prayer — or salvation — mean to me? This changed the character of dialogue and made it not a discussion of doctrine, but a sharing of experience. And this, I think has been the great value of the dialogue, that it has helped us to know one another. It is one thing to know about a particular religion, by reading or by discussion, but it is another thing to know a person, to discover what his religion means to him in concrete reality. After all, there is no such thing as Hinduism; there are only Hindus, each living and experiencing his religion in a different way. So dialogue teaches one to discover the living reality of religion and to encounter, not an abstract doctrine, but a human being.

Yet of course, the differences remain and this remains one of the problems of dialogue. There is a natural tendency to stress rather the elements in religion which unite us and to ignore those which divide. This is right and necessary in the early stages of dialogue, when the great need is to establish good relations and to find a common ground from which we can share with one another. But there is a tendency also to remain at this level and never really to confront the differences which exist. This is especially strong in India, where differences in religion have never been considered of much importance. In fact, one may say that the tendency in the West is to insist so much on differences as to lose sight of the underlying unity, while the tendency in India is to insist so much on the unity as to ignore the differences".

*(by Dom Bede Griffiths in "Dialogue Between Christians and Non-Christians", CONVERGENCE 2, 1980.)*

## C. Response of the Asian Church

"There are signs of greater solidarity among the Asian Bishops, mainly among the more progressive ones. There are organised attempts to clarify the vision and mission of the Church in the context of Asia.

There is evidence of the increasing participation of the laity at the local levels, especially in the area of justice and peace. Renewal movements within the Church are more open to the new expressions of faith in the context of their realities.

A great step has been taken by the FABC (Federation of Asian Bishops' Conferences) in its process of dialogue with the Church in China. This for many people is a sign of great openness on the part of the Hierarchy and also a sign of hope for the Church in Asia.

There are more and more attempts being made to dialogue with peoples of other faiths in Asia, and very concrete example has been set by the BISA Seminars, especially BISA VII with the theme on the Religio—Cultural Dimensions of the Peoples of Other Faiths.

The fact that the traditional Church and the Hierarchy are facing more and more problems from the secular non-Christian governments much re-thinking is being done within the Church. These challenges from the outside are calling for creative responses on the part of the Church as a whole.

*(ICMICA Council, August 1985, Pattaya, Thailand.)*

## D. The task of the Catholic intellectual

I do not know to what extent the Indian situation is similar to that of other Asian countries. It is obvious that the Hindu influence will hardly be felt even in neighbouring countries where, presumably, Buddhist or Islamic influences predominate. Nevertheless, it is still possible that some of the problems we have encountered in the course of our survey and some of the courses I have attempted to outline may be common to other Asian countries as well: I shall attempt to put forward a few solutions to the problems in the hope that some of them at least will be applicable to others.

It is essential that the teaching of science in universities be made more relevant. Today especially, there is need for greater interaction between the different branches of science and even between the sciences and the humanities. Excessive polarisation in any sphere will lead to lop-sided formation of the individual. I would therefore make a fervent plea to all those engaged in university education to adapt the curricula to this need. It is important that science be taught not just to pass examinations. A real interest must be stimulated in it and opportunities provided for original thinking. Science is a significant factor in the evolution of contemporary culture. It must be appreciated then in its widest perspective. In order to make religion relevant to modern man, it is essential that it familiarize itself with the theories and discoveries of science. A dialogue between theology and science has often been stressed by the SIQS but very little has taken place in India. The recent formation of a group of Jesuits specialised in science in our country is a step in this direction. In trying to evolve a relevant Christian theology in India there is a tendency to study traditional aspects of other religions and to adopt some of their concepts. Simultaneously, an adaptation to scientific thought is called for as otherwise there is a risk of such a theology becoming outmoded.

It is not enough only to rethink theology. It must also be communicated to others. In this way the teaching of religion can be made much more meaningful enabling the student to relate it to his other studies and to his own life. The training of competent persons for this task is of vital importance.

An attempt must be made to purify religion, stripping it of aberrations that might have crept in. Especially in poor countries like ours an excessive display of pomp and splendour in Church organisations or religious functions cannot be in keeping with a spirit of poverty. Genuine concern for the poor will always have universal appeal even to the rational scientist. The work of Mother Teresa is a case in point. Likewise the practice of social justice must be of paramount concern.

Finally, a dialogue between scientists of various religions can lead to a fruitful exchange of views. The type of seminars I mentioned in the introduction to this paper has been found to be very effective. Most of the participants, even the professed atheists, like them and asked for more of them. Such seminars should be open discussion forums preferably organised under the auspices of a scientific organisation that is not specifically Christian. This is necessary to avoid any kind of distrust and suspicion of indoctrination on the part of non-Christians.

*(CONVERGENCE N° 1—2/1983.)*

## E. Spirituality

How is the movement going to develop the whole idea of spirituality? This I feel is very crucial in Asia. In the Asian Bishops' Conference where I work, there is a commission on mission and interreligious dialogue. The former was telling the latter that the mission is to convert people to Christianity but the latter has been trying to compromise and work with people of other faiths. This is a contradiction, a crucial one. How do we strike a balance? How do we get a deeper understanding of the new meaning of the mission in the context of multi-religious situations?

The whole idea of identity as a movement therefore becomes clearer even if our ideas about spirituality are different. We are still in the early stages of trying to see how present day spirituality should be the spirituality of Asia. It has to be something that has a deeper meaning for all of us. In the past ten years, those involved in social changes mainly come from a vague consciousness, spiritual renewal or like in Indonesia, from movements with marxist or leftist orientations.

But then, we seem to have left out a very important component of human development — liberation. This is the whole crux of a new spiritual consciousness - a new identification and deeper meaning of faith in the lives of our people.

Even dialogues with our muslim or buddhist friends are no longer done on the basis of ideology or some abstract sociological speculation but on faith and spiritual renewal. This is the challenge I would like to pose as we develop our own groups.

*(Southeast Asian Consultation — CUM — Country Exchange Programme, Oct. 84, Philippines.)*

## F. Christian vocation

It is my firm belief that it is only our given social milieu that can point out to us the relevance of irrelevance of our vocation. It is people around us who provide us the objective picture of ourselves. Therefore we need to constantly evaluate and review our Christian vocation through constant interaction with others of varied religious persuasions, ideological leanings, practices and lifestyles. Christian vocation once chosen can never remain the same throughout one's life. We are human beings who

change, who conform and who redefine vis-à-vis our changing social setting and personal growth. It is this fact that provides us with a certain creativity and dynamism. Otherwise our Christian living would be static and non conforming to the times. The world today is becoming even more complex. We need to "update" ourselves and join the mainstream of any process for change in our society, critically yet constructively.

We must also recognise the pluralism of our existence, and within our Church and Christian community. Pluralism provides us the opportunity to identify unity within diversity, and avoid dogmatism and sectarianism.

I believe that every Christian has a vocation that can relate to our present situation in India. We can play a constructive role in articulating the sentiments of our people, supporting and expressing our solidarity in their efforts, and working together with like-minded people and groups to achieve a better society. In spite of the many obstacles in the process of choosing this vocation we have many an example of how committed Christians have opted for such a cause. But this was achieved only after a serious and critical reflection on our own lifestyles and value systems, a break with the traditions and dogmatism, and a critique of empty spirituality that had no relevance to the daily sufferings of the poor. Therefore, such a vocation is indeed possible however difficult it might seem for those of us who today enjoy a secure living and future.

Our hope lies in the efforts of our people to achieve a more human society. It is they who provide us the insight into our own lives and our future. The more we fail to respond to their calls, the more we are sidelined and by-passed by our own history.

We must fear the fact that we might be left at the fringes of historical changes in our own society, as community and as persons. To me, Christian vocation which is not aware of this fear, is no vocation at all. It is merely a pious activity and a passive living devoid of any humaneness and indeed "unChristian" too.

To conclude, our Christian vocation in India today must be a commitment for justice and freedom for every human individual. This alone will provide relevance and meaning for our very living and future existence. Indeed, we must have a reason to keep on living !

*(CONVERGENCE N° 2, 1985, Victor Karunan.)*

## G. ICMICA—Asia Response

The ICMICA-Asia group of Christian professionals have, in the past, engaged in various social action activities that, to a certain degree, cast them at the forefront — with several other groups — of the struggle for alternatives to current social, political and economic realities in Asia.

Today, new trends, old and new realities, new developments, in Asia and in the rest of the world, require of each ICMICA member, in fact, of each Christian individual in this part of the world, a reexamination of each one's role vis-à-vis these current realities, as well as the emerging trends and alternatives in Asia.

