

PROMOTIO JUSTITIAE

EXCHANGES ECHANGES INTERCAMBIOS

N° 56, juin 1994

DANS LE PRÉSENT NUMÉRO

* PRÉSENTATION

Michael Czerny, S.J.

* NOTES sur la JUSTICE vue d'INDONÉSIE

Franz Magnis-Suseno, S.J., Indonésie

* QUESTION d'ÉGLISE avant la C.G. 34

Peter Fennessy, S.J., U.S.A., et Carlo Sorbi, S.J., Italie

* RÉCONCILIATION et C.G. 34

Michael Hurley, S.J., Irlande

* RÉVISION de notre LOI — et de notre VIE

Michael Buckley, S.J., U.S.A., et Urbano Valero, S.J.

* UNIVERSITÉ et JUSTICE SOCIALE

Michael Czerny, S.J. et José de Pablo, S.J., Espagne

* LETTRES et COMMENTAIRES

Canada, France

C.P. 6139 — 00195 ROME — ITALIE

+39-6-687.9283 (fax)

PRÉSENTATION

«La justice», dans l'expression «le service de la foi et la promotion de la justice», a certainement des nuances de signification, historiques, sociales, intellectuelles et affectives qui varient de par le monde. L'article «Notes philosophiques sur la justice» (*PJ* n° 53, novembre 1993) a ouvert semblable exploration inter-culturelle. Dans le présent numéro, Franz Magnis-Suseno, S.J., en fait une application pratique en expliquant la signification de la justice comme elle est vécue en Indonésie. Puisse cette contribution servir d'invitation sincère à quiconque voudrait nous faire part d'une semblable réflexion d'après sa propre culture.

Le premier essai ou tabloïd a pris comme **base partagée** de toute la réflexion subséquente sur les défis à notre mission «l'Église, dans laquelle nous sommes baptisés, et la Compagnie, dans laquelle nous avons consacré nos vies à Dieu¹». Quand on considère le monde, on le fait en tant que participants, observateurs, agents, victimes, membres de l'Église qui sont consacrés (et plusieurs parmi nous sont ordonnés) et envoyés en mission de par le monde. Cette situation de la Compagnie dans l'Église est repérée par Peter Fennessey, S.J., et Carlo Sorbi, S.J.; ils en tirent des défis actuels.

Sa lecture du livre *The First Jesuits* (Les premiers jésuites) de John O'Malley, S.J., a inspiré Michael Hurley, S.J., à écrire sur l'oeuvre traditionnelle jésuite de la réconciliation entre personnes qui se sont éloignées l'une de l'autre. À ce sujet, le Père O'Malley a commenté:

Une des frustrations que j'ai éprouvées en écrivant *The First Jesuits* était que les monographies sur lesquelles une synthèse comme la mienne devrait être basée n'ont pas été écrites. J'ai surtout senti cette lacune en préparant la section sur «L'Artisanat de la paix» (*Peacemaking*).... J'aurais voulu la faire plus longue et plus élaborée.

Cette citation appuie la proposition bien documentée du Père Hurley, selon laquelle une grâce abondante est promise à la Compagnie dans la récupération de sa tradition de réconciliation et de collaboration sociale pour la paix.

Un entretien transformé en article après avoir été enregistré, transcrit et mis au point devrait être lu plutôt comme un texte «oral» qu'un texte écrit. Ceci décrit l'entretien fait par Michael Buckley, S.J., en novembre 1993 avec la communauté jésuite de Boston College, dans lequel il a repéré le gros travail de préparation de la mise à jour du droit propre de la Compagnie qui est actuellement en train de se faire. De la même façon, la conférence que j'ai faite en avril 1994 sur l'application pédagogique et institutionnelle de notre mission pour la foi-et-justice à l'*Universidad Pontificia Comillas* de Madrid, et qui se trouve dans le présent numéro, est elle aussi de style oral. Elle est accompagnée d'un commentaire éloquent par José de Pablo, S.J., et se termine par quelques citations d'Ignacio Ellacurfa, S.J., sur la mission de l'Université.

Un rédacteur accueille **toute** correspondance, les lettres critiques tout comme les élogieuses. Les paroles suivantes sont **tellement** consolatrices que je n'ai pu m'empêcher de vous en faire part:

¹ 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).

Nos reconnaissances profondes pour le service que vous nous rendez par la publication de *PJ*. Vraiment, c'est une publication très intéressante, que l'on reçoit avec plaisir. C'est un bon signe qu'en diverses communautés on en entend des commentaires, et on demande si le prochain numéro est arrivé.

L'identité de l'auteur est gardée secrète, pour le protéger du risque de contradiction!

Si vous avez été frappé par les idées que présente tel article ou commentaire, ou encore, si vous avez certains commentaires à proposer sur les essais préparatoires «Les Jésuites: vers la 34^e CG», une brève réaction de votre part sera 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 paraît sur la couverture, ou recourir au courrier électronique, à l'adresse suivante: uucp: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.

En cette saison de la Pentecôte, ce numéro de *PJ* prie Dieu pour l'effusion des dons de l'Esprit Saint sur tous les efforts qui se font pour les préparations au Synode sur la vie consacrée et à la C.G. 34.

PRIÈRE pour un RENOUVEAU

Esprit Saint, toi qui as pour mission d'orienter et de guider nos existences, accorde-nous le souffle et le feu d'une Pentecôte pour notre temps.

Daigne inspirer nos humbles efforts pour l'avancement, en nous et autour de nous, du Royaume de Dieu inauguré par Jésus Christ.

Forts de ton appui, solidaires les uns des autres, puissions-nous utiliser nos talents et nos ressources au service d'un renouveau ajusté aux réalités d'aujourd'hui. Aide-nous à trouver des orientations qui répondent aux aspirations les plus légitimes d'un peuple en recherche inconsciente de Celui qui est Vérité et Vie.

Amen.

Cette prière nous a été envoyée par Irénée Beaubien, S.J., qui a fondé il y a dix ans *Sentiers de Foi* (Montréal), qui est un ministère de réconciliation entre certains catholiques et l'Église.

Éditeur: Michael Czerny, S.J.

NOTES sur la JUSTICE vue d'INDONÉSIE

Franz Magnis-Suseno, S.J.

1. Tout comme en d'autres pays d'Asie ou d'Afrique, les Indonésiens se caractérisent non comme des individus isolés à la recherche de leurs droits, mais comme les membres d'une communauté concrète. La qualité de la vie se mesure à la capacité de la personne à vivre au sein d'une communauté où elle se sent chez elle, connaît la place qui lui revient, peut être elle-même. Ainsi l'effort déployé est centré sur le bien-être de la communauté affective dans laquelle elle mène son existence. Cette communauté, évidemment, possède sa structure propre, son intensité propre et sa revendication à la fidélité. Avec cette communauté on partage les bonnes comme les mauvaises choses qu'amène la vie. Un proverbe javanais dit: «Peu importe que l'on ait ou non à manger: le principal, c'est d'être ensemble.» Dans les difficultés, dans le besoin les voisins s'aident volontiers les uns les autres.

2. Les Indonésiens ne sont pas portés à lutter pour «la justice sociale». Ils ont appris à garder leur calme face aux réalités généralement mauvaises ou injustes. Ils se préoccupent de leur propre communauté, non d'une «cause». Face à une situation de souffrance, sauf dans le cercle fermé de leur famille, ils ne manifestent pas tellement de la compassion que de l'intérêt et de la sympathie. Ils viennent également au secours de l'étranger qui a besoin d'aide: on ne laisse pas tout seul celui qui ne peut s'aider lui-même.

3. Sur le plan du village, l'égalité est considérée comme une très haute valeur. Lorsque d'anciens villageois parvenus à de hautes positions au gouvernement visitent leur village, ils considèrent comme une grande chose d'être traités comme un des membres de ce village; en tant qu'êtres humains, les villageois sont égaux, et c'est là une valeur profondément ressentie.

4. Par contre, les relations féodales de rang supérieur et de rang inférieur jouent encore un rôle important dans la société indonésienne. Ainsi, les différences dans les domaines de la richesse, du style de vie et du luxe ne blessent pas par elles-mêmes les Indonésiens. Mais par rapport à ces différences, on doit tenir un certain comportement: les gens de rang inférieur font montre de respect et quiconque est de rang supérieur reconnaît sa responsabilité par rapport au bien-être de ceux qui sont de rang inférieur, leur assurant des services sociaux et, parlant en général, faisant voir que leur position supérieure représente aussi un bienfait pour la communauté dans son ensemble.

