

PROMOTIO JUSTITIAE

EXCHANGES ECHANGES INTERCAMBIOS

N° 55, avril 1994

DANS LE PRÉSENT NUMÉRO

*** PRÉSENTATION**

Michael Czerny, S.J.

*** COMPOSITION de LIEU**

Assistance de l'Est Asiatique

*** Laisser DIEU être DIEU**

P. Segundo, Galilea, Chili

*** Quel MOUVEMENT SOCIAL se DESSINE dans notre EUROPE?**

Josep Miralles, S.J., Espagne

*** Les SCIENTIFIQUES JÉSUITES et l' APOSTOLAT
de la FOI et de la JUSTICE**

Chris Moss, S.J., Royaume-Uni

*** LETTRES et COMMENTAIRES**

Canada, Hong Kong, Mexique

C.P. 6139 — 00195 ROME — ITALIE
+39-6-687.9283 (fax)

PRÉSENTATION

La post-modernité prétend que la grande image ne peut être saisie, beaucoup moins encore exploitée. Dans une sorte de défi, la *composition de lieu* du premier tabloïd essaie bel et bien

de jeter une lumière sur la situation locale et de situer les circonstances locales dans leur contexte d'ensemble. Elle porte son regard sur une histoire récente, sur une situation ordinaire, sur des tendances probables, d'une manière très sommaire. Elle prend en considération les facteurs économiques et politiques, de même que les forces sociales, culturelles et religieuses, les forces créatrices comme les destructrices, dans le but de caractériser le monde et l'Église dans lesquels la Compagnie répond à l'appel du Christ¹.

La *composition* est un prélude; elle ne précise pas quels problèmes sont les plus importants, ni n'établit aucune priorité apostolique. Elle vise à nous situer par rapport à ce qui se passe et à ce que Dieu accomplit dans le monde, de façon que l'on puisse procéder à un discernement plus libre et mieux informé. Même certains non-jésuites ont trouvé la *composition* utile, par exemple, le chapitre général des Petites Soeurs de Jésus, ou un atelier d'une journée sur l'analyse sociale et le développement humain tenu à Malte. Aux sessions d'études sur le développement humain de Manille, en mai 1993, vingt-cinq jésuites de l'Assistance de l'Asie du Sud-Est ont fait porter la *composition* sur leur région du monde, comme le rapporte le premier article.

Dans le n° 54 de *PJ*, Gabino Urbarri, S.J. (TOL), pose de sérieuses questions sur notre *mystique*, auquel le Père Segundo Galilea, théologien chilien de l'archidiocèse de Santiago, fait écho en portant un regard rétrospectif sur les 25 ans et plus qui ont suivi Vatican II et presse de «laisser Dieu être Dieu». Amen! Le commentaire de Martin Royackers, S.J. (CSU), offre une autre manière intéressante d'aborder la thèse d'Urbarri.

En août 1992, la *mission ouvrière*, ou les prêtres ouvriers, a tenu sa quatrième rencontre européenne à Heverlee, en Belgique, sur le thème: «Une vision pour l'avenir prochain». On avait posé à Josep Miralles, S.J. (TAR), la question importante: «Quel mouvement social se dessine en Europe?» Il y a répondu dans une perspective très analytique et pastorale, décrivant les conditions vraiment difficiles dans lesquelles se trouve la MO pour accomplir un travail d'évangélisation intégrale — certains disent: de ré-évangélisation — en Europe². L'excellente analyse de Miralles est un modèle d'introduction au discernement apostolique et à la planification

¹ 1^{er} tabloïd, p. 1, essai 1, n° 1.2.2.

² La *mission ouvrière* a aussi fait l'objet d'articles par Pierre Martinot-Lagarde, S.J., «La promotion de la justice» (*PJ* n° 53), en particulier aux § 3 et § 4; par Noël Barré, S.J., «Une relecture de l'enseignement social catholique» (*PJ* n° 51); et par Jean Désigaux, «Humanisation et évangélisation» (*PJ* n° 49). Les expériences passées de la MO et les questions soulevées dans ces articles jettent une forte lumière sur les problèmes courants de foi et culture, de justice et dialogue, essentiels à notre renouvellement apostolique.

pour notre mission dans les sociétés industrialisées. Le fait qu'un ou deux points d'une discussion tenue en août paraissent déjà dépassés ne fait que confirmer notre impression que la rapidité des changements est en elle-même un facteur nouveau et déroutant qu'il faut prendre en ligne de compte.

La problématique présentée par Miralles nous rappelle certaines questions analogues — quel mouvement économique est en train de prendre forme en Amérique latine et avec quels effets sur la société? — posées dans un contexte différent au séminaire international César Jerez (Colombie, juillet 1992)³. Mais il est sans doute encore trop tôt pour s'attendre à des réponses synthétiques et systématiques. Nous revenons à notre *composition de lieu*, sous forme de points!

Chris Moss, S.J. (BRI), donne un compte rendu de la récente rencontre des scientifiques jésuites sur la vocation du scientifique (comme tel et comme jésuite), en y ajoutant sa préoccupation personnelle par rapport à l'hégémonie d'une perception scientifique réductionniste, jointe à un ordre économique exploitant. À lire en relation avec Miralles (§§ 2.1 et 2.2) sur la science comme «photographie de la réalité», n'est-ce pas?

Si vous avez été frappé par les idées que présente un article, une lettre ou un commentaire, ou encore, si vous avez certains commentaires à proposer sur les tabloïds préparatoires **Défis de la mission aujourd'hui pour notre *minima Societas*** et **La Compagnie face aux défis de la mission aujourd'hui**⁴, une brève réaction de votre part sera très bien accueillie. Pour envoyer une lettre à *PJ* en vue de publication dans une prochaine livraison, veuillez utiliser l'adresse ou le numéro de fax qui figure sur la couverture, ou recourir au courrier électronique⁵, à l'adresse suivante:

czerny@geo2.geonet.de

Promotio Justitiae est publié par le Secrétariat pour la justice sociale à la Curie généralice de la Compagnie de Jésus à Rome et est disponible aussi en anglais et en espagnol. Si vous souhaitez recevoir *PJ*, il suffit d'en faire requête au Père Socius de votre province, tandis que les non-jésuites sont priés de communiquer directement leur adresse à l'éditeur.

Que la joie de Pâques rende notre prière plus fervente, plus pressante, plus missionnaire:

³ Une synthèse des travaux et des communications présentés au séminaire a été publiée sous le titre de *Neoliberales y Pobres: El debate continental por la justicia*, Santafé de Bogotá: CINEP, 1993, pp. 600. Pour informations supplémentaires, écrire à CINEP, Carrera 5^a n° 33A-08, Santafé de Bogotá, Colombie.

⁴ Les essais préparatoires sont publiés par le Secrétariat pour la spiritualité ignatienne (Rome), sous le titre: «Les Jésuites: Vers la 34^e CG», *CIS* 25:1 (1994).

⁵ Pour une brève introduction au tout nouveau réseau jésuite de courrier électronique, voir *SJ Nouvelles et Commentaires* 21:6 (novembre-décembre 1993).

Seigneur Jésus,
aide-nous à être fidèles à l'esprit d'Ignace
et fais-nous regarder le monde,
ses besoins nouveaux et ses nouvelles aspirations
avec les yeux de la foi.
Que nous soyons prompts et diligents
dans l'accomplissement de la mission
pour laquelle tu nous envoies aujourd'hui:
pour T'annoncer, Toi, le crucifié et le ressuscité,
pour la gloire du Père
et «le bien de l'Église universelle».

Éditeur: Michael Czerny, S.J.

+ + + + +

COMPOSITION de LIEU ASSISTANCE de l'EST ASIATIQUE

Aux Journées d'études sur le développement humain, tenues à Manille (10-14 mai 1993), 25 jésuites venus de 10 pays d'Asie de l'Est ont utilisé le premier tabloïd de la manière suivante:

(i) Chaque participant a médité dans la prière sur les quatre sections du tabloïd: composition de lieu, un monde dans les ténèbres, un monde de lumière et utopie et a identifié trois thèmes qui lui semblaient les plus vrais, les plus pertinents ou les plus importants dans sa propre zone ou région.

(ii) Les jésuites se sont rassemblés selon les Provinces pour mettre leurs choix en commun et s'accorder sur les trois facteurs ou les sujets les plus vrais et pertinents dans leur Province. Ils pouvaient librement ajouter quelque chose qui paraissait manquer au tabloïd.

(iii) Revenant en séance plénière, chaque Province a présenté brièvement les thèmes qui avaient été choisis, en expliquant pourquoi. Ceci a fourni un magnifique panorama des diverses situations qui existent à l'intérieur de l'Assistance.

(iv) Un groupe de trois jésuites a ensuite «distillé» tous les thèmes pour en tirer de plus amples tendances régionales:

LES OMBRES

1. La prospérité économique que connaît présentement la région engendre l'exploitation de la main-d'oeuvre et de l'environnement. Les difficultés de se transformer en société plus urbaines sont aggravées par une répartition inégale des bénéfices. Les monopoles, les activités bancaires internationales et la création d'un bloc régional de commerce sont autant de problèmes supplémentaires.
2. La pression qu'exerce la population sur les terres n'a pas son contrepois humain et adéquat, en plus d'impliquer la marginalisation de la population tribale et le gaspillage des ressources.
3. Les longues périodes de guerre qu'a connues la région exigent une bonne dose de réconciliation et de reconstruction dans des pays qui n'ont ni infrastructures matérielles ni sociétés civiles. Dans d'autres pays, le **rapport** entre les dépenses militaires et sociales est préoccupant et les relations courantes entre les militaires et la démocratie n'ont pas encore été définies. Et puis, on craint pour la géo-sécurité de la région.
4. Les jeunes, en majorité dans les sociétés de la région, sont mal servis en matière d'éducation et d'emploi, ainsi que dans tous les secteurs préoccupants mentionnés plus haut.
5. Le fondamentalisme religieux se manifeste dans toute la région alors que l'Église, dans certains endroits, se referme sur elle-même.

LES LUMIÈRES

1. Les capacités d'endurance et de rebondissement, tant individuelles que culturelles, face aux problèmes ouvre la voie à la solution éventuelle des problèmes. La prise de conscience à la base aide les communautés à résister dans les moments difficiles et à se faire entendre.
2. Il y a un appel croissant pour une prise de responsabilité à tous les niveaux de la société.
3. Les sociétés ont dépassé le colonialisme et cherchent à se faire traiter sur un pied d'égalité. Les intérêts de l'ASEAN¹ et d'autres groupements politiques vont plus loin que la défense et recherchent de plus larges échanges.
4. Les moyens modernes de communication transmettent les informations plus vite, et tiennent au courant des groupes d'intérêt et des réseaux impossibles à atteindre auparavant.
5. En certaines régions, la diversité religieuse et la conscience sociale de l'Église permettent une réponse plus authentique aux besoins globaux de la population.