The Christian vision has always been that of the Kingdom of God and the establishment of a reign of justice and peace. The prophetic mission of the Christian has been to witness this Kingdom in a world which negates these principles in action.

The ICMICA, and Christian involvement thus lies in the building of a human society derived from faith and must be consistent with practice. A truly Christian society must also be a truly human society. Its establishment a truly Christian task.

For ICMICA, there is no dichotomy between the secular and the religious dimensions of existence. Rather, harmony is to be found between the two. The ICMICA member, as a professional Christian leader must work with all people of goodwill in the creative transformation of society.

The Christian professionals in Asia enjoy a very privileged status in terms of education, skills and the class position they occupy. This imposes an added responsibility on them to be active and to be involved in the process of social transformation.

Professionals have a significant role to play in the people's struggle. They may not be directly involved in building people's movements but they must play a decisively supportive role. The skills of the professionals are needed and must be used to support and strengthen the movement. This also helps build up genuine solidarity.

ICMICA believes that social and individual liberation are mutually interdependent. A truly genuine and lasting transformation will occur only when the individual frees himself/herself from prejudices, old habits and ways of thinking, and becomes more open to realities and to other people. The ideal society is not the replacement of an old tyranny by the intolerance of a new one. It is the genuine flowering of freedom, democracy and justice. Individual transformation is vital towards the establishment of such human order — a liberated society.

In the Asian region today there are groups of people who are increasingly becoming aware of their societies' inequities and are trying to find solutions and alternatives to these to bring about justice and lasting peace in this part of the world. They see the present forms of development as not really leading man to a liberated society. And they are discussing and trying new alternatives, even as people's movements gradually gather momentum.

ICMICA—Asia considers as its Christian task to become actively involved in this process of social transformation and liberation. It reiterates that this liberative transformation can be achieved only through the participation and movement of the people themselves.



ICMICA professionals and intellectuals in particular have a definite role to play in these people's movements. This role is to stand in solidarity with the people and support their struggles in whatever way possible, especially in understanding the realities correctly, researching for alternatives and initiating supportive actions that would strengthen and extend the people's movement.

(Asian Report, 1987.)

\* \* \*

## Les rapports entre science et foi. Quelques réflexions sur une problématique toujours actuelle

par Lucien Morren  
Président du Comité du SIQS

A l'occasion du 40<sup>e</sup> anniversaire de la fondation du MIIC, il nous a été demandé une contribution en tant que principal responsable de son Secrétariat International des Questions Scientifiques, le SIQS. Nous répondons très volontiers à cette aimable invitation.

### Sur la place du SIQS au sein du MIIC

A une époque où notre culture, notre vision du monde et nos mentalités sont marquées en profondeur par un développement scientifico-technique prodigieux, qui ne trouve aucun point de comparaison dans l'histoire, il serait inconcevable qu'un Mouvement d'Intellectuels Catholiques tel que le MIIC ne se préoccupe pas de très près des répercussions d'un tel développement dans le sphère religieuse. La nécessité de répondre à pareil besoin fut d'ailleurs ressentie très tôt puisque c'est en 1951, donc 4 ans seulement après la naissance du MIIC, que l'on peut dater celle du SIQS.

Ce dernier prenait ainsi sa place dans Pax Romana à côté d'autres Secrétariats Spécialisés mais avec une particularité qu'il tient toujours à souligner : ce n'est pas un Secrétariat de professionnels (en l'occurrence de scientifiques) mais un organe destiné à creuser et à rendre présentes des *questions*. Et quelles questions ! Par leur impact global sur la culture contemporaine, que nous venons tout juste d'évoquer, elles influencent l'ensemble de nos contemporains et pas seulement ceux auxquels l'étiquette "scientifique" peut être apposée. C'est pourquoi ces questions interpellent les tenants de toutes disciplines, les théologiens et les philosophes en particulier.

Vue dans cette perspective, la création au sein du MIIC d'un Secrétariat Spécialisé pour les Questions Scientifiques présente à la fois des avantages et des dangers. Avantage indéniable de disposer d'un lieu de dialogue et de ressemblance d'esprits particulièrement sensibilisés à la problématique en cause qu'il s'agit d'aborder avec sérieux et compétence. Mais danger par contre de renforcer la trop fréquente coupure qui sépare deux formes de cultures entre lesquelles il importe de jeter des ponts. Et ce danger concerne aussi bien les "scientifiques" que les autres intellectuels, disons, pour faire bref, les "littéraires". Les "scientifiques", pour commencer par eux, ne doivent pas oeuvrer vase clos et, d'ailleurs, depuis on début, le SIQS a toujours tenu à bénéficier de la collaboration de théologiens et de philosophes (pour ne citer qu'eux), une exigence puisque la nature même des questions à traiter impose l'interdisciplinarité. Quant aux "littéraires", le danger serait de penser que, puisqu'un

organe spécialisé a été mis en place, ils n'ont plus à se soucier de ce genre de questions alors que c'est toute l'ambiance culturelle et spirituelle qui en est affectée. Chacun se trouve donc impliqué et, par ailleurs, contrairement à une crainte par trop répandue, s'intéresser à la problématique science-foi ne demande qu'une ouverture globale de l'esprit, facilitée par une vulgarisation de qualité, et nullement l'acquisition de connaissances spécialisées qui pourrait à juste titre rebuter.

C'est précisément en vue de parer à ce danger de séparation que le SIQS est si désireux de travailler le plus possible en connexion étroite avec le Mouvement dans son ensemble. En témoignent notamment les dernières "Journées du SIQS" jumelées aux Conférences des Fédératins Européennes du MIIC tenues à Rome en 1982 et à Innsbruck en 1985. On se plaît évidemment aussi à rappeler les participations du SIQS aux jubilé de Pax Romana célébrés à Fribourg en 1961 et en 1971.

### **Ce qui se maintient et ce qui évolue dans les rapports science-foi**

On peut dire que la problématique science-foi surgit avec l'avènement de la science moderne. La pensée théologique médiévale s'était largement figée dans un système conceptuel qui comportait notamment une vision du monde que les découvertes scientifiques de la Renaissance ne pouvaient que bousculer.

L'histoire de cette confrontation est bien connue. L'ancienne vision était géocentrique, le cosmos ne pouvant servir que d'enrobement à la terre, berceau du Christ, elle limitait sa perspective temporelle à l'histoire sainte et elle était de plus fixiste.

La science allait progressivement découvrir que la terre n'était qu'une modeste planète d'une modeste étoile, perdue dans la double immensité de l'espace et du temps et que tout, cosmos et vie, évolue.

Tout cela devait provoquer un choc. D'autant plus qu'un très grand nombre de phénomènes, considérés naguère comme surnaturels, trouvaient une explication naturelle. Alors, le glissement est aisé d'un Dieu inutile à un Dieu inexistant. La science est inéluctablement désacralisante, sécularisante, comme son associée la technique l'est aussi. Son influence ne s'arrête toutefois pas là. Mais il a fallu du temps, beaucoup de temps, pour qu'à travers des épreuves dont un bon nombre sont dans toutes les mémoires, le christianisme découvre que la science peut être aussi un puissant agent de purification de sa vision du monde et de la manière d'y concevoir l'action de Dieu.

Aujourd'hui, les leçons ont largement porté leurs fruits. Et puisqu'il convient ici de centrer l'attention sur les 40 ans d'existence du MIIC, comment ne pas rappeler que le Concile Vatican II, dans sa célèbre Constitution Pastorale "Gaudium et Spes" a pleinement reconnu :

- la valeur de la science et de la technologie;
- leur appartenance à la vocation humaine;
- leur légitime autonomie (sous réserve d'exigences éthiques);
- leur impact puissant sur les cultures.

Depuis lors, et à maintes reprises, le pape actuel a prononcé des paroles extrêmement fortes allant dans le même sens. Ne citons que celles-ci : "L'Eglise, fondée par le Christ qui s'est déclaré la Voie, la Vérité et la Vie, reste toutefois composée d'hommes limités et solidaires de leur époque culturelle. Aussi avoue-t-elle être toujours intéressée par la recherche en ce qui concerne la connaissance de l'univers physique, biologique ou psychique. C'est seulement par l'étude humble et assidue qu'elle apprend à dissocier l'essentiel de la foi des systèmes scientifiques d'une époque, surtout lorsqu'une lecture accoutumée de la Bible apparaissait comme liée à une cosmogonie obligée". (1)

Mais la science elle aussi évolue. Par l'extention même de ses découvertes, par une investigation toujours plus pénétrante d'une nature multiforme, elle a pris une vive conscience qu'un approfondissement de la connaissance s'accompagne de la rencontre de déroutantes énigmes. Au point que l'on peut dire que l'objet de la science est devenu le sujet du mystère. Une situation tout à fait inattendue il n'y a pas si longtemps encore !