5. Ainsi, considérés en eux-mêmes, richesse et luxe ne s'opposent pas aux valeurs indonésiennes, sauf lorsqu'ils coexistent avec la pauvreté et la misère les plus flagrantes. On accepte les différences de richesse, d'influence, de statut social, mais seulement dans la mesure où personne, dans sa propre région, ne sombre dans des conditions inhumaines (selon les valeurs de la communauté) ou dans l'indigence. Ainsi, par exemple, la multiplication actuelle des terrains de golf, tandis que les gens des environs n'ont pas de maisons, est ressentie comme une injustice et une offense. L'insouciance de la part de ceux qui exploitent un sort favorable aux dépens du reste de la communauté trahit la perte du sens fondamental de l'unité de la communauté et, par conséquent, se trouve injuste et moralement mauvaise. Aussi, l'existence d'une classe supérieure de gens extrêmement riches, qui vivent très manifestement à l'intérieur de leur propre monde, avec toutes les commodités que ne peuvent absolument pas se permettre les gens ordinaires, est-elle considérée comme une condition injuste, métaphysiquement instable, qui tôt ou tard prendra fin.

6. On ressent le plus fortement l'injustice lorsque les riches et les puissants se procurent leurs commodités aux dépens de la subsistance même des gens ordinaires. Il en est ainsi, lorsqu'ils perdent leurs huttes, et bien souvent avec cela leur subsistance même (car ils trouvent celle-ci dans le voisinage dont ils sont chassés), afin de faire de la place pour de grandes constructions, ou encore lorsqu'on leur enlève leurs champs de culture, et tout cela sans compensation suffisante. De semblables expériences on retient un sentiment profond et durable d'être traité injustement. D'après les gens ordinaires, semblable état de choses ne devrait pas subsister. Leur sentiment le plus profond pourrait peut-être s'exprimer sous la forme suivante: "Nous, le peuple, vous avons toujours traités avec respect; nous ne vous avons pas enviés pour vos richesses et votre situation favorable; nous avons reconnu que vous êtes importants pour la société; mais maintenant, vous nous traitez comme des rebuts, vous n'avez aucune considération pour nos très modestes besoins, vous nous chassez, vous nous détruisez: ce n'est pas correct; c'est intolérable!"

Franz Magnis-Suseno, S.J.
STF Driyarkara
Kotak Pos 1397
Jakarta 10013
INDONESIE

+ + + + +

QUESTIONS d'ÉGLISE avant la C.G. 34

Il se fait beaucoup de **polarisation** dans l'Église aujourd'hui. À commencer, peut-être, par *Humanae Vitae* qu'on a accusée de contenir un enseignement erroné et qui a mené certains prêtres, théologiens et laïcs à se dissocier toujours davantage de l'enseignement authentique du Saint Père et des affirmations d'autorité des congrégations vaticanes. La controverse s'est centrée d'abord sur le contrôle des naissances et autres questions relatives à la sexualité et au sexe, et, par la suite, sur la question d'une dissidence légitime par rapport au magistère ordinaire de l'Église. Le Vatican est revenu à la charge pour réitérer son enseignement traditionnel sur les questions de sexualité, réaffirmer son autorité, éliminer les dissensions et assurer la conformité de la doctrine et de la foi. Ces interventions, cependant, ont été perçues comme intransigeantes et coercitives, et semblables observations sont considérées comme insubordonnées et insolentes; aussi, la situation s'est-elle plutôt détériorée qu'améliorée. Certains individus sont critiques et opposés à tout enseignement du Vatican; d'autres sont en colère contre la coercition et craignent les représailles des autorités ecclésiastiques. D'autres encore craignent que le libéralisme des théologiens n'entame l'unité de l'Église et crée le chaos dans l'enseignement de l'Église, et d'autres craignent que l'élimination d'une pensée critique ne détruise la théologie de l'Église et fasse du catholicisme un culte. Chaque partie croit qu'elle a parfaitement raison et que l'autre partie a complètement tort.

Cette polarisation constitue un **obstacle** au travail apostolique des jésuites et des autres. Les débats sur les décrets relatifs aux universités catholiques aux États-Unis, par exemple, démontrent une sérieuse diversité d'attitudes entre la hiérarchie et les universités qui ne peut être positive pour l'éducation catholique. Sur certains sujets, prédicateurs et enseignants doivent faire un choix: ou mettre en danger leur crédibilité en proclamant l'enseignement officiel de l'Église, ou

être considérés comme déloyaux envers l'Église en tenant un autre discours, ou encore éviter la controverse en gardant le silence, alors que les gens requièrent à grands cris une direction morale. Nos travaux apostoliques et ceux des autres souffrent de cette division dans l'Église.

Y pouvons-nous quelque chose? Pouvons-nous, en tant que jésuites, nous comporter de manière à faire partie de la solution plutôt que du problème? Et puisqu'il s'agit là d'un sujet très délicat risquant facilement le malentendu, la Compagnie de Jésus peut-elle entreprendre une mission de réconciliation, en vue de promouvoir un dialogue dans lequel l'une et l'autre partie s'acheminent vers une plus grande confiance mutuelle et une plus grande harmonie? Il semblerait que c'est là un problème de base qu'il faudrait attaquer d'emblée dans la considération de notre service de l'Église à travers nos divers apostolats.

Peter Fennessy, S.J.
John Carroll University
University Heights, OH 44118-4581
U. S. A.

À mon avis, la prochaine congrégation générale devra: (i) redéfinir le cadre de notre mission aujourd'hui, moyennant relecture du Décret 4 à la lumière des nouveaux scénarios; (ii) préciser ce que signifie dans ce contexte le défi de la «nouvelle évangélisation», à la lumière, également, du nouveau Catéchisme universel; (iii) préciser ce que signifie aujourd'hui pour la Compagnie l'option préférentielle pour les pauvres.

I. Sur le premier point: notre cadre de référence aujourd'hui. «Le temps» de «la bataille cruciale de notre temps»¹ était celui de la C.G. 32 — 1975 — et du concile Vatican II: préparation, célébration, application. Ce temps était caractérisé par la prédominance de la culture illuministe des classes bourgeoises et, dans le prolétariat, de celle de type marxiste qui en dérivait. Le cadre de semblable culture faisait remonter jusqu'à une date fatidique: 1789. Dans l'Église, le problème crucial était celui du rapport au monde moderne instauré avec le «dialogue» de Léon XIII et, plus tard, spécialement avec *Rerum Novarum*.

Aujourd'hui, le cadre de référence est le monde post-moderne:

- les mythes universalistes des idéologies totalitaires sont caducs;
- la fragmentation et les montées nationalistes et particularistes se sont intensifiées;
- les sociétés plus ou moins opulentes perçoivent que même elles ne peuvent être autarchiques: le Sud du monde est tout proche et fait pression, et il existe un besoin de coopération à tous les niveaux.

On a besoin, par conséquent, d'une identité particulière et tout à la fois d'un esprit ouvert sur le monde entier.

Le Décret 4 doit, donc, être relu dans le cadre soit des fragmentations, soit des besoins universels: il n'y a plus **une seule** bataille contre l'athéisme marxiste et, plus généralement parlant, contre l'esprit illuministe du moderne, mais *contre*: les égoïsmes individuels et les hérésies générales, comme la force irrépessible des processus économiques, de la consommation, des centrales de la finance et du pouvoir politique et les mass-médias culturels. Pour le respect

¹ Cf. C.G. 32, D.2, n° 2.

et l'identité des individus et des groupes, spécialement les moins défendus, les moins développés et les moins fortunés; une exigence mondiale de fraternité et de paix.

II. Le défi de la «nouvelle évangélisation» tend à libérer l'Église catholique d'une situation de doute, d'incertitudes, de peur, d'une stagnation due à un dialogue mal compris au point qu'on en a perdu la spécificité, surtout ecclésiologique.