¹ L'ASEAN, c'est l'Association des nations de l'Asie du Sud-Est, en anglais: *Association of South-East Asian Nations*.

Laisser DIEU être DIEU

P. Segundo Galilea¹

Je pense que le principal élément de la crise survenue après Vatican II a été la rencontre de «l'Église» avec «le monde». Par sa doctrine officielle et son attitude, l'Église est parvenue à estimer le monde (la condition humaine, les facteurs humains, l'économie, la politique, la culture, etc.) beaucoup plus qu'elle ne l'avait fait auparavant. Ce fut la source d'une espèce de sécularisation dans l'Église, pour le meilleur comme pour le pire. Dès qu'on découvre le monde, on se retrouve dans une situation ambiguë, pour la raison que le monde lui-même est ambigu par définition. Aussi, importe-t-il de redécouvrir également les racines de l'identité et de la spiritualité chrétiennes.

La tentation ici a quelque chose à voir avec notre identité de catholiques: le monde et l'engagement humain ne sont pas par eux-mêmes une source d'identité chrétienne. Le chrétien peut être engagé pour la paix et la justice, mais beaucoup le sont également sans être croyants. Et alors, cette expérience, enrichissante dans bien des sens, ne suffit pas pour conférer une identité chrétienne véritable.

Dans ce contexte, la spiritualité n'a pas été oubliée. Tout chrétien engagé a toujours une spiritualité, mais nous avons tendance à avoir une spiritualité très pragmatique; on a dit que nous avons besoin d'une spiritualité «de la libération», de l'engagement. En ce sens, c'était une spiritualité en quelque sorte manipulée. Il fallait posséder une spiritualité pour être plus productif dans ses engagements. Et voilà un facteur dérangeant pour toute spiritualité chrétienne. La spiritualité a été trop perçue comme une condition d'action. L'accent était mis sur l'action, et la spiritualité devenait une sorte de carburant indispensable.

En regardant en arrière vers les années 80 et en avant dans nos années 90, quels changements percevons-nous dans notre expérience chrétienne? Nous sommes encore préoccupés par les valeurs et le développement du renouveau pastoral, les défis de la théologie de la libération, etc. Peut-être en sommes-nous arrivés à une perception plus globale de la libération. Dans le passé, nous étions trop préoccupés par l'ordre politique et l'ordre économique. Cela demeure encore une préoccupation, mais beaucoup plus relativisée et mêlée à d'autres questions plus profondes.

Je dirais que les préoccupations globales d'ordre pastoral et la recherche d'une synthèse dans les engagements chrétiens ont remis l'accent sur la valeur de ce qu'on pourrait appeler «la libération intérieure» et l'identité chrétienne.

L'expérience chrétienne, qui vient de Dieu, est avant tout une expérience de Dieu. Il est bon de se rappeler de temps en temps que la source de la spiritualité chrétienne, c'est avant tout Dieu, la Trinité. Évidemment, énoncé de cette manière, cela paraît un truisme, qui le nierait?

¹ Essentiel de deux conférences rapportées dans *Spiritual Life*, 1989, présenté par Parmananda Divarkar, S.J.

Pourtant, au moment où nous sommes en quête d'une spiritualité plus adaptée — une spiritualité du tiers-monde, une spiritualité harmonisée avec l'engagement, une spiritualité capable de tenir compte de la culture, des questions sociales, des défis pastoraux, etc. —, il importe de se rappeler que Dieu est la source première de la spiritualité: aucune spiritualité n'est réelle sans relation avec Dieu, sans expérience de Dieu. Impossible d'édifier quelque spiritualité que ce soit (une nouvelle école de spiritualité, une spiritualité de la libération ou quoi que ce soit) qui n'ait pas son fondement d'abord en Dieu et en cette expérience de la Trinité. Engagement, défis, cultures, etc.: tout cela, évidemment, influence la spiritualité, nous donne une nouvelle motivation, nous aide à orienter notre charité et notre expérience vers les bons endroits et les bonnes manières de faire. Mais rien de cela ne peut jamais remplacer l'expérience de Dieu.

Face à nos quêtes contemporaines de justice, de libération, etc., je pense que nous avons souvent minimisé la valeur de la religion. Pour bien des chrétiens, il a semblé que les structures sociales, la politique, etc. étaient plus importantes que la religion pour la libération humaine et la libération des pauvres. Non que la religion fût déniée, mais on en minimisait la valeur, parfois considérablement. On l'a reléguée au second rang, comme une chose non urgente. De sorte que la religion demeurait quelque chose à cultiver, mais ne se trouvait pas au cœur de la libération des pauvres ou de la promotion d'une société meilleure, d'une culture meilleure, de relations humaines meilleures, etc.

Parfois, au cours de la liturgie, nous éprouvons la tendance inconsciente à manipuler Dieu. Peut-être la liturgie catholique permet-elle d'apprécier jusqu'à quel point nous considérons Dieu comme un absolu et pouvons percevoir l'expérience de Dieu comme une valeur en soi. Dans beaucoup de cas, la liturgie a été mise à contribution en vue de quelque chose d'autre. On peut remarquer cela, en particulier, sur deux points. D'abord, les chants: ce qu'on chante à la messe donne une bonne idée du genre de spiritualité, de préoccupations et de synthèse qu'on retrouve chez les gens. Quand on va à l'église au Nicaragua (ou au Texas, pour le point qui nous occupe) et que tous les chants sont des chants militaires, des chants de libération sociale, quelque chose ne tourne pas rond. Un chant qui se rapporte à la libération des pauvres, c'est une bonne chose: mais la liturgie est censée être la célébration de Dieu; elle est censée laisser Dieu être Dieu. Et pourtant, parfois, la liturgie est mise à contribution exclusivement pour «conscientiser» le peuple, exclusivement en vue d'une action donnée qui doit suivre. Évidemment, la liturgie devrait également amener une plus grande conscience, une plus large inspiration pour l'action. Mais ce point n'est pas là tout le but, ni toute la qualité de la liturgie, laquelle ressortit à la substance même de la spiritualité chrétienne.

Un autre point de la liturgie qui fait problème, c'est la prière des fidèles: les choses pour lesquelles les gens prient révèlent la qualité de leur spiritualité et la nature de leurs préoccupations. Les prières des fidèles sont parfois toujours les mêmes, c'est toujours la répétition d'une même chose avec des mots différents. Ici encore, on décèle une sorte de manipulation inconsciente de la religion. La liturgie et le climat de l'expérience religieuse possèdent une valeur en eux-mêmes. Il ne faut pas les évaluer seulement par rapport aux fruits ou aux résultats.

Je dirais que l'expérience de Dieu, valeur en soi et libérante en soi, n'a pas besoin de revêtir aucune forme particulière d'action, d'engagement ni d'aucune autre expérience. Bien entendu, si l'expérience de Dieu est vraiment chrétienne, si elle n'est pas qu'une aberration, elle mènera

à l'engagement sous toutes les formes que nous savons convenir à la spiritualité chrétienne. La sorte de spiritualité dans laquelle la religion est traitée simplement comme un tremplin en vue d'un meilleur engagement, d'un changement de la société, de la libération, d'une influence à exercer sur la culture, de l'humanisation de celle-ci, d'un travail pour la justice, trouve son contrepoids dans l'absolu de Dieu que les mystiques nous aident à rencontrer.

Laisser Dieu être Dieu dans sa vie personnelle, dans les relations interpersonnelles, dans la vie de famille ou de communauté, dans la profession ou le lieu de travail d'un chacun, et dans les temps de récréation comme dans les temps de solitude — cela a été la tâche de la sainteté depuis les débuts et nous disposons de plusieurs siècles de sagesse mystique pour nous y aider. Le rappel du Père Segundo Galilea paraît opportun et salutaire. Cependant, il y a encore quelque chose à faire: aux royaumes où les trois grands maîtres du doute — Freud, Nietzsche et Marx — ont promené le phare de leur critique ... aux royaumes du désir, de la culture publique, laisser Dieu être Dieu là, et non seulement dans la sphère personnelle qui devient inexorablement la sphère individuelle, cela a constitué le défi presque dévastateur présenté à l'Église du 20^e siècle et destiné à devenir, espérons-le, la grande réalisation du 21^e.

Éditeur

+ + + + +

Quel MOUVEMENT SOCIAL se DESSINE dans notre EUROPE?

Josep Miralles, S.J.

1. LES QUESTIONS INITIALES ... QU'IL NE FAUDRAIT PAS OUBLIER

Que puis-je dire sur le thème proposé: «Quel mouvement social se dessine en Europe»? S'il existait un grand mouvement social transformateur de la société, vous les membres de la Mission Ouvrière (MO) le connaîtriez mieux que moi, puisque aussi bien vous y seriez déjà. Comme j'essaierai de le montrer plus loin, je crois qu'il existe non un mouvement social, mais de multiples mouvements sociaux, tous en interrelation, dont aucun, cependant, n'est «central» ni décisif.

Il me semble que mon apport peut consister à donner une vision d'ensemble de certains problèmes et certaines tendances profondes de la société européenne. C'est là une manière de faire caractéristique de la MO: la confrontation du discernement personnel et collectif avec les grandes tendances de la société.

Mais avant d'entrer dans le sujet, je crois qu'il est important de souligner la problématique de fond à laquelle nous faisons face: la crise d'identité de la mission ouvrière jointe à la crise d'identité du mouvement ouvrier et du socialisme. Cette crise n'est pas seulement d'ordre intellectuel ou idéologique: au contraire, elle plonge ses racines dans les transformations profondes que subit actuellement notre société et qui, selon moi, se poursuivront pendant longtemps.

Je crois que nous devons faire face à ces multiples transformations avec le même esprit que celui qui prévalait à l'origine de la MO: une approche très étroite des conflits et des dynamismes structurels de la société, avec la volonté d'y incarner l'Évangile; dans cette approche on privilégiait le point de vue des exploités et des opprimés, et pas seulement d'un point de vue théorique. En effet, on soulignait le partage et le travail avec eux, avec l'objectif de collaborer à une libération dont le principal protagoniste n'était pas nous, mais eux-mêmes. Nous voulions seulement apporter modestement quelque chose qui à notre avis était d'une importance décisive: la force libératrice de la gratuité évangélique.