Il serait toutefois dangereusement illusoire de restreindre l'évolution de la science à cette ouverture, laquelle, au surplus, comme nous le verrons, n'est pas exempte d'ambiguïtés. D'autres avancées scientifiques, elles, renforcent une pression matérialisante qui ne date pas d'hier car elle est étroitement liée à la méthode scientifique même, laquelle est fondamentalement réductrice. En ce sens que toute explication scientifique repose sur une cause antérieure au phénomène investigué et donc, à chaque émergence, à chaque "progrès", inférieure à ce qu'elle produit. Dès lors, selon pareille pente, de proche en proche, tout se réduit finalement à la matière.

Dresser un tableau de la situation actuelle de la science au regard des valeurs spirituelles impose donc d'envisager des éléments fort contrastés. Mais, pour mieux les situer, il nous faut remonter un peu plus haut dans le temps, il y a pratiquement un siècle, à l'époque de ce que l'on a appelé le "scientisme" et qui marque sans doute le point culminant d'un divorce entre science et foi.

### **Le "scientisme", ses reliquats et les remèdes qu'il appelle**

On peut trouver différentes définitions du scientisme. Une des plus courtes, et de ce fait partielle, est néanmoins celle qui conviendra le mieux à nos propos. Nous la trouvons dans l'Abrégé du Littré : "Doctrines selon laquelle il n'y a de connaissance que celle des sciences positives". C'est, on le voit, la revendication d'un monopole, une forme de totalitarisme qui, au tournant de notre siècle, entendait aller plus loin, expulser toute autre doctrine et, même, réserver à la science le soin d'assurer le bonheur de l'humanité.

Pareille ambition ne pouvait certes durer longtemps. Au cours de la première moitié de notre siècle, l'expérience de deux guerres mondiales allait ouvrir les yeux de tous sur l'ambivalence foncière des applications de la science, qui pouvaient servir au meilleur comme au pire. Dans le fracas de la bombe d'Hiroshima retentissait aussi une sonnette d'alarme !

Les ambitions totalitaires durent donc se restreindre mais il serait vain de croire qu'elles ont disparu. Elles se sont très exactement rabattues sur le champ de la connaissance, selon la définition courte et toujours actuelle du scientisme que nous avons retenue. Et à ce plan restreint, elles ont fait tache d'huile, elles ont véritablement imprégné l'état d'esprit de la modernité. Nous lisons récemment dans une publication des Etats-Unis ce qui suit (librement traduit) : "Dans la culture américaine, il va de soi que la science fournit la seule voie sûre d'accès à la connaissance". (2) Et dans combien d'autres régions du monde, ne pense-t-on pas de même ?

Or pareille attitude d'esprit est tout simplement désastreuse pour la foi. Celle-ci, ne procédant assurément pas de la rationalité scientifique, se voit alors privée de toute motivation fondée pour ne plus être que pure option sentimentale. Dans un autre langage, remis en valeur de nos jours, on peut encore dire que la situation reflète l'oubli du "raisonnable" (la raison pratique, élargie) devant le "rationnel" (en gros, la rationalité scientifique déductive), un oubli qui, comme le dit le philosophe des sciences Jean Ladrière, témoigne d'une "tentative permanente de la culture moderne de rabattre le raisonnable sur le rationnel" (3). Rejeter l'intervention de la raison dans l'adhésion de foi est une position qui porte un nom, le "fidéisme". Et il y a ainsi un rapport étroit, trop peu souligné, entre scientisme et fidéisme car tous deux reposent sur des exclusivismes opposés qui ne peuvent conduire qu'à une schizophrénie, dans une incapacité de conjoindre la vision de Dieu comme Créateur d'un monde à nous confié et où notre investigation scientifique aura à dégager toutes ses virtualités; et comme Révélateur d'un amour qui nous a appelés à partager sa vie, mais non sans l'éclairage de signes au travers desquels il s'est manifesté dans notre histoire.

Nous venons d'utiliser un mot clé, le mot "signe". C'est pour ne retenir à nouveau qu'une définition brève, un fait ou un événement porteur de sens. Le signe a une importance capitale en matière de foi :

- c'est au travers de signes que Dieu nous parle dans l'histoire;
- le mode de connaissance par signe permet d'harmoniser dans l'adhésion de foi le don gratuit de Dieu et le jeu des facultés humaines, volonté libre et motivation raisonnable;
- le signe s'appuie sur un élément factuel, ce qui est si prisé aujourd'hui, pour accomplir l'une des missions actuellement les plus urgentes, celle d'ouvrir les esprits à la sphère du sens.

Remettre en valeur ce mode de connaissance par signe revêt donc une importance majeure dans notre ambiance culturelle mais l'entreprise demande toute une pédagogie du fait que ce mode diffère profondément d'une rationalité déductive qui tend, comme nous l'avons vu, à étouffer toute raison élargie. Ce mode de connaissance n'est en effet ni contraignant ni autonome, car il exige l'appui d'une faculté percevante (la grâce en matière de foi) et une sympathie pour son objet (l'élan de la volonté libre) de telle sorte que la raison soit à la fois éclairée et attirée. Mais, sous cette double probante des signes qui fondent son adhésion. (4) La foi est ainsi, comme l'a dit Joseph Malègue, tout ensemble "par grâce, vertu aidée, par le jeu de notre volonté, vertu libre, et de par notre raison, vertu fondée". (5)

Nous sommes bien là à l'opposé du fidéisme comme du scientisme, qu'il s'agit tous deux de dénoncer. Car tous deux méconnaissent l'intégralité de l'homme, le premier en excluant la raison de la foi le second en excluant la foi de la raison. Ils se rejoignent donc dans l'instauration d'une même et abusive coupure alors qu'il s'agit au contraire d'associer raison et foi, s'assurer une symbiose.

Symbiose, littéralement vivre-ensemble, nous paraît le mot juste, préférable à synthèse afin de mieux respecter la distinction des plans. Or, à ce sujet, il y a d'autres menaces. Nous venons de rapidement esquisser les avatars de la visée totalitaire du scientisme et comme cette visée s'est repliée sur l'accaparement de la raison. Mais il nous faut maintenant faire retour à l'autre marque essentielle du scientisme, son caractère réducteur, que nous avons déjà brièvement évoqué. Son lien étroit avec la méthode scientifique elle-même explique que son influence soit beaucoup plus tenace. Et si tout, finalement, doit être réduit à la matière, c'est une autre manière d'extirper le spirituel... et de redevenir totalitaires.

Mais c'est ici que l'évolution récente des sciences nous présente des éléments extrêmement contrastés sur lesquels nous avons à diriger notre regard. Et le contraste en cause porte sur un point de toute première importance, ce que nous pouvons appeler la question-pivot de sens.

### Ambitions et limites de l'explication réductrice

L'explication scientifique ne veut connaître que des causes antécédentes et rejette a priori toute cause finale. Un cheminement qui conduit par méthode à la réduction de toute chose à la matière. Il conduit aussi corrélativement à la perte du sens. Entendons-nous, des sens partiels peuvent certes subsister. Mais, dans le contexte qui est ici le nôtre, nous visons évidemment le sens *ultime*, la raison d'être des choses et de nous-mêmes, "en fin de compte".

Un peu de réflexion nous indique que l'explication proprement scientifique suscite cette perte du sens par deux voies convergentes : d'une part, la résorption du spirituel (réduit au rang d'un éphiphénomène) entraîne nécessairement celle du sens ultime, impensable sans la primauté de l'esprit; d'autre part, la science ne peut et ne veut envisager que des questions portant sur le "comment" des choses et elle écarte ainsi voire jette dans l'oubli, les questions du "pourquoi" et du "pour qui".



Au cours de notre siècle, l'avènement de l'ensemble de disciplines regroupées sous l'appellation de "sciences humaines" a notablement renforcé cette tendance. Prenant l'homme comme objet de leurs études, elles l'objectivent si bien qu'elles finissent, ou risquent de finir, par ne plus voir en lui le sujet. En recherchant des lois régissant le comportement humain, soit collectif pour la sociologie, soit individuel pour la psychologie, l'homme se voit trop souvent privé de liberté. La distinction entre conditionnement et déterminisme tend à s'estomper.