III. Le défi de «l'option préférentielle pour les pauvres» n'est plus, s'il l'a jamais été, un choix influencé en grande partie par des promesses idéologiques ou seulement ou principalement économique-sociologiques et culturelles: c'est un choix influencé plutôt par un mouvement apostolique et missionnaire renouvelé, conscient de l'urgence d'annoncer, en tant qu'Église catholique et dans toute leur intégrité, la vérité et le salut à tous les peuples, dans toutes leurs dimensions: en termes pauliniens, le «corps», la «psychè», le «pneuma».

L'histoire et la tradition de la Compagnie de Jésus ont toujours été marquées par ce défi: l'identité de la Compagnie est indéfectiblement liée à la figure et au primat du Pontife romain; la théologie qu'elle a choisie et défendue ne peut laisser s'estomper l'anthropologie théologique d'inspiration thomiste qui au cours des siècles a caractérisé les controverses des jésuites contre les divers potentats qui d'une fois à l'autre ont cherché à réduire et à limiter le rôle de l'Église et du pape à quelque chose de para-privé et, en tout cas, à une «conscience personnelle» sans aucune influence sur le social, le politique, le droit et les lois.

Voilà quelques-uns des défis auxquels doit faire face la Compagnie et auxquels devra répondre la C.G. 34, gardant présent à l'esprit que sur le plan historique on ne peut négliger l'orientation jaillie du pontificat actuel et les effets considérables qui en surgissent: effets proprement et authentiquement prophétiques, fruits d'une grande foi dans le protagonisme de la Providence dans l'histoire, au-delà et au-dessous des ambitions des puissants de ce monde.

Carlo Sorbi, S.J.
«Centro Astalli»
Via degli Astalli 14A
00186 Roma
ITALIE

+ + + + +

RÉCONCILIATION et C.G. 34

Michael Hurley, S.J.

À la lecture de *The First Jesuits*¹ (*Les premiers jésuites*) de John O'Malley, j'ai découvert à ma grande surprise que la **réconciliation des gens en brouille** (*dissidentium reconciliatio*) est comprise dans la liste des ministères qu'on trouve dans la *Formule de l'Institut*, document qui, pour les jésuites, est d'une extrême importance, spirituellement autant que juridiquement. La

¹ Harvard University Press, 1993.

C.G. 32 s'est reportée à cette section de la *Formule* dans le décret 4², mais le terme «réconciliation» n'a pas été introduit dans le vocabulaire courant des jésuites. Il ne fait pas partie des mots ou des expressions (comme le service de la foi et la promotion de la justice, notre manière de procéder, le discernement) devenus courants dans les dernières décennies. Aussi, me suis-je demandé si la référence à la réconciliation dans la *Formule* pourrait présenter quelque utilité pour la prochaine congrégation générale.

Quel est le sens de «réconcilier les gens en brouille» dans la *Formule* elle-même? D'après O'Malley, il s'agit là d'un ministère particulier, mais la réconciliation comme entendue ici ne signifie pas le sacrement, avec confession et absolution, encore qu'on puisse la comprendre ainsi. Par gens en brouille, on veut dire ici des groupes ou des factions qui sont à couteaux tirés les uns avec les autres, et la réconciliation dont il s'agit consiste à mettre un terme aux inimitiés. O'Malley consacre une section de trois pages à ce ministère spécial et, fait significatif, il l'intitule «Faire la paix» (*Peacemaking*)³.

La première rédaction de la *Formule*, en 1540, mentionnait simplement «des oeuvres de charité», sans spécifier, en rappelant que «pardonner les offenses et les injures» était une des sept oeuvres de miséricorde reconnues. Dans la deuxième rédaction, en 1550, «réconcilier les gens en brouille» obtient une mention spécifique et figure en première place. «Assister et servir ceux qui sont dans les prisons et les hôpitaux» figure également parmi ces oeuvres.

Les disciples de Luther ou d'autres protestants n'allaient pas être particulièrement visés par ce ministère de réconciliation des jésuites. Ce qui est d'autant plus significatif qu'un autre ajout à la *Formule* de 1550 fait montre d'un souci particulier à l'endroit de la Réforme: le but de la Compagnie est élargi de manière à inclure «la défense» aussi bien que «la propagation de la foi».

Même si, écrit O'Malley, rétablir la paix dans une perspective religieuse faisait partie du ministère des mendiants à la fin du moyen âge et avait un rôle dans certaines confraternités, nous ne savons pas grand-chose sur ce fait, ni dans ses détails, ni dans son ensemble comme phénomène. Il est donc impossible de procéder à aucune évaluation comparative du ministère jésuite du rétablissement de la paix. L'auteur cite un certain nombre d'exemples, comprenant tous la prédication aux parties en brouille, mais fait remarquer que la réconciliation «allait parfois plus loin que l'élimination des vengeances brutales». Un exemple de ce fait est la réconciliation d'un couple marié qui se trouvait en brouille. On dit de Nadal que pour lui, tous les autres ministères de la Compagnie étaient au service du ministère de la réconciliation.

Quel usage font de la référence de la *Formule* au ministère de la réconciliation les deux tabloïds préparatifs à la C.G. 34? La *composition de lieu* décrit «le monde d'ombres» et note à bon droit certains conflits qui conduisent à la brouille et à l'aliénation:

Les fondamentalismes de tous crins alimentent l'intolérance et de violentes scissions entre entités ethniques, nationales, raciales, religieuses ou tribales.... En certaines parties du monde, l'Église semble toujours repliée sur elle-même, avec un grand nombre de ses

² «La réconciliation avec Dieu exige la réconciliation des gens les uns avec les autres» (§ 2), tandis que le § 17 donne un large extrait de la *Formule* et conclut: «Cette déclaration primordiale demeure pour nous une déclaration normative».

³ Pp. 168-171.

membres en conflit politiquement et théologiquement et beaucoup de femmes et de jeunes mis à l'écart.

Évangélisation et culture offre une section sur le pluralisme, à la fin de laquelle il demande, en manière de réflexion: «Comment pouvons-nous faciliter réconciliation et communion dans des situations locales ou d'ensemble dans lesquelles d'importantes divisions font naître des conflits?»

Évangile et promotion de la justice affirme, dans une réflexion: «Debout devant Jésus crucifié aujourd'hui dans l'histoire, nous demandons et cherchons la réconciliation». Plus loin, un paragraphe très significatif cite la référence à «la réconciliation des gens en brouille» de la *Formule de l'Institut* et élargit sa portée:

Notre option nous situe sur le terrain du péché, à la racine de tout conflit personnel et structurel. Face aux divisions, aux haines et aux ressentiments profondément inscrits dans le coeur des victimes et des bourreaux, «notre Compagnie ... s'emploiera à réconcilier ceux qui sont dans la discorde» (*Formula*, 1). Le *magis* nous pousse à rechercher le chemin le plus efficace: aller à la racine du péché, réconcilier les plus divisés.

Dialogue oecuménique et interreligieux avoue que

Le dialogue [entre les religions] a parfois servi à cacher les problèmes de base de la pauvreté et de l'injustice et à renforcer le statu quo — ce serait un luxe qui distrairait les chrétiens d'apostolats bien plus urgents.

Il continue en disant que «nous devons chercher dans la prière une réconciliation et rechercher les moyens de guérir les mémoires collectives».

Selon l'atelier 3, «beaucoup de jésuites et de collègues désireraient que notre spiritualité nous fournisse des bases plus solides pour le service de la foi qui produit la justice et l'option préférentielle pour les pauvres». Il est certainement souhaitable de pouvoir disposer de bases sinon plus solides, du moins additionnelles en manière d'options orientées vers l'aide de ceux qui ont des théologies et des goûts différents. Pour moi, la spiritualité de la réconciliation me paraît ce qui convient le mieux. Cela ressort probablement de mon travail à l'École d'oecuménisme et de ma vie dans la Columbanus Community de Belfast.

Quels sont les points faibles et les points forts de semblable spiritualité? Sa principale faiblesse, à ma connaissance, c'est qu'elle porte avec elle une flétrissure: elle a mauvaise presse dans certains milieux. On prétend qu'elle accepte trop le statu quo, ne prend pas assez au sérieux les exigences de la justice. Plus d'un collaborateur du *Kairos*, document publié par certains théologiens sud-africains, se reconnaîtront dans cette critique. On y fait écho dans ce que l'atelier dit à propos du dialogue inter-religieux et, en général, du ministère de la réconciliation. Deuxième faiblesse: la spiritualité de la réconciliation s'expose elle-même, particulièrement dans la pratique, à cette fausse interprétation et ce malentendu. Et cela, parce que, tout en se préoccupant des gens autant que des problèmes, elle accorde aux personnes d'abord et aux changements des coeurs priorité sur le changement des mentalités et des structures.