J'aimerais que ma contribution se situe modestement dans cette ligne d'approche de la réalité sociale; nous n'en tirerons pas de certitudes absolues et tranquillisantes, qui nous permettraient de penser que notre engagement se situe en toute sécurité dans la ligne de la libération; mais nous pouvons certainement essayer de nous insérer dans la dynamique sociale avec une authentique liberté d'esprit. De cette façon, nous pourrions remplir le rôle difficile du prophète qui interpelle le peuple pour qu'il entende l'appel de Dieu inscrit dans les événements de l'histoire. Il nous faudra aussi la liberté d'esprit pour nous interpeller nous-mêmes et nous demander quel peut être notre meilleur apport ici et maintenant, pour que cette question puisse nous amener à d'importants changements dans nos points de vue et dans notre manière d'agir.

2. LES CAUSES DE LA CRISE D'IDENTITÉ: «D'OÙ VENONS-NOUS?»

Il ne faut pas nous cacher le problème de notre crise d'identité ni le fait que cette crise soit liée à l'identité du socialisme et du mouvement ouvrier. Je crois que pour nous comprendre nous-mêmes et ne pas perdre notre dynamisme, il est indispensable de nous rappeler nos origines. Schématiquement, je vais traiter de trois situations distinctes: la naissance de la société industrielle, l'établissement de ce qu'on appelle l'État-providence (traduction de Welfare State) et finalement, l'«échec» des révolutions radicales.

2.1. La société industrielle

Le mouvement ouvrier et le socialisme sont très liés au type de société créée par la première révolution industrielle. Pour ce que m'intéresse ici, je retiendrai seulement deux points:

- En premier lieu, la révolution industrielle a placé l'économie au centre conscient de la société. Marx soulignait avec raison dans le *Manifeste communiste* que la religion et la politique cédaient leur place centrale à l'économie; c'est pourquoi l'oppression prenait surtout la forme de l'exploitation dans le travail grâce aux mécanismes économiques de la production et du marché.

Le mouvement ouvrier et le socialisme virent avec raison que la racine de l'exploitation se trouvait dans la vie économique fondée sur la propriété privée et sur le marché du travail totalement libre.

- Du point de vue du système culturel, les changements furent également décisifs; la société devait sa survie à la science et à l'industrie; aussi la science se substitua-t-elle à la religion comme «instance ultime de légitimation» de l'ordre social. C'est pourquoi les grandes idéologies caractéristiques de la révolution industrielle (le libéralisme et le socialisme) sont des idéologies séculières, qui se prétendaient «scientifiques».

Mais le mot «science» est équivoque; au 19^e siècle, «science» ne signifiait pas la même chose qu'à la fin du 20^e. Il s'agissait d'une science sûre d'elle-même, convaincue que ses énoncés «reflétaient» (comme un miroir) la réalité de la nature ou de l'histoire.

Aussi, ces idéologies prirent-elles la forme de «religions séculières» qui promettaient le paradis grâce à une «pièce clef» de la société: le marché dans le cas du libéralisme, la planification dans le cas du socialisme.

En conclusion, la première révolution industrielle a créé une société divisée en classes définies par la situation dans le système productif. Dans cette société, l'élément décisif était la propriété des moyens de production. Ce qui produisit également une lutte de classes fortement idéologisée des deux côtés. Socialisme et mouvement ouvrier restèrent profondément marqués par cette situation technologique, sociale et culturelle qui est en train de se transformer très rapidement.

2.2. L'État-providence

L'État-providence se mit en place en Europe à partir des années 60¹ et une de ses finalités fut de réaliser une société plus humaine et partant plus intégrée dans le système capitaliste. Je crois qu'il est honnête de reconnaître les deux faces de ce processus: d'un côté, il s'agissait de maintenir une société de classes, mais on ne peut nier que dans le développement de l'État-providence il y ait eu une profonde motivation humaniste. Cette tension entre les intérêts particuliers et les motivations humanistes et universelles est inévitabile en tout processus historique.

Les politiques des États-providence consistèrent en politiques de plein emploi, d'extension du pouvoir de consommation, et la création d'un vaste système de sécurité sociale qui incluait la volonté de garantir un minimum vital à tous les membres de la société.

L'État-providence s'est développé de façon très inégale en Europe, mais aujourd'hui, l'on peut dire que d'une certaine manière il a réussi ce qu'il se proposait: en simplifiant beaucoup une question controversée, on peut dire qu'une part importante des «classes laborieuses» forme aujourd'hui une partie des classes moyennes (au moins du point de vue du pouvoir de

¹ L'État-providence a commencé dans les pays européens longtemps avant, mais à partir des années 60, il s'est généralisé et approfondi d'une nouvelle manière.

consommation et de certaines valeurs partagées). Ces classes moyennes ne sont pas nécessairement conservatrices, mais ne sont pas non plus révolutionnaires: elles peuvent probablement être «réformistes».

Du point de vue du système culturel, des transformations profondes se sont produites, qui ont toutes été dans le sens d'une relativisation des grandes idéologies et surtout de leur prétention à offrir une voie sûre vers la société idéale.

En premier lieu, les sociétés occidentales ont vécu le pluralisme politique, et par conséquent la coexistence d'idéologies dans une seule et même société; cette coexistence (et le progrès économique global) mena à relativiser les idéologies: les libéralismes acceptèrent les réformes sociales et les socialismes devinrent progressivement réformistes.

D'autre part, le progrès de la théorie de la science a relativisé la connaissance scientifique: c'est maintenant chose admise que la science fournit non une «photographie» de la réalité, mais seulement des théories fondées sur des hypothèses, théories qui doivent toujours être contrôlées et qui sont toujours révisables.

Ces deux faits, pluralisme et relativisation de la connaissance scientifique, contribuent conjointement à affaiblir les grandes idéologies et les sécurités qu'elles offraient quant à une société riche, libre et heureuse. Cet affaiblissement a été, cependant, inégal. Le libéralisme s'est fait moins doctrinaire dans les années 60 et 70, mais il avait pour lui le «poids écrasant de la réalité»: le système économique de l'Occident se fondait sur la propriété privée et le marché, et le libéralisme «cadre» bien dans cette situation sociale; la réalité économique et sociale renforce le libéralisme «vécu» ou «spontané» de beaucoup de personnes qui n'ont lu aucun auteur libéral.

En revanche, l'intégration des classes laborieuses comme classes moyennes a sapé la dimension révolutionnaire du mouvement ouvrier et du socialisme. Le socialisme réformiste de la social-démocratie a assumé cette complexe réalité sociale et culturelle. Avec la social-démocratie, le socialisme a cessé d'être une formule globale de rechange et s'est converti en programme politique en concurrence avec les programmes du centre et de la droite. Ce programme a été très lié aux progrès sociaux de l'État-providence; c'est pourquoi, au moment où les transformations technologiques (2^e révolution industrielle²) et les crises économiques et politiques mettent en cause l'État-providence, le socialisme occidental voit son identité mise en doute.

2.3. L'«échec» des révolutions radicales

L'évolution de la social-démocratie vers le réformisme n'est pas venue à bout de l'aspiration du socialisme à une transformation radicale de la société. L'espérance radicale s'est souvent réfugiée dans les «révolutions radicales» comme celles de Russie, de Chine, de Cuba ou du Nicaragua. Ces révolutions offraient comme une indication que la transformation radicale de la société était possible.

² Je fais allusion à la transformation de la technologie basée sur la micro-électronique et les ordinateurs. Je me rends compte de la différence de terminologie à ce propos.

Tant que ces révolutions furent vaincues de l'extérieur, l'espérance pouvait se maintenir. L'«ennemi» était «extérieur». Je crois que l'impact de la chute du modèle soviétique est dû surtout au fait qu'il s'agit de l'échec d'un modèle qui n'a pas été capable de poursuivre le développement qu'il avait commencé dans les années 50. Désormais, l'ennemi n'est plus «extérieur»: il y a échec d'un modèle par l'intérieur.

Mais la question est de savoir quel type de révolution a échoué. Je crois qu'il s'agit du modèle révolutionnaire centré sur l'économique et sur une certaine conception du politique. Je reviendrai plus loin sur ce thème; pour l'instant, je voudrais souligner que l'«échec» des «révolutions radicales» ci-dessus mentionnées n'implique pas l'échec de tout projet de transformation profonde de la société, mais seulement d'une manière d'entendre semblable transformation.

2.4. Quelques réflexions

En premier lieu, notons que la MO est née au début de l'État-providence, à un moment où celui-ci n'existait pas encore et que la réalité de la classe ouvrière et du conflit social s'imposait clairement dans les usines et dans les quartiers ouvriers. Ce fut une trouvaille de la MO de s'insérer dans ce monde tel qu'il était et, à partir de lui, de découvrir ses aspirations à la justice, son appel prophétique à la société et à l'Église. Ce fut une trouvaille d'essayer humblement d'apporter l'espérance et la gratuité évangélique à cette réalité humaine.

Est-ce que par hasard le mouvement ouvrier, le socialisme et la mission ouvrière avec eux, auraient échoué du fait de voir leur identité mise en doute? À mon avis, ils n'ont pas échoué: ils ont accompli une mission historique, répondant à des défis historiques concrets, ceux de la société industrielle.

Le problème est que la réalité historique surprend toujours: grâce à l'État-providence, la classe ouvrière a obtenu des succès indéniables. Ce qui arrive, c'est que les «succès» de la classe ouvrière ont eu une face négative: la croissance économique appelait un développement de la solidarité de la classe ouvrière, mais l'intégration d'une partie de la classe ouvrière dans les classes moyennes a augmenté l'individualisme et a diminué la solidarité; peut-être est-ce une leçon que nous devons prendre: chaque succès implique son propre risque; quand un processus libérateur atteint un certain niveau, il se trouve devant un nouveau choix à faire, un nouveau défi moral.

Cependant, la transformation de la société en Europe ne s'est pas réalisée seulement dans le sens du bien-être et du «réformisme». De fait, l'État-providence a rencontré de nouveaux problèmes que, d'une certaine façon, il avait lui-même provoqués:

- la tragédie du Tiers monde qui interpelle les pays riches;
- le développement de certains pays du Tiers monde qui de nos jours opposent une forte compétence aux pays riches;
- le nouveau développement technologique en cours de la révolution industrielle;
- la montée de l'exclusion et de la marginalisation sociale qui perpétue le chômage dans les sociétés riches;
- l'esprit de consommation des sociétés riches, qui paraît si difficile à tempérer dans les moments de crise.

Dans cette situation, la tâche permanente de la MO est de s'approcher toujours plus, avec ténacité, de la réalité historique pour y découvrir l'appel du monde ouvrier qui se transforme et de «nouveaux» exploités et exclus de notre société. Mais nous devons le faire selon un modèle théorique approprié qui nous permette de capter la complexité de notre monde.