Il est aussi classique de dire que la psychanalyse fait de l'homme le jouet de son inconscient. Pourtant, comme l'a finement montré le professeur L. Cassiers (de Louvain) lors de la "Journée du SIQS" de Rome en 1982, une véritable psychanalyse est bien plus respectueuse du mystère de l'homme que bien des psychologies dites scientifiques, à prétentions "objectives", qui "mettent entre parenthèses tout caractère intentionnel du discours humain". (6) (Il n'y a que le psychologue lui-même qui prétend échapper à cette invalidation, comme le note avec humour le professeur Cassiers !). Chez ces psychologues, dont l'Américain Skinner fournit le paradigme, nous retrouvons bien la persistance d'un scientisme négateur de la liberté et, du même coup, négateur de l'esprit.

Sans doute, pourrait-on mettre la sociologie semblablement en cause. Mais je laisserai de côté ce vaste secteur des sciences humaines, qui m'est par trop étranger, pour relever un autre ressourcement du scientisme qui surgit, lui, du prodigieux développement de l'informatique. Nous visons très particulièrement l'avènement du secteur de l'informatique connu sous l'appellation ambiguë d'"intelligence artificielle". Il ne s'agit évidemment pas de minimiser les étonnantes performances déjà réalisées ou en voie de l'être mais bien d'une mise en garde à l'égard d'un courant d'idées déjà fort répandu qui, extrapolant sans nuances les succès obtenus, en arrive à ne voir dans le cerveau humain qu'un ordinateur perfectionné susceptible, les progrès aidant, d'être non seulement partiellement mais intégralement simulé. Pareilles vues impliquent que toutes les opérations de l'esprit soient en définitive réductibles à des opérations programmables, donc de type "binaire" (on pourrait dire de type "oui" ou "non"). Mais, sans même prendre en compte le registre de l'affectif, comment, pour revenir au "signe", pourrait-on ramener à un tel schéma la saisie de son sens qui met en jeu des appréciations intuitives sans même parler de l'éclairage de la grâce ! C'est vraiment le moment de rappeler la distinction pascalienne entre "esprit de finesse" et "esprit de géométrie" que l'on pourrait à nouveau transposer en distinction entre "raisonnable" et "rationnel", qu'un courant réducteur persistant tend, en diverses sciences, à se fermer sur lui-même et à exclure le sens, il en est un autre, d'ouverture, qui oriente les esprits dans une direction diamétralement opposée en suscitant des interrogations de très grande portée.

Ce n'est pas, bien sûr, le fait que la science ait à affronter des zones d'ombre et des inconnues qui est neuf. Ce qui l'est, c'est que les interrogations que nous visons ont surgi à l'intérieur même de la science, à l'occasion de ses plus pénétrantes percées et qu'elles ont présenté des caractères tout à fait déroutants au regard des perspectives traditionnelles, soulevant de véritables problèmes philosophiques.

Auparavant la science se voyait volontiers comme une plage claire, s'agrandissant sans cesse aux dépens d'une zone *extérieure* d'ignorance et de ténèbres; à l'intérieur, la connaissance s'ordonnait selon une architecture rationnelle et cohérente, articulant tout le champ du savoir.

Aujourd'hui, ce tableau n'est plus valable et cela du fait de creuser plus profondément le domaine même de l'investigué. Ici, c'est l'esprit que l'on voulait éliminer qui reprend ses droits; là, on bute sur une limite sans antécédent connaissable; là, encore, c'est le "bon sens" qui est bousculé au point de devoir renoncer à l'idée même de représentation. Bref, en cherchant à toujours mieux connaître, c'est le mystère que l'on rencontre, mais un mystère qui, comme en matière de foi d'ailleurs, est invitation à aller plus loin, à briser des cadres trop étriqués, à accueillir un inattendu qui nous libère de carcans et qui se profile même comme porte ouverte sur le sens.

Nous voudrions illustrer ces propos par de brèves incursions dans les sciences de la vie, la cosmologie, la physique, qui sont bien les domaines de pointe en sciences de la nature.

Dans le premier de ces domaines, je m'empresse de m'appuyer sur une compétence internationalement reconnue, le neurophysiologiste John C. Eccles, prix Nobel. Dans son ouvrage significativement intitulé "Le Mystère humain" (7), il met notamment l'accent sur des expériences électroencéphalographiques récentes qui manifestent la spécificité des processus de décision : le cerveau ne fonctionne pas alors comme il le fait en cas de simples réflexes. Eccles parle à ce sujet de "problème neurologique fondamental" car il engage toute la question de l'interaction entre l'esprit et le corps de la nécessaire prise en compte d'un élément proprement spirituel. La science qui voudrait ignorer toute cause finale la retrouve dans la trace d'un "projet" bien distincte de celle de la réaction à une stimulation antécédente. On pourrait sans doute proposer d'autres exemples tirés des sciences de la vie. La biologie a été complètement transformée au cours de ce siècle et on peut en dire autant de la cosmologie.

En ce domaine, l'idée d'une évolution globale, qui se limitait auparavant aux êtres vivants, a fait une entrée révolutionnaire. L'ancienne vision d'un univers statique (dans son ensemble) a dû être abandonnée pour faire place à celle d'un univers en expansion surgissant, avec l'espace et le temps, d'une singularité initiale explosive sans antécédent repérable. On tient ici à mentionner que ce fameux "Big Bang" a été proposé pour la première fois, sous le nom d'"atome primitif", par un prêtre-scientifique, Mgr. Lemaître, de l'Université de Louvain (qui fut aussi Président de l'Académie Pontificale des Sciences). Cet événement fabuleux est aujourd'hui daté d'il y a environ 15 milliards d'années. D'emblée, un colossal mystère. Mais une autre source d'intenses réflexions a surgi en cosmologie depuis une vingtaine d'années avec le "Principe Anthropique", un ensemble de considérations portant sur les conditions pour que l'univers puisse porter la vie... et l'homme, l'Anthropos. Ces considérations justifient non seulement ses invraisemblables dimensions spatio-temporelles mais elles dévoilent encore l'extrême improbabilité d'avoir un

univers qui permette à la vie d'apparaître. "Tout se passe comme si notre univers avait été "sélectionné" pour que nous puissions advenir ! Nous trouvons-nous à nouveau devant une cause finale ? Des cosmologistes, et non des moindres, franchissent le pas.

Il appartient toutefois à la physique de s'approcher le plus près de l'ultime de la structure de la matière et c'est bien dans la poursuite de cette entreprise que s'est manifestée au mieux la transcendance de la réalité par rapport à la finitude de notre esprit. Le comportement des entités ultimes sur lesquelles s'échafaude le monde, que ce soient, par exemple, des électrons ou de la lumière, nous impose en effet de les considérer tour à tour selon deux aspects, l'un corpusculaire et donc localisé dans l'espace, l'autre ondulatoire et dès lors nécessairement diffus dans l'espace, qui sont ainsi inconciliables du point de vue de leur représentation. C'est là l'essence du principe de complémentarité, une expression forgée par Niels Bohr qui entend par là que, d'une part, ces aspects se contredisent et, d'autre part, qu'ils se complètent. On ne peut mieux bousculer notre "bon sens", notre "sens commun" et les physiciens ont d'ailleurs été conduits à renoncer à l'idée même de représentation. Les progrès fulgurants et déconcertants ainsi faits et poursuivis dans cette voie ont amené un physicien-mathématicien, Bernard d'Espagnat, à parler de "réel voilé" et ce réel, pour lui, ne serait pas seulement voilé mais indévoilé ! On est loin des perspectives de maîtrise dans une transparence sans mystères d'il y a un siècle et ce sont les avancées mêmes de la science qui ont provoqué cette mutation dans nos conceptions. Prenons garde toutefois, il ne s'agit pas, avec le principe de complémentarité, d'introduire le contradictoire dans les choses en elles-mêmes mais bien de reconnaître que l'approche de l'ultime nous accule à prendre conscience de certaines limites de nos capacités d'emprise. A nouveau, creuser davantage nous fait, au fond de la fouille, rencontrer le mystère.