Une troisième faiblesse consiste en ce que les Juifs en général trouvent cette spiritualité inacceptable: à leurs yeux, pardonner à un offenseur qui ne s'est pas repenti, c'est racheter l'offense. Une quatrième faiblesse consiste en ce que le mot «réconciliation» s'est de plus en plus

sécularisé avec l'usage: il a beaucoup perdu de sa signification religieuse et, en fait, semble ne plus présenter tellement de signification précise.

Pour moi, les forces de la spiritualité de la réconciliation l'emportent de beaucoup sur les faiblesses qui viennent d'être mentionnées. D'abord, elle prend très au sérieux la nature non chrétienne d'un état de désaccord ou d'aliénation entre peuples, individus ou groupes qui se sont brouillés, ne se parlent plus, se font plutôt la guerre entre eux. Ensuite, la réconciliation se concentre à la fois sur les gens et les problèmes, mais principalement sur les gens: le but premier est «d'aider les âmes», d'apporter un changement du cœur. Troisièmement, la spiritualité de la réconciliation souligne et promeut le pardon, qui est la suprême valeur chrétienne, mais, bien entendu, sans excuser la faute, la discorde, quelles que soient celles-ci. C'est l'expression inconditionnelle du pardon de la part d'une des parties en brouille, l'offensé, qui brise l'embâcle, facilite un changement dans le cœur, l'esprit et le comportement de l'offenseur.

Quatrièmement, la réconciliation est radicale: elle va à la racine de la brouille; il ne peut y avoir de réconciliation (laquelle, au contraire du pardon, est mutuelle de sa nature) sans repentir, sans changement, sans remède contre la cause de la brouille, de la brisure des relations, sans ce que l'essai 3 appelle une «métanoïa des individus et des structures»; mais cette métanoïa est plus un effet qu'une condition du pardon.

Cinquièmement, encore que les exigences de la justice soient dûment satisfaites par cet accent mis sur un repentir et sur des réformes à effectuer, l'accent dans la spiritualité de la réconciliation n'est pas mis principalement sur la justice, qui par elle-même (du moins, d'après ce que j'ai tiré de la théologie morale à Eegenhoven, dans les années 50), ne peut que séparer et éloigner: ce n'est pas une vertu, à moins qu'elle ne soit animée par la charité. Sixièmement, la réconciliation n'est pas seulement profondément religieuse et scripturaire: c'est une spiritualité essentiellement chrétienne, néotestamentaire et évangélique; elle spécifie que le service de la foi (prédication, pratique du pardon, instauration de la paix) et la promotion de la justice (prédication, pratique du repentir et redressement de ceux qui ont dévié) ont besoin l'un de l'autre et ressortissent tous deux à ce que la C.G. 33 a appelé «le message évangélique intégral» (§ 36). Enfin, cette spiritualité est formellement et explicitement, et non implicitement, ignatienne et jésuite.

Si, à l'approche de la C.G. 34, nous nous rappelons et sommes convaincus que «réconcilier les gens en brouille» est un ministère privilégié de la Compagnie, cela s'appliquera manifestement, sans devoir élargir son champ originel, à l'Irlande du Nord, à la Bosnie et à tout endroit où l'on retrouve «des divisions violentes selon l'ethnie, la nationalité, la race, la religion ou la tribu». Nous pratiquerons cela peut-être d'une façon différente de celle des premiers jésuites, mais partout la réconciliation des factions brouillées ou en guerre doit demeurer pour nous une priorité. Si, en plus, nous prenons la liberté, à l'instar de l'atelier 3 qui semble le faire, d'élargir le champ du ministère jésuite de la réconciliation, comme il ressort originellement de la *Formule*, alors les gens en brouille ou les dissidents à réconcilier varieront, évidemment, d'un endroit à l'autre, d'une époque à l'autre, mais ils doivent certainement inclure les couples en instance de séparation, les orthodoxes et les catholiques, les protestants et les catholiques, les ouvriers (et les patrons) et les chômeurs, les hommes et les femmes, la mère Terre et ses enfants, les Juifs et les chrétiens, et tant d'autres.

À mon avis, ce serait un couronnement grandement désirable que la C.G. 34 insiste de quelque manière sur la réconciliation. Bien sûr, chacun de nous ne peut s'engager dans chacun de ces ministères, mais une spiritualité de la réconciliation permettrait une vue globale, un intérêt

général, de sorte que les nôtres qui sont conseillers matrimoniaux ne diraient pas aux écologistes: «Nous n'avons pas besoin de vous»⁴, ni les promoteurs de l'oecuménisme aux promoteurs de la justice et vice versa. Il ne conviendrait pas non plus que tous ceux qui sont engagés dans un seul et même ministère particulier travaillent tous de la même manière, selon les mêmes formules. Sauf pour la contribution que nous avons tous à fournir par la prière, nos contributions aux ministères devraient à bon droit varier, une commune spiritualité de la réconciliation venant approfondir entre nous l'union des esprits et des coeurs.

Karl Rahner a écrit un jour un article intitulé «*Vérités oubliées au sujet du sacrement de pénitence*». Pour moi, sinon pour beaucoup d'autres, c'est une vérité oubliée au sujet de la Compagnie que **la réconciliation des gens en brouille** figure comme un apostolat ou ministère jésuite dans la *Formule de l'Institut*. Je suis reconnaissant à John O'Malley de m'avoir rappelé ce fait important.

Michael Hurley, S.J.
Milltown Park
Sandford Road
Dublin 6
IRLANDE

+ + + + +

La RÉVISION de notre DROIT — et de notre VIE

Michael Buckley, S.J.

Mon dessein est de vous entretenir de l'objectif de la congrégation générale par rapport à l'adaptation des *Constitutions* de la Compagnie — finalement, nous en arrivons au droit! Et je désire traiter du problème que le Père général essaie d'aborder. J'ai pensé que je pouvais le faire en posant la question suivante: «Quel document de la tradition de la Compagnie, ou dans la mentalité d'Ignace, spécifie et définit la vie du jésuite?» Presque tout le monde dirait tout de suite: les *Exercices spirituels*, et c'est bien vrai. Ce n'est pas là qu'une réponse stupide, tant nos ministères et notre vie sont en prise directe avec les *Exercices*. Mais ceux-ci valent pour toute l'Église; nous nous adonnons au ministère des *Exercices*, mais ce n'est pas à l'usage exclusif de la Compagnie de Jésus. Et en ce sens, les *Exercices* ne définissent pas de manière spécifique, ne délimitent pas, ni ne caractérisent le jésuite.

Si vous demandez quel document concerne exclusivement la Compagnie, définit le jésuite, spécifie ce qu'est le jésuite et ce qu'est la vie du jésuite, dans la mesure où cela peut être procuré par un document classique, la réponse sera: les *Constitutions* — et par *Constitutions*, je veux dire la *Formule de l'Institut*, l'*Examen général* et les *Constitutions* proprement dites. C'est là la manière dont Ignace a spécifié l'application de l'Évangile à la Compagnie de Jésus. *En fait*, Ignace a consacré plus de temps à écrire les *Constitutions* qu'à écrire les *Exercices*. Au moins six fois, dans les *Constitutions*, il a demandé aux jésuites d'être fidèles à les observer. Il a posé

⁴ Cf. 1 Cor 12:21.

comme une des préoccupations premières du Général, du Provincial et du Recteur de veiller à la fidèle observance des *Constitutions*.

Ignace ne considérait pas les *Constitutions* comme une loi entendue de façon intrinsèque, ni dans le sens où les ordres religieux du 19^e siècle ont été définis. Il les percevait fondamentalement comme une spiritualité, comme l'objectivation de la vie et du développement de chaque jésuite et de la Compagnie tout entière. Dans la *Formule de l'Institut*, il a dit à ce propos: «*via est quaedam ad illum*». C'est notre manière d'aller vers Dieu. Et il le répète après la première phrase lourde de sens de la *Formule de l'Institut* par laquelle il définit le ministère de la Compagnie: «Que chacun des jésuites garde présent à l'esprit Dieu, puis cet institut, qui est une manière d'aller vers Dieu». Il percevait l'institut exprimé dans les *Constitutions* comme une voie, un modèle, une incorporation, une incarnation, si vous voulez, de l'Évangile.