Bien sûr, aucun modèle théorique ne peut promettre de chemin sûr vers un avenir juste et heureux, comme on le pensait, quand on croyait mieux connaître les clefs des processus historiques. Ce qui ne veut pas dire que l'espérance radicale n'ait plus de sens; il faut distinguer l'optimisme de l'espérance: l'optimisme pense que les choses iront bien d'elles-mêmes; l'espérance croit qu'il vaut la peine de lutter pour certaines valeurs. Or, l'expérience historique nous a retiré un certain optimisme ingénu, mais il confirme la valeur de notre espérance: la lutte historique du monde ouvrier a été fructueuse en Europe.

3. SAISIR LA COMPLEXITÉ ... SANS NOUS DÉMORALISER

3.1. Les révolutions socialistes ... caricaturées

Pour disposer d'un modèle d'analyse plus complexe, je crois qu'il peut être intéressant d'analyser de quoi on parle, quand on critique les «révolutions radicales».

De fait, à la racine des transformations de l'Europe de l'Est et de l'évolution de pays comme le Nicaragua ou Cuba, nous sommes souvent accusés d'avoir cru en des révolutions qui ont échoué. Je crois qu'au-delà des expériences concrètes, nous devons nous demander à quel type de révolution pensent ceux qui nous critiquent ... et si nous avons cru à cette révolution-là.

Il est certain que la pensée du 19^e siècle (et donc aussi le marxisme et le libéralisme doctrinaires) a souligné ce qu'un de mes amis appelle «le modèle de la pièce clef unique». Cela signifie que la structure sociale aurait une pièce clef (par exemple, la propriété) et que, changeant cette pièce fondamentale, on pourrait transformer la société entière en l'orientant dans une direction clairement prévisible.

D'autre part, l'opinion populaire (de ceux qui nous critiquent et parfois aussi de nous-mêmes) a souligné l'importance décisive du moment politique de la révolution: la prise du pouvoir, à partir de laquelle pouvait commencer la construction de la nouvelle société. Cela permettait d'identifier des signes (admirés ou craints, selon les points de vue), comme le Nicaragua, Cuba, etc.

Je crois que ce que je viens de dire est une caricature de nos convictions. L'expérience partagée avec la classe des travailleurs nous avait montré que la réalité était très complexe et que la construction d'une nouvelle société était un processus lent et toujours sujet à revers. Cependant, je crois que nous nous sommes appuyés souvent sur une conviction plus profonde, de type anthropologique et religieux (et à laquelle nous ne devrions pas renoncer): la croyance en ce que l'être humain est perfectible, qu'il peut changer et que son progrès peut avoir comme des «seuils» irréversibles. Et peut-être avons-nous désiré voir des «signes» dans ces seuils déjà «franchis» dans les révolutions historiques. Au minimum, il nous a semblé qu'il était spécialement important d'y collaborer.

3.2. Une perspective plus «systématique»

Je crois que nous devons procéder à une critique approfondie du modèle de révolution fondée sur la «pièce clef» sans que cela nous enlève les convictions et les espérances les plus profondes qui l'avaient prise comme «support historique» nécessaire.

Nous devons penser que nous vivons dans une société à «pièces multiples» et surtout à «relations multiples» et que les pièces, comme aussi les relations, changent rapidement. Voyons-en quelques exemples:

- Marx avait souligné quelques-unes de ces pièces; par exemple, l'importance du développement technologique (les «forces productives» développées par la 1^{ère} révolution industrielle), mais actuellement a commencé la 2^e révolution industrielle, qui transformera notre société, au terme de quelque 60 années, en une «société du savoir», très différente de la «société industrielle» des années 50 ou 60.

- Les relations sociales varient, comme disait Marx, avec les changements de technologie: la 2^e révolution industrielle est en train de changer la relation aux instruments de production et la forme d'organisation des entreprises et, par conséquent, engendre de nouveaux types de domination, de conflit et de collaboration.

- Mais de plus, il faut tenir compte de nouveaux facteurs géographiques: la création de grands espaces économiques comme la Communauté européenne, l'accord sur l'aire de libre échange en Amérique du Nord (l'ALENA³), l'aire économique du Pacifique, etc.

- Il faut tenir compte du facteur démographique, décisif pour comprendre le problème du Tiers monde.

- Notre monde surpeuplé commence à se rendre compte que nous dépendons collectivement de notre relation avec la nature, et les problèmes écologiques commencent à être perçus comme des problèmes de survie de toute l'humanité.

- Dans un monde qui change rapidement aux niveaux scientifique et technologique et qui rompt les anciennes barrières géographiques, le problème de la transformation culturelle et de la relation entre les cultures se manifeste comme le problème décisif de la coexistence en des sociétés inévitablement (mais heureusement) pluralistes.

Je crois que dans cette immense complexité on ne peut affirmer que tel élément déterminé, soit nécessairement décisif, ni qu'il mérite notre effort parce que tout dépend de lui.

Si nous prenons cela au sérieux, il pourrait sembler que disparaît la base même des convictions révolutionnaires du passé. De fait, c'est ce que dit la «postmodernité» philosophique et ambiante. Pour la postmodernité, il n'existe plus de «grandes relations», de visions englobantes du monde

³ ALENA, accord signé par les Etats-Unis, Canada et Mexique en décembre 1992.

qui orientent nos actions en garantissant les résultats. Il semble, en effet, que disparaît la capacité de prédire que les effets de nos actions soient tels que nous les souhaiterions, parce que la complexité des facteurs en jeu nous empêche de reconnaître les relations décisives et de pouvoir les contrôler. Et si nous ne pouvons être sûrs que notre action soit «bien orientée», pourquoi fournir des efforts?

Cependant, accepter un modèle à relations multiples ne veut pas dire qu'on ne peut détecter de tendances à long terme dans la société: comme je le soulignerai plus loin, ces tendances sont liées aux développements technologiques, à la création d'une société où la communication devient de plus en plus la pièce clef, etc.

Mais accepter un modèle à «pièces multiples» veut bel et bien dire qu'aucun acte isolé n'est par lui-même révolutionnaire. Si nous entendons par révolution une transformation profonde de la société, qui n'admette plus de retour en arrière, nous nous rendons compte que les grandes transformations réelles se sont fondées sur les transformations technologiques et sur de profonds mouvements culturels; le moment politique a été nécessaire et même décisif à un moment donné, mais dans l'ensemble il n'était pas le seul important.

D'autre part, nous nous rendons compte qu'il peut toujours y avoir des «effets pervers», c'est-à-dire des «retours en arrière» dans les résultats obtenus.

Pour toutes ces raisons, je crois que nous ne devons pas perdre notre foi en la capacité de conversion de l'homme, ni notre espérance dans la transformation de la société; mais nous devons aussi donner de nouvelles formes à notre engagement. Comme nous le verrons plus loin, les formes de domination et d'exploitation sont multiples et elles ne sont pas facilement réductibles à une seule; il semble donc que notre engagement avec les opprimés et les exploités doive prendre des formes diverses, nous insérant dans des situations très diverses.

Deux problèmes se posent ensuite: est-ce que nous contribuons vraiment à une transformation profonde, quand nous pénétrons dans des domaines particuliers (racismes, marginalisation) déconnectés d'une «pièce clef» de la société? et, en relation avec la question précédente: vers où «pousser», s'il nous manque un projet politique concret?

Je crois qu'à la première question il faut répondre en disant que dans notre monde il est très important que les différentes tâches et les différents champs de travail soient conçus comme «ouverts», comme reliés entre eux, bien qu'il soit parfois difficile d'établir des liens concrets, surtout de type organisationnel; il est très important, pour ce que je dirai tout à l'heure, de créer une conscience de relation, ce qui revient à créer la base de la solidarité; mais parfois, la solidarité comme valeur peut précéder et conduire à la relation pratique.

En ce qui regarde la seconde question, je crois qu'en ce moment il est plus important de défendre des valeurs et des orientations que des programmes concrets, encore que, si ceux-ci sont satisfaisants, il faille évidemment les défendre; mais je crois que dans un monde aussi complexe, les programmes politiques sont trop à court terme et trahissent vite leurs inévitables faiblesses, tandis que les valeurs et les tendances permettent de maintenir mieux l'orientation.

Enfin, il peut sembler que la grande question soit: arrivons-nous à transformer quelque chose de réellement essentiel avec nos petites tâches, à un moment où le marché s'impose comme une pièce clef de cette société complexe? Je ne prétends pas posséder de réponse absolument sûre à cette question décisive; je pense que le marché est une pièce imprescriptible, mais non tellement décisive, de la société; le problème est celui-ci: comment créer un «contexte» qui donne au marché une signification distincte qui le contrôle efficacement; par exemple, le marché dans un contexte de «caciques» n'est pas le même que le marché contrebalancé par des syndicats forts et une législation sociale efficace et enracinée dans la culture d'un pays concret. Je crois que la transformation du système productif et la transformation culturelle peuvent être assez fortes pour donner de fait une autre signification au marché; ce sera sans doute difficile et toujours sujet à des reculs, mais je ne crois pas que ce soit plus difficile que les autres efforts pour concrétiser l'espérance qui nous meut.

Précisons un peu plus quelles sont les grandes tendances et les grands défis du moment. Je schématise nécessairement beaucoup, mais j'essayerai de les voir dans la perspective de l'évolution de la mission ouvrière. Je me limiterai à trois domaines: ceux qui tournent autour des conflits sociaux, les dynamismes culturels qui ont leur origine dans la transformation technologique et finalement, je m'interrogerai sur le type de religion qui semblerait adéquat dans notre monde.

4. TENDANCES ... DÉFIS SOCIAUX

Je crois qu'il y a, dans la conflictualité sociale, trois grandes sources de problèmes.

4.1. La relation avec le Tiers monde

L'intérêt pour le Tiers monde a toujours été très fort dans la MO. Il a été si important que parfois on a dit qu'il pouvait représenter une «fuite» de la dure réalité de la société sécularisée et établie du Premier monde, pour aller à la recherche de sociétés plus religieuses, plus dynamiques et plus pleines d'espoir.

Peut-être notre mission consiste-t-elle à assumer, à partir du monde développé, la réalité du Tiers monde. Je veux dire par là que le Tiers monde pénètre — et le fera toujours plus — notre société. Par exemple, parce que la pauvreté et l'oppression provoqueront des conflits régionaux, le monde développé interviendra pour «mettre de l'ordre» (en vue de sauver ses intérêts). Dans cette perspective, le développement de mouvements pour la paix (fondée sur la justice) sera d'une grande importance; ce qui est spécifique, c'est que ces mouvements peuvent tirer leur origine d'un lieu très concret de notre société: celui des émigrants de ce même Tiers monde.

L'émigration sera, selon les démographes, un des grands problèmes des années à venir et réalisera une présence particulière du Tiers monde dans notre société. Je pense que votre insertion dans le monde du travail et dans la masse du peuple vous rapproche d'un des points décisifs de la problématique de l'émigration: celui de son insertion dans le travail socialement reconnu et légalement protégé (ou plutôt son rejet).