Dans l'esprit de Bohr, nous dit un autre fondateur de la physique moderne, Louis de Brogli, "cette notion de complémentarité paraît avoir pris l'importance d'une véritable doctrine philosophique" (8) et il a très tôt supposé qu'il pourrait servir à mieux rendre compte du double aspect, physico-chimique et proprement vital, des phénomènes de la vie. Un tel appui nous a beaucoup encouragé à retrouver, sous des modalités bien entendu diverses, de structures de complémentarité à tous les niveaux de l'être. Mais une adaptation du vocabulaire est dès lors conjointement requise et ce sont les notions de *substrat* et d'*information* qui nous paraissent le mieux convenir à cette généralisation. Nous ne pouvons ici nous étendre sur ce sujet que nous avons déjà, en diverses occasions, développé ailleurs car il constitue véritablement la trame d'une pensée. Bornons-nous au tableau récapitulatif suivant qui, en parcourant l'axe majeur de l'évolution, y retient cinq niveaux de l'être :

- Au niveau des *entités élémentaires* de la physique (dont nous sommes partis) le substrat corpusculaire est guidé par l'onde informatrice.
- Au niveau des *atomes et des molécules*, le substrat des entités élémentaires prend forme grâce aux interactions (sans interactions, donc sans affinité, la matière serait "informe").

- Au niveau *biologique* (la cellule), les macro-molécules (substrat) ne deviennent vie que grâce à une organisation informatrice.
- Au niveau *animal* (développé), le corps biologique fonctionnel (le substrat) s'accompagne d'un psychisme informateur du comportement.
- Au niveau de *l'homme* enfin, nous avons un être qui garde un corps animal comme substrat mais dont le psychisme a franchi le "pas de la réflexion" pour devenir esprit, conscience réflexive qui pose la question du sens.

A chacun de ces niveaux, nous retrouvons une structure de complémentarité, une nécessaire conjonction dans l'unité de l'être de deux aspects contrastés dont nous ne pouvons nous représenter le lien. Pour illustrer cette incapacité, qu'il suffise, comme chacun peut le faire, de songer à nous-même : il n'y a pas de pensée sans le substrat matériel du cerveau mais comment un réseau de neurones devient-il le support de l'esprit reste le plus colossal mystère. On relèvera encore que la spécificité qui caractérise un niveau émerge toujours du côté de l'information, ce qui correspond au sens de "donner forme".

### Un dépassement par la voie de l'analogie

Mais pour le chétien que nous sommes, il y a davantage encore. Cette complémentarité généralisée ne dévoilerait-elle pas une origine plus profonde ? Nous le pensons. En usant de l'analogie, on ne peut qu'être frappé en constatant dans l'unité de l'être de deux aspects apparemment contradictoires, se retrouve dans tous les grands mystères chrétiens, à commencer par les deux principaux : le mystère de la Trinité, Dieu à la fois Un et Trine; et le mystère de l'Incarnation, le Christ, Homme-Dieu, qui conjoint en son unique personne l'opposé des natures créatrice et créée; on serait tenté de dire : qui conjoint le substrat humain et l'information divine.

Il ne s'agit bien sûr que d'analogie car on ne situe pas sur le même plan la sphère divine et la sphère créée. Mais l'analogie, justement, qui suppose toujours conjointement différence et ressemblance entre les éléments comparés, permet le respect des distinctions tout en soulignant les harmonies.

Alors, ces précisions étant données, quelles réflexions tirons-nous des propos qui précèdent ? Nous en proposons volontiers deux qui nous font retrouver la voie du signe. Une première est d'ordre pédagogique : comment refuser le mystère religieux sous prétexte de contradictions apparentes si nous sommes acculés à en admettre de similaires dans la sphère profane ?

Une seconde est plus profonde car le signe joue alors à plein comme médiateur de sens : l'analogie structurelle dans les formulations des mystères dans les deux registres que nous confrontons projette un nouvel éclairage sur le thème traditionnel de l'Image, si prisé à l'époque des Pères de l'Eglise qui voyaient dans la Création, et pas seulement dans l'homme, le reflet du Créateur. Cette analogie structurelle, qui

prend la forme du paradoxe, signe de transcendance, laisse pressentir une unité de dessein ou toute chose porte à sa manière l'empreinte de son Créateur.

## En guise de conclusions

Un signe se propose, il ne s'impose jamais. La remarque s'applique donc tout d'abord aux considérations que nous venons de présenter et qui, nous le savons, ne sont pas du goût de tous. Du moins, aurons-elles montré comment, pour la famille d'esprits à laquelle nous nous rattachons, des acquis scientifiques peuvent colorer une vision de foi.

Il n'empêche, reconnaissons que l'usage de l'analogie dans la problématique science-foi qui nous retient, exige un équilibre afin de ne verser ni dans un concordisme qui oublie les différences, ni dans une schizophrénie qui ne voit que les dissemblances.

Mais il y a encore d'autres écueils à éviter. Quand on parle de mystère, un bon nombre confondent le terme avec irrationnel alors que, comme nous l'avons souligné, le mystère doit ouvrir la raison et inviter à poursuivre la réflexion dans un cadre élargi. Or, le danger de dérapage est particulièrement marqué de nos jours alors que prospèrent quantités de sectes et de mouvements aux positions aberrantes. On ne peut donc présenter sans précautions l'ouverture de la science actuelle au mystère, il faut s'assurer contre ce risque de déviation.

Toutefois, pareille dérive vers l'irrationnel ne constitue pas le seul risque. En ce qui touche les rapports entre science et foi, il en existe un autre, à l'extrême opposé peut-on dire puisqu'il procède d'un excès ou, pour mieux dire, d'un très mauvais usage de la rationalité. Je suis conscient d'aborder ici un terrain délicat car on peut aisément paraître abusivement prétentieux en s'arrogeant le droit de donner des leçons à d'autres, qui sont même haut placés. Mais des lectures récentes m'ont trop frappé et les excès à dénoncer sont trop flagrants pour que je puisse garder le silence. Je me réfère à deux cas, expressément choisis dans les deux domaines de cultures dont nous déplorions au début de cet article la trop fréquente séparation. C'est donc bien le moment d'illustrer par des exemples les dangers d'un tel divorce mais on comprendra que, par souci de discrétion, je me limite, sans donner de noms, aux seules précisions qui s'imposent.

Un premier cas, franchement caricatural, est celui d'un théologien, bien connu comme spécialiste de l'hindouisme, qui rejette la vision scientifique du monde parce que la cosmologie moderne ne ménage pas de place pour les anges et les lois de la physique ne leur laissent pas de liberté ! C'est la cosmologie ptolémaïque qui semble lui convenir.

De telles positions confortent toutefois dans leur vision parfois archaïque qu'ils se font de la pensée chrétienne d'autres esprits, des scientifiques cette fois. L'un d'eux, qui nous fournit notre second cas, est mû par les meilleures intentions mais il en vient à vouloir sauver le christianisme en sapant ses fondements les plus essentiels ! Le cas

nous paraît d'autant plus grave qu'il pourrait traduire, avec un indéniable brio, les pensées secrètes de beaucoup d'autres qui se taisent. Nous avons affaire à une personnalité scientifique anglo-saxonne de très haut rang qui n'a d'abord de cesse que de montrer combien la science actuelle bouscule notre "bon sens". Puis, à l'encontre de toute cohérence, il se base sur son propre "bon sens" pour refuser à Dieu d'intervenir dans l'histoire. On se demande alors comment on peut encore se dire chrétien, disciple de Jésus-Christ, le point culminant de l'intervention divine, le Signe par excellence parmi tous ceux que Dieu nous a faits ? C'est véritablement réduire l'action de Dieu à la mesure des "convenances" humaines, lui dicter ce qui lui est permis !

Tout différents qu'ils soient, les deux cas manifestent une déficience semblable, un trop profond décalage entre culture profane et culture religieuse, même si ces décalages sont de sens opposés. Ils nous indiquent que les tâches d'harmonisation, qui incombent au MIIC, sont toujours à poursuivre.

L'essentiel de la foi est certes relation : relation à Dieu et relation entre les hommes. Mais cela n'implique-t-il pas aussi, pour Pax Romana, de s'efforcer de relier les pensées des hommes ?

## Références

- (1) Discours du Pape Jean-Paul II prononcé le 9 mai 1983 à l'occasion du 350<sup>e</sup> anniversaire de la publication des *Dialogues sur les systèmes du monde*, de Galilée.
- (2) "It is implicit in American culture that science provides the only valid way to knowing". Lu dans un Bulletin de l'ITEST (Inst. for Theological Encounter with Science and Technology), St Louis, USA
- (3) J. LADRIERE, *Réflexions sur le Développement Intégré* dans le volume *Le Développement Intégré*, Groupe de Synthèses de Louvain, à paraître en 1987 aux éditions CIACO Louvain-la-Neuve, Belgique.
- (4) Pour plus de développements sur le problème du signe et de l'adhésion de foi, nous nous permettons de renvoyer à notre article *La Spiritualité d'un scientifique*, Convergence, No. 1, 1985
- (5) Joseph MALEGUE, *Pénombres* (référence perdue)
- (6) L. CASSIERS, *L'image de l'homme au travers de la psychanalyse*, dans *Ethique, Science et foi chrétienne*, (Acts de la Conférence des Fédérations Européennes du MIIC, Rome 1982) Presses de Louvain-la-Neuve (Belgique), 1985, p. 159.
- (7) J.C. ECCLES, *Le Mystère Humain*, éd. P. Mardaga, Bruxelles, 1981.
- (8) L. de BROGLIE, *La Physique nouvelle et les Quanta*, Flammarion, Paris, 1937, p. 242.