Or, le problème que le Père général considère consiste en ce que, à tout prendre, ce document est inexistant dans la vie de la plupart des jésuites. Ce n'est pas une réalité dont ils savent grand-chose. Ils peuvent l'avoir lu dans un moment de remords de conscience, mais ils n'en savent pas grand-chose, ne prient pas là-dessus, ni se considèrent comme concernés, interpellés par lui. Il y a des exceptions, évidemment, peut-être bon nombre d'exceptions, peut-être plus aujourd'hui qu'autrefois, mais à tout prendre, je pense que c'est là une bonne évaluation. Et le document a été délaissé comme une loi dans son sens plutôt stérile, avec tout le caractère ennuyeux, extérieur et abstrait, toutes les discussions étrangères au document, — et les règles abstraites qui y ont été rajoutées —, au lieu de le percevoir, comme c'est le cas pour la règle bénédictine, comme l'articulation d'une manière de vivre, c'est-à-dire, d'une spiritualité. Et alors, *de facto*, très tôt dans la Compagnie les *Constitutions* ont été supplantées par l'*Epitome*, qui était un amalgame de citations tirées de la Compagnie et du Droit canon. Dans les premières années de ma vie de jésuite, on n'avait rien de cela en main, jusqu'au moment de l'ordination. Ce qu'on avait, c'était un *Sommaire des Constitutions*, mais la plus grande partie de ce sommaire était tirée de la troisième partie de l'*Examen général*, qui regarde les novices, et la quatrième, que l'on donnait aux postulants qui se préparaient à entrer au noviciat.

Et le pire, par rapport à ces deux extrêmes et à tout ce qui s'est écrit sur la spiritualité des jésuites, c'est qu'on n'y retrouve pas le sens du développement qui est dans les *Constitutions*. Les *Constitutions* constituent un document génial, d'après moi. Elles décrivent la vie du jésuite comme la marche d'un pèlerin vers Dieu. En avançant dans la lecture des *Constitutions*, on peut tracer l'évolution graduelle du jésuite. C'est pourquoi on n'y retrouve pas de section sur la pauvreté, sur l'abnégation, sur l'obéissance: celles-ci dépendent beaucoup du stade où le jésuite se trouve. Ce qui est particulièrement vrai de la pauvreté. On y retrouve également le sens de l'Incarnation dans presque chacune des sections des *Constitutions*: chacune commence à un niveau de spiritualité élevé, voire abstrait, puis accède petit à petit au matériel. Par exemple, dans la sixième partie, tout commence par une brève remarque sur la chasteté. Pourquoi? Parce que nous devons imiter non la chasteté des anges — qui ne sont pas chastes —, mais la pureté des anges, c'est-à-dire, leur unique préoccupation de se vouer à Dieu. Puis, vient l'obéissance, qui prend les plus importantes parmi les choses qui sont humaines et les donne à Dieu. Ensuite, viennent la pauvreté et les choses matérielles, pour, petit à petit, en arriver aux occupations des jésuites. Enfin, dans la toute dernière partie, on aborde la mort. Voilà qui est spécifiquement ignatien: une descente progressive jusqu'au matériel. On retrouve le même genre de mouvement dans l'Incarnation: c'est un mouvement graduel non de montée, mais de descente vers le matériel. On découvre le sens de l'Incarnation en allant vers le matériel, en le faisant et le voyant.

Cette dynamique à deux versants a été passablement étouffée pendant des générations et des générations de jésuites. Et parce que l'objectivation de notre vie était inexistante, beaucoup d'éléments subtils et critiques par rapport à la Compagnie ont été laissés de côté. Par exemple, la question des frères. Est-il vraiment significatif que dans les *Constitutions* la Compagnie ne soit pas partagée, comme le sont les ordres monastiques, en prêtres et frères? *De facto* il en a été ainsi parce que nous avons adopté des formes monastiques, mais la distinction réelle est entre les profès et les coadjuteurs — ceux qui portent la finalité de la Compagnie et ceux qui aident — et ces divisions sont effectuées de façon fonctionnelle, présupposant qu'elles peuvent varier selon les variations des fonctions. Mais on ne réglera pas ces divisions en leur surajoutant la distinction monastique ou l'exclusion des frères de ce qui représente un lien radical avec la mission sacerdotale. C'est là seulement un exemple: il y en a beaucoup d'autres.

Je veux simplement dire que les *Constitutions* offrent une énorme profondeur qui a été retranchée de la vie des jésuites parce que nous ne vivons pas de ces *Constitutions*, nous ne les écoutons pas. Nous ne vivons pas d'elles, dans le sens que nous ne les retournons pas dans nos esprits. Or, il s'y trouve beaucoup de choses qui peuvent servir à nos vies, avec l'intensité et l'attention qui marquent la vie du jésuite. On a une montagne de documents des congrégations générales qui ont une profonde influence sur la Compagnie. Il ne s'agit pas du fait que la 32^e congrégation générale a radicalement changé l'orientation de la Compagnie en regard de l'avenir prévisible: le problème est que ces documents et ces lettres sont tellement dispersés qu'on se demande comment ils forment un tout. Y a-t-il possibilité pour un jésuite en pleine action de simplifier sa vie, en vue de comprendre la Compagnie et se comprendre lui-même? L'appel constant à une vision plus large et plus profonde — voilà le problème.

Et c'est bien dans ce contexte que le Père général a assumé l'entreprise — probablement l'entreprise majeure, selon ce qu'il a écrit, de la prochain congrégation — de refaire des *Constitutions* le document central et unificateur qui spécifie nos vies. Il désire redonner aux *Constitutions* une vitalité comparable à celle qui a été redonnée aux *Exercices spirituels* dans les trente dernière années, en restaurant la direction individuelle, en restaurant les grandes retraites dans une forme érémitique beaucoup plus personnelle. Ce qu'il a décidé de faire, c'est de prendre tout cela, et ensuite tout le reste de la législation de la Compagnie, tous les autres préceptes, lettres, etc. — et d'organiser le tout en commentaire aux *Constitutions*. Alors, on aurait les *Constitutions*, avec une note après chaque article disant si celui-ci a été abrogé ou changé, ou s'il a été appliqué d'une manière particulière. Puis, il y aurait un appendice de quelque dimension (les *Notes complémentaires*) indiquant comment la Compagnie effectue cela actuellement. De la sorte, les *Constitutions* deviennent un centre d'unification et tout le reste est regroupé autour d'elles.

Concrètement, ce que le Père général a fait, ce fut de constituer un comité, sous la direction du Père Urbano Valero, qui a rassemblé toute la législation et l'a publiée sous la forme de *Notes complémentaires*. Pour une première étape, cela paraît très bon; mais comme étape finale, cela me paraît encore très défectueux. Par exemple, l'orientation vers la justice, pourtant si forte dans le décret 4 de la C.G. 32, me paraît passablement atténuée dans cette procédure. Quand même, comme étape initiale, les *Notes complémentaires* nous ont bien engagés. Je pense que la Compagnie a ce qu'il faut pour corriger toutes les différences, durant la congrégation. Nous nous dirigeons vers une objectivation beaucoup plus simple de nos vies.

Michael Buckley, S.J.
Jesuit Institute at Boston College
Chestnut Hill, MA 02167-3802
U. S. A.

MISE À JOUR

Le Père Michael Buckley a très bien saisi et exprimé avec bonheur le sens qu'on a donné à la «Révision du droit de la Compagnie», confiée aux soins du Père général par la C.G. 33, de même que le mode suivant lequel cette révision a été planifiée et effectuée.

Depuis l'entretien au Boston College jusqu'à nos jours, beaucoup de choses se sont passées à ce sujet. De façon inespérée et très heureuse, la Compagnie s'est révélée beaucoup plus sensible que certains ne l'espéraient au projet de la révision de son droit propre. Pratiquement toutes les provinces en ont traité dans leurs congrégations provinciales et, unanimement, ont accueilli le projet de façon positive et ont incité la C.G. 34 à le poursuivre et à le mener à bon terme. Mais en même temps, ces congrégations ont envoyé de nombreuses observations, dont certaines ont une importance certaine, soit sous forme de postulats, soit de façon informelle, comme on l'avait demandé aux provinciaux.