Mais la présence de l'émigration a bien d'autres conséquences. La société manifeste des tendances racistes et xénophobes et les classes laborieuses ne sont pas étrangères à ces réactions. Notre insertion dans le monde ouvrier «national» trouve ici une nouvelle orientation. Parce qu'il ne faut pas se cacher la contradiction objective des intérêts qui se retrouve bien souvent entre émigrants et autochtones (même si on exagère la chose, parfois). Ce qui fait voir une chose que j'indiquais tout à l'heure: la complexité des problèmes et le fait que l'«ennemi» n'est pas toujours «extérieur», mais que souvent on le retrouve «à l'intérieur» de la classe ouvrière elle-même, qui reçoit un nouveau défi moral: sera-t-elle capable d'accueillir l'émigrant qui peut être un concurrent et qui surtout est d'emblée «étrange» parce qu'«étranger». La présence de l'émigration met, en effet, en relief l'énorme implication des problèmes dans notre société. L'acceptation de l'étranger est surtout un problème culturel: celui de vivre avec des personnes dont la façon de comprendre la vie et de la vivre est profondément différente de la nôtre et, pour cette raison, nous paraît d'emblée moins «humaine».

Si c'est un problème culturel, c'est aussi un problème d'opinion publique: l'émigration se fait spécialement problématique dans certains quartiers et certaines situations où elle se concentre, mais la présence d'étrangers devient facilement un problème pour l'ensemble de la population; aussi, notre présence et notre action devraient-elles s'ouvrir à l'ensemble de la société, conscients que les mesures législatives des gouvernements dépendent en beaucoup de cas de la perception qu'ils ont de ce que ressent la population, et conscients du fait qu'un courant d'opinion en faveur des émigrants peut être décisif pour améliorer leur situation légale.

Les Organisations non-gouvernementales (O.N.G.) peuvent jouer ici un rôle important de conscientisation collective, tant par l'envoi de volontaires dans le Tiers monde que par leur tâche de conscientisation face à la société de nos pays.

En définitive, dans un cadre plus large, les sociétés développées font face au défi d'être des sociétés multiculturelles et d'en faire non une occasion de conflit, mais une chance de développement collectif; ainsi, notre insertion parmi les immigrants acquiert-elle un sens plus large: elle ne se limite pas à collaborer à la défense de leurs droits, mais s'oriente vers la création d'un type de société très différente de la société européenne traditionnelle, société ouverte à l'apport de cultures qu'elle avait jusqu'à présent dominées.

4.2. Le dynamisme technologique du monde développé: la «seconde révolution industrielle»

Je crois que pour préciser notre manière d'agir face à la révolution technologique, nous devons prendre une certaine distance historique. Par exemple, demandons-nous quelles peuvent avoir été les réflexions d'un paysan anglais ou allemand avant la première révolution industrielle. Il a probablement pensé que l'avancée de l'industrie était un phénomène néfaste, vu qu'elle dépeuplait la campagne, en conséquence de quoi la population allait manquer de moyens de subsistance. Nous, nous savons, après toutes ces années, que la révolution industrielle a aussi augmenté la productivité agricole et a provoqué une grande croissance économique et — dans certains cas — une richesse mieux distribuée que sous les régimes monarchiques et autoritaires.

De la même manière, nous ne pouvons voir le phénomène du chômage et de l'économie souterraine qu'après le passé immédiat du plein emploi durant l'État-providence: De ce point de vue, la 2^e révolution industrielle apparaît aussi comme néfaste: la richesse peut augmenter, mais il n'y a pas de travail pour tous et il ne peut être logiquement réparti; d'autre part, le développement technologique exige un personnel très qualifié et beaucoup resteront dans le fossé, incapables d'atteindre le niveau et le type de connaissances que la société leur demande. L'économie souterraine, les travaux de faible qualification et l'emploi temporaire sont la face objective du même problème.

Tout cela est vrai, et je crois que notre présence est très importante dans ce domaine frontière du travail temporaire - de l'économie souterraine - de l'exclusion du travail. Nous profitons ici de notre tradition de prêtres-ouvriers et nous nous plaçons sur un axe central de la transformation sociale actuelle. En effet, comme je l'ai dit précédemment, les problèmes d'intégration des étrangers passent nécessairement et de façon décisive par l'intégration dans le travail.

Notre présence est aussi pleine de sens dans les lieux où on lutte pour une meilleure formation professionnelle ou dans les lieux où elle se réalise, ou encore où l'on prépare les jeunes à la recevoir.

Cependant, tout cela fait voir le problème à partir du passé immédiat, avec la nostalgie de la situation de plein emploi (ou presque) créée par l'État-providence. Cette perspective serait limitée, parce qu'il faut voir également ces problèmes en essayant de deviner les tendances de fond vers la «société du savoir». Autrement dit, comment faire face au chômage de manière ouverte à un avenir qui est inévitable, mais qui n'est pas encore bien défini; qui peut ressembler au 1984 de G. Orwell, à l'utopie optimiste de Masuda⁴ ... ou à beaucoup d'autres modes?

Il m'est difficile de m'aventurer dans un exercice de prospective, mais je me risque à donner quelques indications, pour sûr très discutables. Je crois que l'un des grands dangers consiste dans la constitution d'une société «duale» contrôlée par les possesseurs et les contrôleurs du savoir, qui néglige une partie importante de la société. La partie supérieure de cette société devra encourager l'information, la communication, l'initiative, si elle veut encourager une richesse fondée non sur la quantité, mais sur la qualité et sur le développement du savoir.

C'est pourquoi, il semble qu'il faille encourager à travailler pour une société (non seulement un État) plus démocratique, où l'information sur les décisions et les décisions elles-mêmes seraient «popularisées» au maximum, la démocratie impliquant liberté, créativité. Défendre ce type de société, c'est conjuguer les exigences de justice avec celles qui caractérisent une société qui avancera dans la mesure où serviront l'information, l'initiative, la créativité de chacun de ses membres, parce que le savoir est la base de son système de survie.

⁴ George Orwell, 1984. Yoneji Masuda, *La sociedad informatizada como sociedad postindustrial*, Madrid: Fundesco-Tecnos, 1984.

4.3. Exclusion et marginalisation

Comme je l'ai déjà dit, une des «réussites» de l'État-providence a été de transformer les anciennes sociétés polarisées par la lutte de classes en «sociétés de classes moyennes». Cette affirmation est évidemment discutable, mais en tout cas, elle comporte une certaine dose de vérité. Mais l'«intégration» dans le système réalisé par l'État-providence a eu comme contrepartie, surtout dans les années de crise et de diminution de la croissance, l'augmentation de l'exclusion et de la marginalisation. Un sociologue espagnol, Salustiano del Campo, parle du «diabolique pouvoir de marginalisation propre à la société de classes moyennes»⁵. Ce sociologue signale trois mécanismes de base de socialisation et d'intégration dans la société: la famille, l'école et le travail, et il constate le mauvais fonctionnement de ces trois institutions.

La famille est une institution en crise. Le nombre de familles monoparentales augmente; dans celles-ci la socialisation correcte de l'enfant se fait difficile, puis s'ajoute le problème économique et social du chef de famille: il y a une forte probabilité que la famille monoparentale, dont le chef de famille est une femme, entrera dans les circuits de la pauvreté.

L'échec de la formation professionnelle, la structure du système scolaire comme mécanisme de sélection à une époque plus antérieure, de même que le «décalage» qui existe entre la nécessité d'une formation humaine propre à une société démocratique et les manques de formation proportionnée pour l'école fournissent un panorama inquiétant des mécanismes sociologiques qui rendent difficile la juste intégration des jeunes dans la société.

Le travail est devenu dans notre société un mécanisme de socialisation de premier ordre; d'où, la gravité du problème du chômage, qui n'est pas seulement un problème économique, mais devient un problème social et culturel de «désintégration» de la personne par rapport à la société.

Il existe, encore, d'autres groupes d'exclus et de marginalisés qui retiennent notre attention. Les personnes âgées, appelées avec ironie «pauvres institutionnels»⁶ par un auteur espagnol: les maigres retraites les maintiennent dans la pauvreté, une pauvreté dont la cause est surtout sociale et politique: la société de classes moyennes majoritaires n'est pas disposée à sacrifier en impôts son propre bien-être et l'État n'ose pas mener une politique sociale ferme.

Finalement, je crois que le problème de la marginalisation dans les grandes villes est important. En sont cause une série d'éléments qui rendent difficile l'intégration des personnes «faibles» pour une raison ou pour une autre; l'anonymat, l'économie totalement monétarisée, le rythme de travail soutenu, les exigences et la compétitivité existant dans le travail lui-même: toutes ces

⁵ S. del Campo, *La sociedad de clases medias*, Madrid: Espasa-Calpe, 1989, sur le problème de savoir si les sociétés de l'état-providence sont «des sociétés de classes moyennes» ou ne sont pas intéressantes. R. Diaz Salazar, *¿Todavía la clase obrera?* Madrid: Ediciones HOAC; 1990.

⁶ D. Casado, «Viejos y nuevos pobres en la España de los 80», aux 6èmes journées d'études du comité espagnol sur l'état-providence, *La pobreza en los 80*, Madrid: Acebo, 1989, pp.15-36.

circonstances font pression pour que les personnes qui souffrent d'une quelconque faiblesse personnelle restent sur le terrain et soient vite en marge de toute communication humaine.

Évidemment, ces situations sont très loin de la perspective de la MO classique, mais l'évolution actuelle de la société invite à les regarder avec des yeux différents. Parce que ce sont surtout elles qui révèlent la «face cachée», le «revers de la médaille» de notre riche et confortable société occidentale. La MO s'est insérée dans le monde ouvrier parce que c'était «l'autre face» de la société capitaliste, celle qui montrait son caractère exploiteur. Les marginaux et les exclus jouent maintenant cette triste fonction et cela m'interpelle profondément, parce que je ne peux ignorer que si la MO veut être fidèle aux signes des temps, elle ne peut négliger ce fait. Peut-être la question consiste-t-elle surtout à préciser, dans les analyses, les perspectives et les orientations face à tout ce monde complexe.

Par rapport aux analyses, il me semble important de noter que la dimension économique de tous ces problèmes est toujours importante, mais qu'elle n'est pas toujours décisive. Dans les analyses des situations précédentes, nous avons pu nous rendre compte de l'importance qu'ont prise les causes strictement sociales, politiques et culturelles dans beaucoup de ces problèmes.