\* \* \*



## Mémoire spirituelle de Pax Romana MIIIC

François Lapierre

*"Il y a trois sortes de temps : le présent du passé, le présent du présent et le présent du futur, ces trois sortes de temps existent d'une certaine manière dans l'âme et je ne les trouve pas ailleurs : le présent du passé c'est la mémoire, le présent du présent, c'est la vision, le présent du futur, c'est l'attente." Les Confessions. Saint Augustin.*

Parler de mémoire, ce n'est pas uniquement parler de passé mais de présent, les êtres informatisés que nous sommes portent dans leurs cellules leurs traditions religieuses, culturelles etc. Nos mouvements portent aussi leur histoire et cette réalité nous affectent souvent à notre insu. Nous devons y être d'autant plus attentifs que nous vivons dans un monde où le présent apparaît supérieur au passé et où on accentue souvent la rupture avec celui-ci.

Parler de mémoire, c'est aussi parler de vie, c'est le sens de la tradition. A la question, pourquoi Jésus n'a pas écrit? Thomas d'Aquin répond que c'est parce qu'il ne voyait pas d'adéquation entre l'écriture et le message qu'il voulait communiquer. Jésus a voulu des témoins capables de transmettre la mémoire vivante de la foi, aussi, parler de mémoire ce n'est pas se référer à une réalité de musée, mais s'ouvrir à la création, à la nouveauté.

Enfin, parler de mémoire, c'est affirmer l'importance du principe et fondement. Jésus dit à ses disciples durant la dernière cène : "faites ceci en mémoire de moi." Ignace de Loyola rappelle l'importance du principe et fondement au début des exercices spirituels et saint Jean, au début de son évangile écrit : "Au commencement était le Verbe." (Jn 1,1) Tout mouvement authentique possède également son principe et son fondement.

Dans les lignes qui suivent, j'essaierai de retracer brièvement la mémoire spirituelle de Pax Romana et de voir comment cette tradition peut éclairer notre route actuelle.

## Les débuts de Pax Romana MIIIC

Depuis ses débuts, Pax Romana a voulu vivre une spiritualité toute centrée sur la paix. Dans les principes fondamentaux pour l'action des intellectuels catholiques dans le monde, Monseigneur Bernareggi, évêque de Bergame, aumônier central du mouvement "laureati" de l'action catholique italienne montre que la dernière guerre mondiale a marqué la fin des grandes illusions, la fin de l'illusion que dans le monde tout était aménagé pour la paix éternelle. La guerre a fait la preuve de l'incapacité tant du libéralisme comme du socialisme de fonder la paix mondiale. Alors "en ces derniers temps de l'histoire, l'invocation du Christ s'est élevée plus haute pour qu'il revienne dans la société des hommes et qu'avec Lui, la société retrouve la Paix... C'est donc dans ce climat, dans cette tension de la conscience catholique, vers une paix fondée sur le Christ que Pax Romana naquit en 1921." Dans plusieurs publications de Pax Romana, on reprendra la devise du pape Pie XI "Pax Christi in Regno Christi", pour bien affirmer le lien entre la Paix et le Royaume de Dieu.

Si donc, on tente de retrouver les éléments fondamentaux de la spiritualité de Pax Romana, c'est d'une part l'importance donnée à la paix, une paix qui n'est conçue uniquement comme expérience intime du cœur mais comme histoire collective à construire. On est également frappé par le christocentrisme de cette œuvre de paix, comme le rappelle Paul : "Le Christ est notre Paix" (Eph.2,11) Il y a donc une claire conscience que la Paix n'est pas d'abord une réalisation des hommes, la Paix dont parle l'évangile est une personne, la personne même de Jésus.

Il est peut-être difficile aujourd'hui d'apprécier l'aspect prophétique de cet engagement pour la paix après des siècles où beaucoup de laïcs ont reçu les honneurs de la guerre juste! Notre mouvement est donc fondé sur la béatitude des artisans de paix,

*Bienheureux les artisans de Paix  
car ils seront appelés fils de Dieu." (Mt 5,9)*

C'est là la béatitude que nous voulons vivre plus intensément, ceux et celles qui étaient au commencement de Pax Romana voulaient annoncer la bonne nouvelle de la Paix (Ac. 10,36) avec une passion intelligente, ils ou elles voulaient développer une culture de la Paix

L'expérience spirituelle du mouvement ne peut se penser en dehors en dehors de cette vision, tous les textes fondateurs sont trop clairs à ce sujet. La dimension internationale du mouvement veut exprimer cela, elle veut marquer que Jésus "a détruit la barrière qui séparait les peuples, par la Croix, en sa Personne, il a tué la Haine. Il est venu proclamer la Paix, Paix pour vous qui étiez loin et Paix pour ceux qui étaient proches.(Eph. 2,18) Cette vision du Christ qui tue la haine, qui remplace la loi du mur qui sépare par la loi de la charité qui unit est l'inspiration de la dimension internationale du mouvement :

*Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit." (I Cor. 13,1)*

On ne peut donc détacher la Paix de ce don de l'amour qui est l'ultime loi de la nouvelle création, entrer dans cette paix, c'est recevoir le Christ. Voilà me semble-t-il, le principe et le fondement de Pax Romana. C'est une vision d'unité, de réconciliation où "il n'y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a ni esclave, ni homme libre, il n'y a ni homme, ni femme" (Gal. 3,28). de Paix, non de cette Paix fausse de ceux qui disent "Paix, Paix alors qu'il n'y a pas de paix" (Jér. 6,14) On le voit, dès ses débuts, Pax Romana a voulu être une prophétie de l'évangile de la Paix, on a voulu organiser dans le monde entier la fraternité des esprits, mettre l'intelligence au service de Dieu selon l'expression d'Etienne Gilson, on voyait Pax Romana come "prémice d'une nouvelle chrétienté" d'une nouvelle façon d'être Eglise, d'une Eglise qui favoriserait la création d'un nouvel ordre du monde où la Paix ne serait pas une illusion.

## L'après Concile

L'expérience spirituelle des mouvements comme celle des personnes connaît des nuits, des moments d'intense purification, des invitations à approfondir la conversion. Pour le regard superficiel, ces nuits peuvent apparaître comme des moments de désintégration mais elles sont en fait des moments de reconstruction,

A la fin des années '60, Pax Romana MIIC a fait l'expérience de cette nuit purificatrice. Né dans le contexte de l'opposition entre temporel et spirituel, Eglise et monde, naturel et surnaturel, le MIIC a dû s'ouvrir à une nouvelle compréhension du spirituel. Comme l'affirmait le pape Paul VI à la fin du Concile, l'évangile du Samaritain a été le modèle spirituel de Vatican II. Le samaritain nous ouvre à la compréhension du spirituel comme humble service de l'humanité souffrante, comme attention aux hommes et aux femmes tombés sur le bord de la route de l'histoire. De la confrontation, on passe au dialogue et à une volonté d'action avec toutes les personnes de bonne volonté.

De plus, comme l'écrit Paul VI dans sa lettre sur le développement des peuples : "Aujourd'hui, le fait majeur dont chacun doit prendre conscience est que la question sociale est devenue mondiale" (P.P. 3).