Cet intérêt de la Compagnie pour le projet de révision de son droit propre a pris, ainsi, la forme d'une importante contribution à l'amélioration de ce projet même. Le Père général a constitué une Commission de délégués de la congrégation générale, avec quelques autres jésuites, chargée de retravailler le projet de révision, en tenant compte des observations et des vœux exprimés par la Compagnie. Cette commission est au travail depuis le début de mai et doit se réunir à Rome, lors de la réunion du *coetus praevius* de la C.G. 34, du 15 au 25 juillet, afin de mettre la dernière main au projet de révision, qui doit être présenté aux délégués en vue de la remise à la congrégation générale. Ainsi le projet, qui est «déjà très bon comme première étape», est en train d'être amélioré et le sera encore et représentera, encore plus que précédemment, le fruit d'une coopération de la Compagnie tout entière. Et il ne fait aucun doute que cela reprendra tout ce que les récentes congrégations générales ont dit à la Compagnie, comme expression concrète de notre charisme en nos temps et dans notre monde d'aujourd'hui, en toute fidélité à l'inspiration originelle des Constitutions.

Urbano Valero, S.J.
C.P. 6139
00195 Roma
ITALIE

+ + + + +

UNIVERSITÉ et JUSTICE SOCIALE

Michael Czerny, S. J.

Merci bien de votre accueil. Je suis très heureux de me trouver parmi vous pour explorer avec vous le titre si prometteur que vous m'avez proposé: *Université et justice sociale*. La méthode que nous suivrons ne consistera pas ici en une réflexion théorique, historique, ni même sociologique: nous partirons plutôt de l'engagement de l'Université Centraméricaine de San Salvador et de l'événement des martyrs de l'UCA. Je suppose que vous connaissez les circonstances de l'affaire. Nous sommes tous émus et impressionnés par les martyrs et en ce sens notre réponse s'est révélée très appropriée, parce que ce qui s'est passé a eu un énorme impact et a connu une énorme transcendance.

Mais, laissons un peu de côté ces sentiments plus humains et spirituels et essayons de répondre à une question toute simple: Quelle leçon pouvons-nous tirer de l'UCA de San Salvador? Quelle leçon pouvons-nous tirer d'une université très modeste (je suppose qu'il s'agit d'une petite partie de cette université, et sûrement la plus petite partie d'une université d'État) située dans un pays passablement oublié (sauf quelques exceptions), au coeur d'une partie du monde oubliée, aux relations sporadiques, pour ainsi dire, avec l'Espagne et avec les autres réalités du Nord? Quelle leçon pouvons-nous tirer de l'UCA? Je dis *leçon à tirer*, parce que je ne veux pas dire *exemple à imiter*. Il n'est pas question d'imiter l'UCA comme un modèle unique. Je suis d'avis que la manière dont l'UCA a tenté de donner une réponse aux défis du moment nous stimule et nous incite à préparer nos propres réponses. Et préparer ces réponses, c'est définir ce que doit être et ce que doit faire toute université.

Il convient de rappeler que l'UCA, comme cette Université Pontificale Comillas, est une oeuvre de la Compagnie de Jésus. J'ai eu le bonheur de visiter les lieux d'Alcalá de Henares, où saint Ignace a recommencé son éducation formelle. J'ai été frappé par la personnalité et l'influence du cardinal Francisco Cisneros, qui pensait pouvoir symboliser avec saint Ignace la nouveauté qui s'est produite en ces années du 16^e siècle — pour nous, la chose est peut-être un peu difficile à apprécier —: l'intégration de l'humanisme dans ce que l'on regardait comme le savoir et la connaissance propre à la civilisation de cette époque. Pour nous, aujourd'hui, il va tout à fait de soi que toute université doit comprendre les humanités, les professions et les sciences, mais il n'en fut pas toujours ainsi. Ce changement, cette ouverture non seulement à une autre matière, mais aussi à une nouvelle manière de penser, une nouvelle manière d'être université, représente ce qui peut se produire de plus révolutionnaire dans une civilisation donnée. Aussi, le cardinal Cisneros et saint Ignace sont-ils les protagonistes d'un changement révolutionnaire en tout ce que signifient dans notre civilisation connaissance et savoir, théologie et foi. Je pense que ce que l'UCA a tenté, en fin de compte, ce fut également une nouvelle manière d'assimiler et d'intégrer de nouveaux modes de pensée, avec toutes les implications que supposent de nouvelles manières d'apprendre, de créer et de faire passer la foi dans la pratique. Ce qui, j'espère, fait partie intégrante de la besogne que nous partageons tous.

Alors, comment percevoir cette assimilation ou intégration d'une nouvelle manière de penser? Faisons un bond dans notre époque et demandons-nous ce qui constitue l'élément nouveau qu'il nous en coûte peut-être encore d'assimiler dans notre manière de penser, d'apprendre et d'agir. Je dis que l'élément nouveau ou, du moins, une partie de cet élément nouveau, c'est **le social**. Le social est une notion abstraite qui renferme toute une constellation de réalités. «Ce n'est là

rien de nouveau» vous pourriez me dire: «depuis Adam et Ève on a toujours eu une société». En un sens, oui, puisque aussi bien aucune vie humaine, ni aucun être humain ne peut exister sans société. Par contre, jusqu'à une époque récente, la société, cette réalité complexe de la convivialité humaine, nous la considérons comme un fait naturel d'origine divine. Peut-être pouvons-nous la comparer à une langue particulière. Notre langue, jusqu'au moment où nous nous mettons à l'étudier, est quelque chose qui s'assimile de façon inconsciente, non comme une réalité à laquelle il faut réfléchir. Jusqu'il y a peu, la société était une réalité qui existait de façon naturelle, qui est là avec nous, que nous pouvons considérer de l'extérieur, fondamentalement un fait de la vie qui fait partie de notre horizon et demeure hors de notre connaissance et échappe à notre contrôle. Or, depuis les 150 dernières années (je simplifie quelque peu), nous sommes en train d'apprendre que la société n'est pas seulement quelque chose qui a été reçu de Dieu ou de la nature, qui se dessine constamment comme un horizon, qui se trouve là comme la langue ou comme le contexte dans lequel nous naissons. Non: la société est quelque chose que nous faisons.

Cette influence de l'homme sur la société présente au moins deux aspects. D'une part, l'aspect idéaliste; c'est-à-dire que ce que nous faisons, nous pouvons le refaire et le changer. Si nous faisons notre société, nous pouvons tout aussi bien la changer radicalement. Mais si vous ne tenez pas à pénétrer dans l'idéal, dans le révolutionnaire, du moins, il vous faudra bien admettre le second, l'aspect éthique: de ce que nous faisons, nous sommes responsables. Nous sommes responsables des structures, des dynamiques et des biens de la société dans laquelle nous nous trouvons.

Vous pourrez me dire que cela ne représente rien de nouveau, qu'il ne valait pas la peine de venir nous donner cette causerie. Peut-être. Mais je ne vous présente pas ici le premier chapitre d'une introduction à la sociologie: je m'adresse à vous comme à des amis et des compagnons dans la foi et, en ce sens, je vous demande de penser un peu à ce que je dis, quand j'affirme que «nous sommes responsables de la société, non seulement de celle de Madrid, ou de l'Espagne, ou de l'Europe, mais de celle du monde entier». Nous sommes, dans divers sens et de diverses manières, responsables de la société dans laquelle vivent les hommes. Mais je suis conscient que je suis en train de parler d'une connaissance et d'une conscience tout à fait nouvelles. Il est certain que nous comprenons quelque chose, mais, en fait, nous ne comprenons pas grand-chose. Il y a plus: peut-être qu'aujourd'hui nous comprenons encore moins de choses qu'il y a cinq ou dix ans. Il existe beaucoup de domaines dans lesquels la science a progressé, mais en matière de social, nous nous retrouvons dans un hiver où, avec un peu d'humilité, nous acceptons de savoir moins que ce que nous savions il y a une décennie. Et s'il en est ainsi, si vous me concédez cela, demandez-vous: quel effet le social produit-il sur notre université? Ou, pour dire les choses en termes un peu imagés, quelle différence y a-t-il entre l'université de Cisneros — dont saint Ignace a fréquenté les salles pour apprendre avec les jeunes et où est née la tradition éducative des jésuites à laquelle il a lui-même conféré le premier élan — et l'université Comillas? Si vous répondez que la différence fondamentale entre les deux consiste en ce que aujourd'hui on a plus de matières d'enseignement qu'autrefois, cela revient à dire que rien n'a changé. Ou encore, si fondamentalement la manière de procéder, la manière de penser, la manière de concevoir ce que signifient connaissance, apprentissage et formation, profession, succès, échec ... si rien de cela n'a changé, si on retrouve seulement un plus grand nombre de matières, de départements, plus de maux de têtes pour le recteur, alors, bienvenue au XVI^e siècle! C'est là la question fondamentale: quelle différence retrouve-t-on dans une université qui de nos jours prend au sérieux la nouveauté que nous appelons «le social»?