Je crois que dans les prochaines années, nous devons continuer l'effort d'analyse attentive des problèmes et ne pas nous contenter des explications générales qui renvoient à la méchanceté du système économique et social en général. Non pas que je veuille défendre le système, mais il me semble peu opératoire d'insister dans ce sens, parce que, comme je le disais, le problème ne va pas consister à éliminer l'économie de marché, mais à la faire fonctionner d'une autre manière, par l'introduction de multiples correctifs économiques, sociaux, politiques et culturels.

Quand, tout à l'heure, je parlais de l'importance de la perspective, je crois qu'il est facile de comprendre ce que je voulais dire. La spiritualité de la MO a toujours été de partager avec ceux d'en bas. Évidemment, le travail avec les marginaux pose des problèmes spécifiques à cet égard, mais en tout cas, il semble qu'il faille fuir les positions sociales de pouvoir et donc toute forme de paternalisme.

Et cette dernière remarque nous conduit au problème des objectifs. Il me semble que notre travail dans ces collectifs devrait contribuer à une certaine prise de conscience de leur propre dignité et de ce qui est possible, à une «prise de parole» comme collectifs conscients de leur situation sociale particulière, de leur dignité propre et de leur propre apport à la société.

Il est certain que les marginaux constitueront difficilement une force sociale transformatrice; mais je crois aussi qu'il est indispensable de collaborer à ce que personne ne soit exclu des efforts pour parvenir à une société plus juste, libre et humaine; et peut-être notre foi nous pousse-t-elle spécialement à valoriser les «petits» et les inutiles d'une société qui valorise par tous les moyens l'efficacité et le rendement.

De toute manière, il me semble que notre insertion, si elle a lieu dans ces domaines, doit aller dans la ligne d'une «démocratisation sociale»: dans une société plurielle et multiculturelle dont nous avons déjà parlé, il est indispensable que les divers groupes culturels, ethniques, de travail, d'âge, etc. trouvent la manière de s'exprimer et de collaborer; dans une société corporatiste, il

est important que les collectifs menacés s'organisent pour pouvoir se défendre; de plus, approfondir la démocratie, c'est probablement préparer la société à être plus solidaire.

Tout cela est en lien très étroit avec un thème qui nous touche de près et est important: celui des syndicats. L'insertion dans les syndicats a été un des chemins empruntés fréquemment par les membres de la MO, et aujourd'hui nous sommes spécialement sensibles aux problèmes qui leur sont posés.

À leur naissance, les syndicats étaient des sociétés de secours mutuel; mais elles ont vite pris un caractère revendicatif et visé une transformation de la société. À une époque historique où une grande question se posait (la question sociale, comme j'ai dit précédemment), il était logique que les organisations populaires se polarisent autour du travail; mais lorsque la vie sociale révèle beaucoup d'autres dimensions, le problème consiste peut-être à inciter l'ensemble des organisations dont les différents groupes ont besoin à défendre leurs diverses revendications. Une question importante est de savoir si les syndicats doivent conserver leur spécificité ou s'ils peuvent contribuer à élargir le cadre de leurs champs d'intérêts.

Les syndicats se posent beaucoup d'autres questions, comme nous le savons tous; à l'internationalisation du capital devrait correspondre un projet syndical de dimension européenne, mais cela rencontre de très grandes difficultés dues aux différences entre les situations des classes ouvrières dans les différents pays d'Europe. Les syndicats font surtout face au défi de la transformation de la force de travail, en raison de l'essor des services et des nouvelles technologies. Les syndicats courent le danger de devenir «corporatistes», au sens négatif du terme.

Sans prétendre offrir un projet spécifique, la Mission ouvrière pourrait peut-être apporter une capacité particulière d'ouverture et d'universalité aux projets syndicaux, là où c'est possible et opportun.

5. UN PROJET CULTUREL DE SOLIDARITÉ

Il y a quelques années on a beaucoup discuté sur la question de savoir si la transformation de la société devait se réaliser avant tout par le changement des personnes individuelles ou par les transformations «structurelles». Je crois que l'expérience de ces dernières années a démenti la seconde option dans la mesure où l'on absolutisait uniquement les aspects économique-politiques de la société. Aujourd'hui, le danger est de revenir naïvement à la «conversion personnelle» comme unique voie de changement. Je crois que l'attention à la culture peut nous permettre de sortir de l'impasse.

J'entends par culture le système de valeurs et de normes partagées par une société, ainsi que les légitimations de ces valeurs. La culture est une réalité «objective», puisqu'on peut l'analyser; c'est quelque chose de partagé qui peut être transformé par l'effet d'actions historiques déterminées. Par contre, c'est aussi quelque chose de «subjectif», parce que la culture est réelle seulement dans la mesure où elle est assumée et vécue par chaque individu. Dans cette perspective, la conversion individuelle peut se comprendre soit comme «l'assimilation plus profonde d'une culture déterminée», soit comme «un changement de culture». Je crois que toute

mission apostolique de la Compagnie doit se demander quel type de culture elle veut aider à construire.

Le système productif marque les limites des systèmes culturels possibles dans une société donnée. En effet, la culture ne peut reproduire de valeurs «dysfonctionnelles» par rapport au système productif, sous peine d'«effondrement» de la société.

Or, il se trouve que le système productif de nos sociétés avancées change rapidement. De plus en plus, la «force productive» décisive est la science et la technologie, et la société vit de l'«innovation» tant scientifique que technologique. Si la société veut survivre et le faire «dignement», elle devra adapter ses valeurs, normes et légitimations à cette nouvelle situation.

Cela signifie, en premier lieu, que la culture de la nouvelle «société du savoir»⁷ devra être compatible avec la science et la technique et avec les convictions et les valeurs que ces dernières impliquent. Or, le caractère relatif, contestable, toujours hypothétique de la science rendra toujours plus difficile l'acceptation d'idéologies et de religions qui se présentent comme des valeurs absolues imposées d'autorité. Cela renforcera la critique actuelle des «grands rapports» idéologiques (libéralisme, socialisme) et des religions (au moins sous son aspect dogmatique et prétendument absolu).

Mais, d'autre part, la science et la technologie n'offrent à la société ni valeurs ni objectifs. Cela veut dire que nous cheminons vers une société qui, pour s'orienter collectivement, ne compte plus sur les religions ni sur les idéologies traditionnelles et à laquelle la science n'offre pas non plus d'orientation collective. Dans cette situation, il est prévisible que la société devra élaborer des «projets» qui offrent une orientation aux différents collectifs qui forment les sociétés.

C'est pourquoi, nous allons vers une situation culturellement originale: privés de religions «révélées» ou d'idéologies présumées scientifiques, nous, les hommes, nous nous voyons face à notre propre responsabilité pour organiser la coexistence dans un monde très complexe; nous devons assumer notre responsabilité historique de construire un monde habitable; nous ne pouvons plus invoquer les «fatalités» naturelles ou historiques pour justifier l'exploitation ou la domination d'un groupe par un autre.

D'autre part, nous ne pouvons pas penser à des sociétés monolithiques dans un monde qui vit de la science: la science vit de la liberté dans le domaine intellectuel, ainsi que dans l'ordre des valeurs; il s'agira d'une société dont les différents collectifs devront élaborer des «projets» culturels propres, mais toujours avec la préoccupation première qu'ils soient compatibles avec les «projets» des autres collectifs.

En réalité, cela commence à être notre situation actuelle. Il n'est pas facile pour une société d'accepter sa propre créativité; il est plus facile de croire en de fausses sécurités collectives qui évitent l'effort de penser et de créer. Dans cette ligne de la «peur de la liberté» j'inclus la résurgence du libéralisme (néolibéralismes), certains fondamentalismes religieux, ou, dans un

⁷ Masuda, op.cit.

autre ordre de choses, l'émergence de nationalismes xénophobes. Évidemment, chacun de ces phénomènes a ses caractéristiques propres et ne peut s'expliquer par un seul facteur; mais ils ont tous quelque chose en commun: ils affirment leur «foi» en une «donnée incontestable» fondée sur la nature, sur Dieu ou sur l'histoire, pour éviter l'effort de créer un projet culturel réellement ouvert au pluralisme et non dominateur.

Tout cela nous rappelle certaines valeurs qui doivent être incorporées à la constellation «centrale» de notre société. L'individualisme libéral et le collectivisme monolithique ne peuvent organiser aucune société scientifique, technologique et dynamique.

Dans une «société du savoir», la liberté devra être entendue comme créativité et devra se fonder sur le développement de l'information et de la communication; mais la plus forte interdépendance des divers groupes devrait faire que la liberté soit contrebalancée par la responsabilité envers l'ensemble de la société et aussi envers la planète sur laquelle nous vivons. Aussi, des valeurs comme la «solidarité», la «mondialisation», l'«écologie» ne peuvent-elles plus être «ajoutées» à un programme politique classique (libéral ou social-démocrate): elles doivent être des valeurs réellement centrales dans les nouveaux projets non seulement politiques, mais aussi de vie humaine à tous les niveaux.

La Mission ouvrière, tout au long de son histoire, a lutté surtout dans le champ des «structures» socio-économiques, à travers la lutte syndicale ou dans d'autres organisations populaires. Le panorama culturel que je viens d'ébaucher m'amène à me demander si la MO ne devrait pas envisager aussi de créer et de transmettre un projet culturel propre aux secteurs exploités et dominés de notre société, de telle sorte que ce projet ne soit pas construit à partir du passé, mais qu'il vise aussi l'avenir; un avenir dont les tendances de fond paraissent inévitables, mais qui est un avenir ouvert, qu'il faut éviter de détourner au profit des vainqueurs de toujours.

Ce faisant, la MO recueillerait le plus valable du débat sur la réalisation de la transformation sociale: en travaillant à la culture, la MO se situerait à la fois au pôle «objectif» et «structurel» (parce que la culture est une réalité sociale) et au pôle subjectif, parce que la culture forme la subjectivité des membres de chaque société.

6. LA RELIGION

Considérer l'importance de la dimension culturelle dans notre mission nous amène à réfléchir sur la manière de nous situer dans le panorama religieux plural actuel. En effet, du point de vue sociologique, la religion est un élément de la culture et construire un projet culturel implique de se situer par rapport au fait religieux.

Je crois qu'il est particulièrement important de bien analyser et de prendre position de façon nuancée face aux différents néo-conservatismes actuels. Je pense au néo-conservatisme nord-américain, mais aussi à ce qu'il y a de néo-conservateur dans certains mouvements charismatiques ou dans certaines orientations hiérarchiques qui, d'autre part, présentent des éléments intéressants.

Je crois que tous ces éléments s'unissent pour valoriser le fait religieux comme un fait socialement important, positif, qui présente une face socialement visible à travers les «médias». Mais cette présence sociale doit mener (pour les Néo-conservateurs américains au moins) à une consolidation du système capitaliste, qu'ils considèrent très proche de l'inspiration chrétienne.