On saisit mieux que la proclamation de la Paix de Dieu implique une nouvelle façon de faire l'histoire du monde, de la paix vue d'abord comme relation entre les nations, on s'ouvre davantage à la paix comme "oeuvre de justice" (Is. 32,17, G.S.78) on retrouve la grande tradition prophétique de la paix, le lien intime entre la cause de Dieu, celle du pauvre et celle de la paix :

*Il jugeait la cause du pauvre et du malheureux, alors tout allait bien, me connaître, n'est-ce pas cela? Jér.22,16*

et pour Israël, connaître n'est pas d'abord un processus intellectuel mais une

expérience du coeur, il faudrait donc dire "être de Dieu, n'est-ce pas cela? Le lien entre la pratique de la justice, la connaissance de Dieu et la construction de la paix apparaît alors plus clairement et inspire une nouvelle synthèse de la relation entre la foi et la vie, la foi et l'engagement

Cette relation entre la foi et l'engagement a toujours été la préoccupation principale de la spiritualité, c'est au fond la réalité de la relation entre l'amour de Dieu et celui du prochain. Pendant longtemps l'Eglise a été marquée par le "ora et labora" (prie et travaille) de la tradition bénédictine, qui marquait la primauté de la contemplation sur l'action. Puis, avec l'époque moderne, il y a eu inversion des termes, le "ora et labora" est devenu "labora et ora" (travaille et prie), c'est la culture du travail liée à la révolution industrielle, le culte de l'action, l'insistance mise sur l'affrontement et non sur l'harmonie avec la nature. Ignace de Loyola parlera de "Contemplation dans l'action", cela exprime bien la présence d'une nouvelle sensibilité culturelle qui affirme fortement la primauté du travail, de l'action, Ne trouve-t-on pas une expression de cela dans l'action catholique?

L'insistance unilatérale sur l'action conduit à la crise car en identifiant le "ora" au "labora", la prière à l'action, des mouvements comme les nôtres en viennent à perdre leur sens car les possibilités d'action sont multiples à l'extérieur des mouvements catholiques. On peut travailler pour les droits de la personne, être engagé en politique, dans un travail syndical sans être membre d'un mouvement catholique. Le mouvement peut faire de la suppléance, mais lorsque ce temps de suppléance se termine, alors le mouvement perd sa raison d'être, c'est la crise. Alors quel est le sens d'un mouvement catholique?

Ici, la découverte de la paix comme oeuvre de la justice, a ouvert de nouvelles voies. Car pour la bible, le cas type du droit, c'est le pauvre, celui qui n'a rien ou apparemment n'apporte rien à la société, donc à première vue l'inefficacité même. Aussi "l'option pour les pauvres" qui devient option du mouvement à la fin des années '70 n'est pas d'abord comme certains l'ont pensé, une option de classe ou une option politique, mais une option éthique, théologique de grande importance, permettant la recherche d'une nouvelle synthèse entre "ora et labora" entre la foi et l'engagement. Elle permet en effet de redécouvrir l'importance de la gratuité dans l'expérience de la foi et un nouveau type d'efficacité historique, non pas celle de la technologie mais celle des pauvres. L'option pour les pauvres, c'est au fond le choix radical entre Dieu et l'argent (Mt 6,24), entre l'être et l'avoir. Il ne s'agit pas uniquement d'opter pour les pauvres mais d'être pauvre et être pauvre n'est pas uniquement renoncer à ses biens mais aussi au succès, au prestige, au pouvoir. Que signifie tout cela quand on est professionnel, intellectuel?

Cette seconde étape a aidé le MIIC à découvrir la relation entre la béatitude des pauvres et celle des artisans de paix, à mettre en place une nouvelle synthèse entre la foi et la vie, entre la foi, l'espérance et la charité. On découvre davantage la primauté de la charité qui fait croître la connaissance de la foi, l'expérience de Dieu. (I Jn 4,8) Le mouvement apparaît davantage comme espace d'intégration et de croissance de la foi, comme communauté qui vit la foi et doit l'annoncer, comme

communauté évangélisatrice même si les formes que doit prendre l'annonce de l'évangile ne sont pas toujours claires et que les façons de comprendre la présence de l'Eglise dans le monde sont diverses.

## Le moment actuel

L'importance actuelle donnée à la spiritualité n'est pas une fuite hors de la réalité mais un signe des temps où nous vivons. Au moment où les cadres de référence et les valeurs qui ont guidé les générations antérieures s'effondrent, la recherche d'une spiritualité nouvelle apparaît à beaucoup comme une nécessité qui s'impose pour traverser la crise de civilisation actuelle et pour réanimer l'espérance sans laquelle l'avenir reste fermé.

La récente enquête menée dans le mouvement sur la spiritualité, a révélé à la fois des insatisfactions mais aussi des inquiétudes nouvelles. Insatisfaction face à ce qu'un groupe a appelé la spiritualité traditionnelle, marquée par les idées de mortification, souffrance, pénitence, péché, faute, expiation etc. on questionne même certaines spiritualités de la libération où la culpabilisation, la responsabilité face au péché social semblent occuper une place centrale. On se demande donc si on ne se trouve pas devant la même structure psycho-sociale répressive conduisant inévitablement à une manipulation de la personne humaine.

L'enquête affirme fortement la nécessité de chercher une "spiritualité nouvelle" une spiritualité qui mette davantage l'accent sur la "vivification" que sur la "mortification", sur la grâce plus que sur le péché, en un mot où la vie soit centrale, on insiste sur le fait que l'expérience spirituelle ne doit pas se construire sur l'opposition entre l'âme et le corps mais sur l'opposition entre la vie et la mort. Dans cette perspective, l'expérience spirituelle n'apparaît pas uniquement comme la découverte de la vie de Dieu mais aussi comme recherche du Dieu de la vie, "le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui n'est pas le Dieu des morts mais des vivants." (Mt 22,32).

Parler ainsi, ce n'est pas respirer l'air du temps, céder à la facilité. On pourrait en effet croire que nous voulons passer d'une spiritualité de la résistance à une spiritualité d'acceptation enthousiaste de la réalité.

Ce serait là oublier "qu'étroite est la porte et serré le chemin qui mène à la vie et qu'il en est peu qui le trouvent." (Mt 7,14) Il n'y a pas de spiritualité sans dissidence car comme nous le dit Paul, se modeler sur le monde présent ne conduit nulle part (Rm 12,2).

Nous devons être conscients des liens entre l'expérience spirituelle d'une époque et le type de société mise en place, Weber a bien montré la relation entre la spiritualité issue de la réforme et la naissance du capitalisme moderne.

La nouvelle spiritualité que nous recherchons ne peut être détachée des problèmes de notre temps et de la vision d'une société nouvelle. Quand on observe la généralisation de la violence dans le monde actuel, la multiplication des guerres

dites de "faible intensité", la dévalorisation de la vie humaine, la spiritualité et l'engagement pour la paix ne peuvent être vécus que comme recherche d'une vie individuelle et collective "plus humaine. (P.P. 21) et comme opposition à des projets qui instrumentalisent la mort pour s'imposer. En un mot, la spiritualité doit être vécue comme "culture de la vie".

Dans la tradition religieuse qui est la nôtre, la Paix, c'est le "Shalom" la plénitude de la vie, aussi il n'est pas difficile de voir les immenses tâches qui attendent un mouvement comme le nôtre qui est né d'une volonté d'engagement pour la Paix. Nous avons sûrement à témoigner aujourd'hui du lien intime qui existe entre la Paix et la défense et la promotion de la vie humaine. Vatican II a salué la naissance d'un nouvel humanisme où "l'homme se définit avant tout par la responsabilité assumée envers ses frères et devant l'histoire" GS 55 Mais on peut se demander si ces nouveaux modèles d'humanité sont vraiment présents dans la réalité actuelle, on peut aussi se demander si on arrive à créer des modèles de perfection humaine, de sainteté qui puissent inspirer de nouvelles expériences de vie politique, économique et culturelle.

La tradition spirituelle dans laquelle nous nous situons trouve son point de départ dans les paroles de Yahvé à Abraham : "Quitte ton pays..." (Gen 12,1) Il y a aujourd'hui de par le monde des millions de réfugiés qui cherchent une terre nouvelle, mais il y a également beaucoup de femmes et d'hommes qui cherchent de nouvelles sources, des raisons de risquer leur vie dans les défis du monde actuel et de contribuer à l'oeuvre de la Paix. Répondre à cette recherche est sûrement une lourde responsabilité pour le MIIC.

## Conclusion

A la fin de ces réflexions, on pourra peut-être objecter qu'on ne trouve pas dans ces lignes l'originalité de la spiritualité du MIIC car l'engagement pour la paix, l'option pour les pauvres, la défense et la promotion de la vie ne sont pas propres à notre mouvement. Il me semble important de noter que le MIIC ne cherche pas à tout prix trouver une spiritualité originale, depuis sa fondation, il a voulu être un espace où des hommes et des femmes découvrent la grande spiritualité de l'Eglise.

Notre originalité ne se situe peut-être pas dans le type de spiritualité mais dans la tâche qui est la nôtre dans l'expérience spirituelle de l'Eglise, comme professionnels, intellectuels, nous avons sûrement une vocation d'éveilleurs dans l'Eglise et dans la cité.