Ce que les sciences sociales nous apprennent, c'est qu'une institution comme une université existe de façon dynamique dans une société donnée et non seulement à la manière d'un roc dans un désert, c'est-à-dire, comme un objet fixe dans un contexte entièrement statique. Toute université, au sein de n'importe quelle société, est un élément vivant d'un système beaucoup plus complexe. Même si cet élément est complexe, il nous faut essayer de le comprendre d'une façon responsable. Bien plus, son étude nous le fera apparaître plutôt comme une cellule vivante d'un organisme plus considérable.

Il est vrai que même physiquement beaucoup de campus universitaires semblent rechercher le privilège d'un certain éloignement. Cet éloignement leur permet d'échapper à toutes les pressions et obscurités de la vie quotidienne, politique et économique. Il semble que l'université ait besoin d'une certaine protection face aux vicissitudes de la société, mais elle doit tout de même, j'y insiste, essayer de comprendre celle-ci pour remplir sa mission. Toute université a un impact sur la société, et si nous la supprimons, la dite société souffrira de sa perte. En est-il bien ainsi? Si la réponse est «non», est-ce parce que l'impact n'est pas toujours clairement constructif? L'université, du fait qu'elle est une institution au sein d'une société, affecte et change inévitablement celle-ci. C'est la responsabilité de l'université de tenter d'avoir un impact positif et transformateur de la société qu'elle sert.

Qu'a fait l'UCA de San Salvador? Nous touchons ici le point central de l'exemple et, en exagérant un peu, de la révolution. L'UCA a, en toute conscience, pris son rôle au sérieux. Ou disons qu'elle a accepté tout ce que j'ai dit jusqu'ici et y a ajouté sa propre conviction. S'il est certain que, en toute occurrence, toute université agit sur la société par le seul fait qu'elle existe et fonctionne, l'UCA a décidé de faire de ce rôle inévitable quelque chose de conscient, de recherché, de projeté et de délibéré. Ou, si l'on veut, quelque chose d'humain, avec des responsabilités, de l'illusion, de la planification, de l'action, des erreurs et des succès. L'UCA a tenté de se conditionner et de se rendre consciente de ce qu'elle aurait été dans un cas particulier: partie d'une société, d'une société très spécifique, très pauvre, engagée dans une guerre civile, mais dans un cas particulier, partie d'une société. Je pense que ce point central est également applicable ici, dans une société très différente de celle d'Amérique centrale.

Pour moi, quelque chose de très concret, qui fait voir comment l'UCA a tenté de se rendre responsable de sa société, se retrouve dans sa structure formelle d'université. Dans l'UCA des 25 dernières années, il y avait un recteur et ensuite trois vice-recteurs égaux quant au rang et à la responsabilité. Si je vous propose une université avec trois vice-recteurs, pouvez-vous deviner quelles seraient les trois charges? ou les trois secteurs les plus importants de l'université? Un premier vice-recteur aux affaires académiques et à l'enseignement, cela va de soi. Un deuxième pour la recherche, parce qu'on ne peut ni enseigner, ni former les étudiants si on ne peut que répéter ce qu'on a soi-même reçu. Et le troisième? Dans un contexte nord-américain, sans aucun doute, ce serait le vice-recteur au «développement», euphémisme pour désigner la collecte de fonds, «le vice-recteur aux finances». Cette réponse — enseignement, recherche et ressources — serait la structure fondamentale. Dans l'UCA de San Salvador, cependant, le troisième est le vice-recteur de **la projection sociale**. Pas de la justice sociale, encore moins de la sociologie ou du travail social, ni du volontariat ou des activités sociales. Tout cela viendra ultérieurement. Symboliquement, les trois charges de responsabilité expriment les trois aspects essentiels de notre vocation universitaire chrétienne. La définition et l'identification de l'université d'aujourd'hui, selon l'UCA, se font au moyen de l'enseignement, de la recherche et de la projection sociale.

Si j'ai réussi à vous faire voir ce que l'UCA a de révolutionnaire, vous verrez qu'elle réside en ceci: en la remodulation structurale et fonctionnelle, au service de la conception qu'elle a elle-même de sa responsabilité sociale. Si nous parlons de la vie essentielle de l'université d'aujourd'hui, son rôle social en partie intégrante de sa vie propre, et tout de suite il y a changement dans l'enseignement et dans la recherche. Nous parlons d'une université nouvelle, non d'une université à la Cisneros. C'est-à-dire, d'une université différente de celle que nous considérons et avons toujours considérée comme normale, qui se consacre à l'enseignement et à la recherche et fondamentalement espère (on peut le lire dans l'introduction de n'importe quel catalogue d'université) que ses anciens étudiants, au sortir de cet espace protégé, en arriveront à agir de façon positive sur la société. Autrement dit, le social se limite à l'espérance que toute cette activité d'enseignement et de recherche en arrive à produire un bon effet indirect. Et elle le produira. La société espagnole va devenir meilleure, parce que vous-mêmes et vos compagnons sont des personnes meilleures, mieux préparées que si elles restaient tout à fait barbares et sauvages. Cela est certain; j'espère que c'est certain. Mais cela n'a pas paru suffisant à l'UCA de San Salvador, à moins que l'université ne prît au sérieux ce rôle social.

Il serait très intéressant de détecter les implications d'une université ainsi structurée: quels sont les risques, les avantages, les désavantages, les conséquences possibles de la mise en branle d'une université réellement nouvelle. Pour moi, cette manière de penser est extrêmement significative et prometteuse: elle nous aide à enrichir énormément les activités quotidiennes, caractéristiques et essentielles, d'une université donnée. Je mentionnerai seulement trois aspects.

Un premier aspect est celui de **la formation**, service que rend l'université à la société. Lorsque vous êtes arrivés à l'université Comillas, vous avez tous pensé que vous aviez de la chance d'étudier ici. Mais, peut-on également féliciter la société en général pour le fait que vous étudiez ici? Oui, si vous remplissez votre rôle. Quel est ce rôle? Il se fait une pression énorme pour que l'université soit fondamentalement un centre de formation professionnelle. Dans la perspective du marché, qui est l'idéologie dominante aujourd'hui, l'important est que la personne puisse remplir un rôle au sein de l'économie de marché. Du point de vue du sujet, il est suprêmement important de se préparer à être en mesure d'obtenir un emploi. Il y a d'autres dimensions, bien sûr; mais avec une certaine rigueur, voire avec un peu de cynisme, on peut reconnaître que l'université est fortement incitée à se restreindre à la préparation professionnelle.