Ici surgissent nos réserves. Nous pouvons être d'accord sur l'importance du phénomène religieux, mais nous sommes convaincus que la sécularisation n'est pas un simple mouvement idéologique: c'est un processus culturel fondé sur la transformation technologique et sociale des sociétés. C'est pourquoi la religion, si elle veut non seulement survivre, mais apporter quelque chose en propre à ce monde, ne peut pas en rester à la religion du passé (celle qui servirait à légitimer le capitalisme): elle doit envisager sérieusement son insertion dans la société qui est en train de se créer sous nos yeux.

Je pense qu'une société qui manque de «légitimateurs ultimes» et de «grandes idéologies» est une société qui manque de points de références extérieurs pour la coexistence et pour la structuration de la justice et de la liberté. Ce type de société est aux prises avec deux grands problèmes: en premier lieu, vu le manque de points de référence extérieurs et acceptés, l'individualisme, dans sa forme la plus brutale, peut s'ériger en valeur suprême et peut réaliser la définition de Hobbes selon laquelle «l'homme est un loup pour l'homme»; d'autre part, la socialisation et l'éducation des enfants, et plus généralement, la formation des personnes, ne peuvent avoir recours à ces référents extérieurs.

Je crois qu'aujourd'hui, le christianisme engagé dans la transformation de la société doit «redécouvrir la mystique».

Il est plus nécessaire que jamais de chercher la manière de structurer l'intériorité personnelle: les personnes doivent trouver en elles-mêmes, dans leur «intérieur», la source d'énergie et d'«inspiration» qui leur permette de «discerner» dans chaque situation ce qui est humainement le meilleur, dans une situation où, comme je viens de le dire, manquent les points de référence extérieurs. Quand je dis «redécouvrir la mystique», je pense non à des phénomènes extraordinaires (comme l'extase, etc.), mais à la pratique de l'expérience spirituelle, en mettant l'accent sur ce que le mot expérience a de globalisant. Je crois que la MO de la Compagnie de Jésus a, dans les Exercices et dans les Règles du discernement des esprits, un instrument valable dans ce sens.

Dans les moments plus utopiques, il m'arrive de rêver que l'expérience spirituelle ne devrait pas être réservée aux croyants: nous devrions trouver la manière et la pédagogie nécessaires pour cultiver la sensibilité spirituelle de toute personne, croyante ou non, qui serait disposée à suivre ce chemin. Je suis convaincu que nous trouverions beaucoup de personnes, et très valables, intéressées à cultiver leur intériorité pour renforcer leur action au service d'autrui.

Ce que je viens de dire signifie que la religion devrait prendre la forme d'un processus personnel et communautaire de transformation, qui ne devrait pas du tout déboucher sur un spiritualisme d'évasion; au contraire, elle devrait être la condition d'une action transformatrice à long terme, sans compter sur les soutiens sociaux dont le croyant et le militant ont bénéficié à d'autres époques.

Et le critère pour vérifier cette «non-évasion» serait la perspective dans laquelle cette «mystique» particulière devrait être vécue: la perspective «décentrée» à partir du frère, de l'étranger, du pauvre (exploité, dominé ou manipulé); en définitive, à partir de la «croix» et non à partir de la «face» de la société.

Josep Miralles, S.J.
«Cristianisme i Justícia»
Roger de Llúria, 13, 1r
08010 Barcelona
ESPAGNE

+ + + + +

Les SCIENTIFIQUES JÉSUITES et l' APOSTOLAT de la FOI et de la JUSTICE

Chris Moss, S.J.

- * Pourquoi n'y a-t-il pas plus de jeunes jésuites engagés activement dans un travail scientifique?
- * Les jeunes jésuites devraient-ils s'intéresser aux sciences, et comment peut-on les encourager à le faire?
- * Quel lien existe entre un sérieux travail scientifique et l'apostolat de la Compagnie pour la foi et la justice et aussi pour l'option préférentielle envers les pauvres?

Les trois questions qu'on vient de lire ont fait l'objet d'échanges, lors de la troisième réunion des scientifiques jésuites européens tenue à Gdynia, en Pologne, en septembre 1993. Les participants s'étaient partagés en trois groupes distincts. Le groupe le plus jeune constata comment, pour les jésuites qui avaient déjà reçu une formation en sciences avant d'entrer dans la Compagnie, tout comme pour ceux qui l'avaient reçue plus tard, l'expérience de l'apostolat scientifique s'est souvent révélée une expérience à part, surtout qu'aujourd'hui, on trouve moins de scientifiques jésuites âgés qui seraient en mesure de servir d'exemples concrets pour cet apostolat. Voire, tandis qu'aux États-Unis les universités jésuites comprennent des départements de sciences, l'image d'une carrière scientifique pour un jésuite européen est moins évidente et il faudrait que ce travail soit mieux inséré dans le plan d'ensemble de l'apostolat de la province.

Quand même, le travail scientifique au sein de la Compagnie présente plusieurs dimensions spirituelles positives, conservant un contact profond avec d'autres, rejoignant en profondeur une tendance vitale de la culture moderne et procurant une certaine liberté, un certain pouvoir de libération à la propre foi d'un chacun.

Car, de nos jours, les préoccupations d'ordre environnemental, intimement liées aux questions économiques, sont perçues comme un facteur clé de justice qui devrait nous toucher, nous, jésuites adonnés à la science, d'abord au niveau de l'intelligence scientifique, puis par un discernement en vue d'un engagement positif dans une action effective. La possibilité d'un réseau ou d'un centre pour encourager les jeunes scientifiques jésuites à s'impliquer dans un travail environnemental a été étudiée et on a souligné le besoin d'une nouvelle théologie de la nature.

Les groupes de membres plus âgés et les échanges en plénière ont mis l'accent sur la relation entre le travail scientifique et le travail pour la foi et la justice. Tous ont été d'accord sur la nécessité de viser à l'excellence dans le travail académique et la recherche. L'étude scientifique est indispensable aujourd'hui, si l'on veut instaurer la justice dans le monde, car elle peut permettre de mettre le doigt sur les racines de l'injustice plutôt que sur ses simples résultats. Ceux qui ont oeuvré dans un contexte universitaire se sont trouvés dans une position privilégiée permettant d'influencer les étudiants dans leurs attitudes envers les pauvres, et comme scientifiques jésuites, nous avons l'obligation d'aider nos collègues scientifiques à ouvrir les yeux sur des réalités plus larges qu'une simple perception scientifique du monde, y compris la situation des pauvres. De nos jours, le travail scientifique ne peut s'effectuer simplement dans une tour d'ivoire: la physique est peut-être une science agréable, mais on ne devrait pas s'y adonner seulement pour le plaisir. La science elle-même n'est plus innocente et être conscient de cette vérité fait partie de notre préoccupation envers les pauvres.

Pour certains, tout de même; le promotion de la justice ne serait pas la principale justification de l'apostolat scientifique: cette justification résiderait plutôt dans le rôle qu'elle a à jouer dans l'inculturation de la foi. D'après cette manière de voir, le scientifique jésuite devrait s'adonner à la science sans se préoccuper de l'option préférentielle pour les pauvres, puisque aussi bien il la vit implicitement et la meilleure façon dont il puisse aider les pauvres, c'est d'aider l'Église à présenter la foi d'une manière adaptée à nos temps. D'autres font ressortir que l'intelligence elle-même de la foi doit provenir d'une perception des défavorisés. Le scientifique jésuite — à l'instar de tout autre jésuite — a besoin de s'approprier et de renouveler constamment cette perception, tout aussi bien pour le développement de sa propre vie de foi. Ce qui devrait, en fait, avoir quelque répercussion sur son style de vie, avec des variantes expliquées par les circonstances.

Chaque scientifique en particulier doit effectuer des choix moraux et répond de son propre programme de recherche. La vision individualiste de l'éthique scientifique, cependant, n'est guère suffisante. On ne fait pas qu'influencer la situation dans laquelle on se trouve: la situation elle-même influence d'une façon déterminante, souvent d'une manière consciente, et informe inconsciemment notre manière de voir, nos présupposés et notre perception de la réalité. Aussi est-il indispensable que grâce à un changement structural tout programme éthique se révèle vraiment efficace. Le scientifique jésuite en arrive à constituer, au cours de son travail, sa propre communauté autour de lui: il détient la responsabilité du type de communauté que celle-ci devient.

Réflexion personnelle

Les deux visions présentées précédemment à propos de la relation entre l'apostolat scientifique et la promotion de la justice nous permettent peut-être de tenter une exploration plus en profondeur des causes de division entre science et chrétienté.

D'après la première vision, le problème principal réside dans le fait qu'au sein du monde scientifique il n'y a pas de place pour Dieu, et le résultat est une société sécularisée, vidée de toute valeur humaine. La tâche principale semblerait être de démontrer que la vérité théologique n'est pas contredite par la preuve scientifique, en même temps que de trouver des manières d'exprimer la foi qui convainquent dans une époque scientifique.

Quant à la seconde vision, elle nous encouragerait peut-être à regarder plus en profondeur, à explorer la relation qui existe entre le réductionnisme scientifique et l'injustice. Après tout, beaucoup professent leur foi en Dieu, mais sont loin de reconnaître les exigences profondes du Dieu de la Bible en ce qui regarde la justice par rapport à leur prochain. Scientifiques comme théologiens ont bien tenté de déduire la nature de Dieu des faits de cosmologie, mais cette sorte de Dieu est-il reconnaissable comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et comme le Père que Jésus a prié?

Un certain réductionnisme scientifique a fait état de façon arbitraire des seuls aspects de la nature qui peuvent se prédire et donc être dominés et contrôlés, négligeant et traitant, comme des éléments inférieurs à la réalité, des valeurs humaines qui ont plus d'importance. Il n'est pas difficile de discerner le tort souvent causé par les applications du réductionnisme scientifique aux problèmes techniques et sociaux, quand les valeurs humaines, qui ont plus d'ampleur, sont négligées. Mais est-il possible, également, que la vision réductionniste serve, au moins partiellement, de support idéologique à un ordre économique «scientifique» tout autant dépouillé des valeurs humaines et constitutif d'un ordre social injuste, lorsque, tirant sa crédibilité de son succès manifeste et de son éblouissante capacité de réalisation technologique, il est lui-même favorisé et soutenu par cet ordre économique injuste? La vérité ne serait-elle pas que ce rôle du réductionnisme scientifique fait tort à la position morale de la science elle-même et qu'elle se trouve en plus étroite liaison avec un ordre social injuste qu'il ne paraît à première vue?

Ces questions sont bien théoriques, mais en raison de leur importance elle méritent une sérieuse étude philosophique et théologique par des théologiens et des scientifiques jésuites. L'examen en profondeur de ces questions pourrait non seulement aider notre intelligence de l'apostolat de la foi et de la justice, en particulier en relation avec la science, mais aussi contribuer à un renouveau en profondeur de la vocation scientifique pour tous les scientifiques, jésuites ou non.