Depuis quarante ans, des membres de notre mouvement n'ont pas craint d'alerter la conscience de l'Eglise, il est à souhaiter que la célébration du quarantième anniversaire renouvelle l'esprit prophétique du mouvement et nous aide à reprendre la prière de François d'Assise qui demandait au Seigneur de faire de lui un instrument de sa Paix.

\* \* \*



## On the side of women

Linda Wirth

Glimpses of the life of ICMICA during the last 40 years discloses the important, though often little noticed, contribution of its women members to the building up of what ICMICA is today. Over the years they may not perhaps have figured prominently as authors of the many texts that have been written, as participants in the numerous meetings that have taken place nationally, regionally and internationally, or as elected office bearers in the various levels of the organisation of ICMICA throughout the world. At times even the history of ICMICA can seem to read like 'his-story'. Nevertheless, since its foundation women have been active, albeit in small numbers, in ICMICA groups, giving their professional expertise and Christian agape to the task at hand. In a social and Church environment which often hindered women's access to responsible positions, a certain number of women were able, from the beginning, to commit themselves to lead the movement at different times and at different levels. There have usually been women as members of the ICMICA Council.

At this point we must give tribute to those women who have been a fundamental part of the history of ICMICA and who have contributed many long years of generous and deeply committed service to the international Movement. In particular we mention Charlotte Andrey, working now for 28 years in the international secretariat and Hélène Morren, editor of the Pax Romana Journal, CONVERGENCE for 12 years. They are true representatives of the work of their counterparts and of women the world over; a work which is very often insufficiently recognised and remunerated, and yet a work which is essential for the daily survival and dignity of all humankind. They are also real witnesses to the spirit of faith Christ has taught us, a faith which calls forth the best in each and everyone to be put at the service of building a better world for the future generations, a world where the Kingdom (Queendom?) of God, who is our Father and our Mother, is ever present through the achievement of a just peace for all.

Recent years have witnessed a growing awareness and action to bring the issue of women's role in the society and in the Church to the fore in ICMICA's activities. This has been explicitly manifested in the election at the London Assembly in 1983 of the first woman ever as President of ICMICA, Manuela Silva.

At that same Assembly there was the decision to initiate a project on women within the movement. This was acted upon by the International team in 1984 with the result that the project was launched with the title of "The Participation of Professional Women in Development and Societal Change — Present and Potential Role".

The aim of the project was to examine how women as a group fit into the overall framework of ICMICA's concerns and scope of action and to propose appropriate strategies to be taken up by Christian professional women in general and ICMICA in particular.

A particular concern of the project was to take a look at the actual 'participation' of women in general, and professional women in particular, in the societies in which they live and in the development process. By means of a questionnaire sent to all the national federations and movements, as well as to individual women, an effort was made to obtain concrete and recent data accompanied by reflection on this subject. Areas covered included : national development policy, planning and implementation; concept of development as understood from the point of view of women; needs of women and obstacles encountered in the fields of employment, health, food, education, housing, rural development, science and technology and water; economic, political and cultural participation of women; the educational system and its preparation of women for participation of women in society; participation of women in the different professions; participation of women in religion and church. The questionnaire also attempted to make some assessment of the situation of women in relation to national legislation as well as some evaluation of the effects of the UN Decade for Women (1975—1985). Principal axis were the nature of the relationship between professional women and poor women in the different societies in the context of educations and development; the role of Christian women in the various professions, especially in view of the widespread existence of occupational segregation both horizontally and vertically; and the specific participation of professional women to achieve societal change.

The overwhelmingly positive response to this questionnaire, which indeed was very comprehensive, covering most of the fields where women face discrimination, indicated the great interest that there is in this subject. The questionnaire provoked a great deal of reflection and analysis among women themselves as well as with the national federations, movements and groups. This was followed up by the ICMICA seminar in early 1985 held in Dar es Salaam on the same theme. There were 60 participants, the great majority being women, coming from 26 countries of which 18 were from the third world.

In the opening session, of the seminar, Manuela Silva stressed that ICMICA's involvement in this field was not a new one : "being deeply involved in areas where justice, freedom and peace are at stake, ICMICA groups are concerned with all forms of discrimination and all potentialities for building up more human societies". During the seminar 27 papers were presented by the participants, providing the starting point for the discussion which followed in the different areas. A report printed later in the year contains a summary of all these as well as a selected number of the papers. One of the main conclusions of the seminar was that women contribute significantly to the development process through their labour in the home and at the work place. However, universally, their participation in policy making, priority setting and implementation in development programmes is practically non-existent. Deeply felt and strongly expressed throughout the seminar was the injustice of the "double

day" of the majority of the world's women, whereby women work as food producers and processors or in paid labour as well as bear most of the responsibility for child care and household maintenance. It was reiterated that this reality has far reaching consequences for women to be able to participate fully in educational, social, and political programmes and to exercise a profession or trade at higher levels of responsibility. Therefore the fundamental issue that has to be continue to be addressed again and again is that of the sexual division of labour in both productive and reproductive spheres of life. This is an issue that touches all areas of life, all relationships, all institutions and all organisations. With the growing awareness and action on behalf of women throughout the world, the Church in general and ICMICA in particular are, in the years to come, bound to be responding to this question in regard to the orientation and organisation of their future activities.

It was with this preoccupation in mind and in response to the desire to keep up the network of women in ICMICA that had been created, that ICMICA continued its work on the question of women with the development of another project during 1986—87 on the role of lay women in the mission of the Church in the world and in the Church itself. The project was launched at a time when the Church was preparing for the 1987 Bishops' Synod on the "Vocation and Mission of the Laity in the Church and in the World 20 years after Vatican II. One of the aims of the project was to make a contribution to these preparations through the meeting of the International Catholic Organisations on Women in the Church which took place in Brussels in June 1987.

It is interesting to note here that while there are very few specific references in conciliar documents to the participation of women in the Church and its mission in the world, some of them can be encouraging for those striving to eliminate discrimination against women. Even before the Vatican II Council, Pope John XXIII recognised that women's struggle for justice and wholeness ought to be recognised by the Church. In his encyclical *Pacem in Terris*, the pope remarked that "signs of our times are : "the economic and social advancement of the working classes, the equality of colonial peoples and races, and the participation of women in public life". The Council went further and applied this to the participation of women in the Church, saying : "Since in our times women have an ever more active share in the whole life of society, it is very important that they participate more widely in the various fields of the church's apostolate" (1). *Gaudium and Spes*(9) states : "Nevertheless with respect to the fundamental rights of the person, every type of discrimination, whether social or cultural, whether based on sex, race, colour, social condition, language or religion, is to be overcome and eradicated as contrary to God's intent". The Dogmatic Constitution of the Church declares that : "by divine institution Holy Church is structured and governed with a wonderful diversity". It goes on to say that : "Hence there is in Christ and in the Church no inequality on the basis of race or nationality, social condition or sex"(32). We can also recall here a statement from the 1971 Synod of Bishops : "While the Church is bound to give witness to justice, it recognises that anyone who ventures to speak about justice must first be just in their eyes. Hence we must undertake an examination of the modes of acting, of the possessions and lifestyle found within the Church itself"(2).

To go back to the project, its main aims were to examine and appraise the role of Christian women in the mission of the Church and the participation of lay women in the Church and to reflect on the role of ICMICA in this regard. Consultations were carried out among ICMICA members and the results were summarised in a paper prepared for the 1987 Plenary Assembly in Rome. One of the main observations was that the movement of women into all domains of public life does not find adequate recognition in the life of our Church. The consequences of this are many and contribute to an impoverishment of spirituality, theological reflection and service of the Church. Lay professional women in particular find limited scope within the Church to contribute their expertise and their experiences in societal institutions. At the same time they do not receive the support and inspiration they require to exercise their professional activities, as well as maintain their social and family commitments and responsibilities. Often lay women experience a double marginalisation in the Church : as lay persons and as women.

While some steps have been taken in some places to involve women more actively in the Church, a great deal remains to be done to ensure that their talents and capacities are fully recognised. ICMICA has an important role to play in helping Christian professional women to get together in order to reflect and work out strategies to improve the quality of their own participation as well as that of other women in the mission of the Church. One challenge very much related to the identity of ICMICA, is to develop reflection on the role of Christian women in the various professions in which they are found to be working today and identify strategies they might undertake to improve the situation of women in those professions, as well as to assist women generally. ICMICA also faces the challenge of ensuring equal representation of women in its own activities in the coming years.

(1) *Decree on Apostolate of the Laity III,9.*

(2) *Justice in the World, 40*



Secrétariat général  
37-39, Rue de Vermont  
B.P. 85  
CH - 1211 Genève 20-CIC  
Téléphone (022) 33 67 40