Chris Moss, S.J.¹
St. Edmund's College
Cambridge CB3 0BN
ROYAUME-UNI

¹ Merci à Stephen Buckland, S.J., pour ses précieuses remarques à la première rédaction du présent article.

LETTRES et COMMENTAIRES

Les réflexions personnelles et théoriques sur l'option pour les pauvres présentées dans le n° 52 de *Promotio Justitiae* ne font à peu près pas mention de la communauté, et il me semble qu'il y a quelques liens à faire ressortir.

Je n'ai pas beaucoup de réflexions théoriques à offrir, mais peux présenter l'expérience que j'ai vécue pendant un certain nombre d'années dans la communauté l'*Ignatius Farm* de Guelph (Ontario, Canada), communauté composée de quelques jésuites et autres religieux, certains en service volontaire temporaire et d'autres membres. Ces derniers avaient passé une partie de leur vie dans des hôpitaux psychiatriques ou autres institutions.

Comme membre de cette communauté, j'avais le sentiment de mener une vie religieuse authentique, sentiment que je n'avais pas ressenti aussi intensément lors de mes séjours dans des maisons jésuites plus traditionnelles. À la réflexion, je pense qu'il y a plusieurs raisons à cela, toutes en relation avec ce qui me paraît un certain appauvrissement de la vie religieuse.

Je me demande si notre sens de la vie religieuse n'a pas été à ce point centré sur l'activité apostolique que notre manière de vivre nous apparaît comme une sorte de reliquat, évalué principalement selon qu'il sert ou non l'apostolat. Mais le sens de la vocation est normalement le sens d'un appel à vivre une certaine espèce de vie, incluant les conseils évangéliques, la prière et la communauté. En ce sens, notre manière de vivre a une certaine priorité sur ce que nous faisons de fait. Cela est rappelé assez souvent, mais je l'ai tout simplement expérimenté à un degré remarquable, lors de mon séjour en communauté avec les pauvres.

Durant mon séjour dans cette communauté, je travaillais comme aumônier à l'université d'État de cet endroit. Que les étudiants de cette institution aient apprécié ou non mon mode de vie (beaucoup l'ont fait), du moins il leur était intelligible. Vivre en communauté avec les pauvres représentait une forme de vie religieuse qu'ils étaient en mesure de comprendre. Parfois, j'avais du mal à concilier la fuite du temps et les engagements, la communauté et l'apostolat, mais en fait, au fond des choses, il n'y avait pas de réel conflit. Non seulement mon mode de vie accordait une certaine crédibilité à mon travail, mais également, les étudiants respectaient le fait que, pour employer leurs termes, «j'avais une vie».

Bien sûr, sur un plan plus personnel, la communauté en question était très importante pour moi, tant parce qu'elle accordait un sens d'intégrité à ma propre vie que parce qu'elle m'assurait tout simplement affection humaine, amitié et soutien. Je n'avais pas besoin de courir à la recherche de ces choses en dehors de ma communauté. Évidemment, la vie de communauté était souvent très exigeante et pénible, mais le fait même de ses exigences me forçait à approfondir mon engagement.

Au point de vue de l'option pour les pauvres, j'ai l'impression que nous, jésuites, avons aujourd'hui besoin des pauvres pour mener une vie religieuse authentique. Peut-être l'individualisme et le professionnalisme ont-ils une telle d'emprise sur nous que nous avons

besoin des pauvres pour nous ramener à la communauté comme à quelque chose de central pour la vie religieuse.

La communauté dans laquelle je vivais a été créée comme une expression de l'option pour les pauvres et son objectif était d'assurer une communauté et un foyer à des gens qui avaient été blessés par la vie, habituellement en raison d'expériences de marginalisation et d'institutionnalisation. Or, il s'est trouvé que ceux que nous avons accueillis en tant que pauvres nous ont donné beaucoup plus qu'ils n'ont reçu. Ils nous ont redonné le sens de la vie religieuse et de la communauté religieuse.

Je ne pense pas que mon expérience soit purement personnelle: nombre de jésuites se sont impliqués dans l'oeuvre de L'Arche¹ et en auraient peut-être plus long à dire que moi sur les relations entre l'option pour les pauvres et une vie communautaire authentiquement religieuse. En fin de compte, je suis d'avis qu'on ne devrait pas sous-estimer la sorte de crise que subit le sens de la vie religieuse, souvent ressentie par les jeunes jésuites comme quelque chose qui ronge la joie de se trouver en communauté. Il me semble que si l'option pour les pauvres peut servir en quelque sorte de principe herméneutique pour un renouveau de la vie et de l'engagement du jésuite, elle doit être capable de rejoindre la réalité et les possibilités de la communauté jésuite.

Martin Royackers, S.J.
Jesuit/Companion Community of Riverdale
23 Jones Avenue
Toronto, Ontario
CANADA M4M 2Z7

+ + + + +

J'ai bien aimé les échanges du n° 54 de *PJ* et désire y ajouter ici ma contribution. Je suis heureux de savoir où je me situe dans le monde — «n° 24» —, autrement que par rapport au produit national brut! L'indicateur de développement humain (qui a dû exiger une grosse besogne) comprend "la capacité de communiquer et de participer à la vie de la communauté, tout comme de disposer de ressources suffisantes pour s'assurer une vie décente". La préoccupation d'un grand nombre, à Hong Kong, n'est pas d'avoir une vie semblable à celle de la Chine, que je constate recevoir la cote «n° 101». Je remarque que les catholiques et les religieux de Hong Kong ressemblent à la majorité: ils pensent à la situation des catholiques en Chine et quelques-uns s'en vont.

¹ Communautés dans lesquelles des handicapés et ceux qui s'occupent d'eux vivent, travaillent et partagent leur existence en commun. Quelque 97 communautés de 20 pays différents relèvent de la fédération de L'Arche.

Dans le contexte du travail pour la justice et l'abolition de l'oppression, je me demande s'il ne nous serait pas possible d'inventer des indices pour les valeurs du Royaume de Dieu. Je dis cela, parce que j'ai vu la grande partie de notre population locale quitter leurs bicoques à flanc de collines pour accéder à des appartements à air conditionné; j'ai vu les familles réduites à une moyenne de deux enfants, avec bonne éducation et emploi stable. Nous occupons le troisième rang parmi les villes les plus chères du monde. Nous avons probablement de meilleures conditions de justice sociale, mais sommes-nous plus près de **la justice de Dieu** et des valeurs du Royaume de Dieu?

J'écris en qualité de maître d'école dont les élèves ne paient en principe aucuns frais. Environ 50 pour cent des étudiants proviennent de familles au revenu moindre que celui d'un professeur d'école secondaire. Promouvoir la justice signifie plus que de la compassion, des études en profondeur et de bonnes relations avec autrui: c'est une chaleur intérieure qui accompagne la charité et la lumière de la foi. Mais comment communiquer cela?

Il nous faut de la mystique, ce qui veut dire plus que de l'imagination poétique. Il nous faut désirer être avec le Christ pauvre, mais qui souhaiterait cela dans son esprit tout à fait «mondain»? Voilà le défi qui, d'après moi, se présente à la majorité des jésuites, de mon âge ou plus vieux. Les gens de 60 ans et plus sont d'ordinaire plutôt frugaux, mais bien capitonnés, et ils ont la sécurité. Le renouveau pourrait-il venir «d'eux» — «de nous»?

Le tabloïd de la 34^e congrégation générale, bien fait, a été un stimulant pour nous tous, mais j'ai le sentiment qu'il n'a pas reflété le programme d'action de la majorité des jésuites. À un an, à peu près, de la prochaine congrégation, il serait peut-être bon de continuer «la conversation» dans vos pages. Il y a la dégradation de l'environnement provoquée par notre style de vie, «la cupidité» et «le gaspillage» de notre économie. Il y a la rupture des familles, mais voyez combien de jésuites ont changé leurs idées — quand ils ont prononcé leurs premiers voeux. Puis, il y a le temps que l'on consacre à la TV et aux journaux, etc., et nos «conversations peu édifiantes» entre nous.

«Où nous situons-nous dans le monde?», au sens du monde spirituel, et comment percevons-nous notre mission dans nos vies quotidiennes? J'ai confiance que la 34^e congrégation générale se rendra compte que nous constituons un corps beaucoup plus petit, plus mobile et plus essentiel que nous ne l'étions il y a trente ans. Nous avons besoin de leadership — et beaucoup plus encore de la grâce de Dieu.

Harold Naylor, S.J.
Wah Yan College
56, Waterloo Road
Kowloon
HONG KONG

+ + + + +

Chers Raymond Parent et Martin Voill,

Votre article intitulé «Les médias ont disparu» (*PJ* n° 53) sur l'absence d'intérêt pour les mass-médias dans les documents préparatoires établissait un lien entre l'option de la Compagnie pour les pauvres et les mass-médias, mais je pense qu'il est fautif.

J'admets que les mass-médias et la communication sont d'une grande importance, mais je ne suis pas d'avis qu'ils doivent accéder à ce domaine à partir du présupposé que les pauvres ne peuvent s'organiser et que, par conséquent, nous devons être leur voix, ce qui est l'affirmation de base de votre article.

J'avais l'intention de répondre en novembre, en citant l'exemple des autochtones de Chiapas, au Mexique, mais maintenant, après les soulèvements de janvier, ma cause est meilleure. Les pauvres peuvent s'organiser, peuvent accéder aux médias. L'armée zapatiste, formée en grande partie d'indigènes accompagnés d'autres éléments, ont régi les médias d'une manière extraordinairement astucieuse. Ils ont prohibé l'accès à la grande chaîne mexicaine des médias, presque un monopole, *Televisa*, à cause de sa longue tradition de distorsions et de mensonges éhontés, et par là ont permis aux groupes de médias moins importants, qui produisent des rapports beaucoup plus intègres sur le soulèvement, de devenir les sources principales d'information sur ce qui est la seule nouvelle du pays qui vaille d'être mise en relief.

En ce qui regarde la Compagnie: je pense que nous devrions aussi nous préoccuper d'assurer aux pauvres l'accès aux médias, surtout aux pauvres qui manifestent quelque tendance à s'organiser eux-mêmes. Notre rôle ne devrait pas être de les accompagner, «d'être leur voix» — ce qui revient à une autre forme du paternalisme, ne croyez-vous pas?

Qu'est-ce que vous en pensez?

John Sweeney, S.J.
[omettre toute mention «Rev.», «P.» ou «S.J.»]
Apartado 121-036
04369 México, D.F.
MEXIQUE

+ + + + +