Mais, est-ce là le motif de votre venue ici? Est-ce là ce que vous attendez de l'université? Dans 20 ou 30 ans, serez-vous heureux d'avoir reçu une bonne préparation pour le marché du travail? Ou alors, direz-vous: «Nous aurions voulu obtenir quelque chose de plus, nous aurions voulu obtenir quelque chose de différent»? Si telle est la réponse des étudiants — et je pense bien que c'est un fait —; si, en plus de l'essentiel à une survie dans le monde du travail vous désirez recevoir une formation plus complète, alors vous devez vous demander: Comment l'université peut-elle nous préparer à quelque chose de différent, si elle-même n'est pas différente? D'où l'université tirera-t-elle cette pensée, ces valeurs, cette sensibilité différente de celles du marché? Cela ne s'invente pas, ni ne se trouve uniquement dans les livres. Cela vient d'une expérience, d'une manière d'être dans le monde, d'une forme de réponse aux défis du monde. Alors, si vous, si vos parents pensez ainsi; si la société dans ses parties saines — l'Église, les volontariats, les groupes solidaires — pense ainsi; vous irez à l'université et lui demanderez une préparation différente, une formation qui ne se limite pas à la vision professionnelle, ni aux valeurs à courte vue du marché. Alors, si l'université désire répondre à votre désir d'être formés d'une autre manière, elle-même sera tenue d'être différente et de se soumettre à des expériences différentes et de proposer celles-ci. Les étudiants demanderont au recteur pourquoi on ne nomme pas de

vice-recteur à la projection sociale. Non parce que nous désirons effectuer une besogne de samaritain dans cette société si pleine de misères; non seulement pour cela, mais aussi pour une motivation plus consciente. Si nous devons recevoir à l'université une formation contemporaine, une forme de pensée différentes, une série de valeurs différentes, une sensibilité éduquée..., l'université elle-même doit revêtir dans le monde une forme différente. Alors, je vous le dis, la projection sociale est une révolution au coeur même de l'université. Ce n'est pas un département de plus, pas un programme de plus.

C'est là, à mon avis, ce que vous devez demander d'une université de la Compagnie de Jésus. Demander, demander, demander aux autorités une formation différente: «Nous vous en prions, que nous ne sortions pas d'ici comme on sort des autres universités!» Demander cela les larmes aux yeux, parce que c'est tellement important pour la vie de chacun de vous et pour l'avenir de notre société. Et si je me trompe, je vous prie, dites-moi d'où sortiront les créateurs d'une société différente. D'où vont venir ceux qui assumeront la responsabilité de cette société — du monde — si injuste, si complexe, si difficile à changer et si difficile à comprendre? D'où vont-ils venir, sinon d'ici? Si je vous propose ceci avec une certaine urgence, c'est que ma première préoccupation n'est pas de sauvegarder l'identité de l'université des jésuites, mais de faire face aux injustices de notre monde et à son avenir. Je ne vois pas, au sein de notre système de marché, d'où pourront sortir des personnes suffisamment et sérieusement préparées qui assument la responsabilité de notre monde. Voilà le défi! C'est pourquoi je pense que pour vous former, l'université a l'obligation de changer sa manière de remplir sa mission.

En second lieu, je parle de **recherche**. La recherche est l'orgueil et la joie de toute université. Encore que professeurs et administrateurs soient contents de vous comme étudiants, au mieux ils sont toutefois plus contents de posséder leur propre travail de recherche. La recherche est indispensable à la vie de toute université désireuse de remplir sa vocation. Mais faire de la recherche veut dire chercher la vérité. Faire de la recherche veut dire développer la capacité critique, en vue de pouvoir distinguer la vérité qui est la vérité des nombreuses vérités qui ne sont qu'apparences et mensonges. Les nombreux mensonges, multipliés et sophistiqués, qui passent pour la vérité dans la société et la culture si complexes dans lesquelles nous vivons. Comment se développe ce sens critique? D'où viennent le savoir, la capacité de discerner entre vérité — vérité humaine dans la tradition de Cisneros — et toutes les vérités qui sont mensonges? Si vous me dites que cela s'apprend dans d'autres universités et se pratique ici, cela m'attristera. Je ne vais pas pouvoir vous convaincre, puisque aussi bien vous êtes déjà convaincus. Si vous me donnez la liberté d'exprimer mon avis, je vous dirai que cela n'est pas certain. Ce n'est pas certain! Le milieu des intellectuels comme tel ne détient pas d'éléments suffisants pour maintenir et développer le sens critique dont a besoin toute université. Ce n'est pas suffisant. Le simple échange entre intellectuels, c'est ma conviction, ne fera que prolonger les répétitions de leurs propres erreurs (avec leurs vérités aussi, je ne suis pas ici pour attaquer ni détruire, mais pour sauvegarder). Je dis que si les intellectuels ne reconnaissent pas avoir besoin d'une autre contribution, d'autres éléments qui ne soient pas purement intellectuels, mais proviennent de la société elle-même dont ils ne peuvent s'isoler — si on ne reconnaît pas cela, je doute fortement que la vérité, qui est aujourd'hui, par définition, sociale, puisse se révéler dans votre université. Alors, une seconde fois, je vous demande d'aller trouver les autorités de l'université et de leur demander que les professeurs-chercheurs développent leur sens critique, qu'ils ne soient pas tolérants à l'endroit de ce qui se passe autour d'eux. «Père recteur, nos professeurs sont trop isolés; ils sont trop tolérants à l'endroit de ce qui se passe autour de nous. Qu'ils soient plus critiques, nous vous en prions!» La structure de l'université doit refléter la recherche infatigable

de la vérité et la lutte infatigable contre le mensonge. Avec l'aide essentielle, par exemple, d'un vice-recteur à la projection sociale, que vous pouvez solliciter.

Enfin, je pense que vous devez demander à votre université **une formation spirituelle**, excellente et profonde. Ce n'est peut-être pas beaucoup à la mode dans les universités du monde, ni en Espagne. Mais tout ce que je viens de dire ne peut se réaliser seulement par la volonté, seulement par les bons désirs, seulement par la résolution. Pour cela, du moins c'est ainsi que je le vois, il faut de la vision, de la foi, de l'humilité, la grâce de Dieu et l'aide du Sauveur. Et si, comme je disais précédemment, vous voulez sortir d'ici préparés à assumer la responsabilité à l'égard de notre monde, comme fils de Dieu, créés par Lui, pour rendre meilleure cette société, vous aurez besoin également d'une formation chrétienne, mystique et pleine de l'Esprit. De grâce, demandez à votre université de vous donner la meilleure formation spirituelle possible!

Bon, voilà: c'est ce que je voulais vous dire. J'ai essayé de vous transmettre un peu de la vision et de la nouveauté de l'UCA de San Salvador. Si j'ai réussi à exprimer ce que je pensais, vous n'aurez pas à me demander pourquoi on a tué les jésuites. C'est l'évidence même. Il fallait les tuer! C'était une mort annoncée. Vous n'avez pas besoin de plus de détails. Non pas que je désire le même sort pour le père recteur et cinq professeurs de votre institution. Je ne vous promets pas que la même chose va se passer ici, mais je ne puis vous assurer, non plus, que ça ne se passera pas.

Pour terminer, je pense que tout ce que j'ai essayé de vous dire, tout ce que je vous ai suggéré de demander à votre université, peut se résumer dans l'idée suivante, totalement folle: «J'aimerais aller à ..., je préférerais confier ma formation à une université qui court le risque du martyr.»

Un PAS en AVANT

José de Pablo, S.J.

Le 6 avril dernier, j'ai assisté à la causerie du Père Michael Czerny sur «Université et justice sociale». Je ne puis pas dire que je suis entré dans la salle par hasard: bien plutôt, j'attendais ce moment avec la secrète illusion de qui désire entendre quelque chose de nouveau. Quelque chose qui dépasserait les tristement routinières requêtes de solidarité, les actions pacifistes des années soixante, ou les entretiens réflexifs tout imprégnés d'intellectualisme. Je n'ai pas été déçu.

J'apprécie et défends toute initiative de ce genre qui surgit en notre université. Cependant, il manquait toujours un cadre pour la remarquable gamme de traits solidaires, ou un standard pour les multiples appels à l'attention qui se pointent dans les divers groupes. Découvrir cet élément constitue la nouveauté de l'entretien de Czerny. Son point de mire a été nous-mêmes, les universitaires que nous sommes, et il nous a parlé à partir de notre propre contexte académique et culturel. Sa réflexion était loin d'être la tirade ennuyeuse qui commente le musée des désastres et des injustices. En lieu et place, il a présenté une nouvelle manière de penser, de créer et d'agir que nous pouvons et devons apporter à la vie universitaire.

Selon Czerny, l'université d'aujourd'hui est comme un enfant qui a grandi en connaissance et est doué de facultés, mais qui a été conçu il y a quatre siècles. Grâce au cardinal Cisneros, l'université du XVI^e siècle a introduit dans ses vétustes chaires de théologie les savoirs scienti-

fiques et humanistes. Depuis lors, nous n'avons fait rien d'autre que d'ajouter à la vie académique de nouvelles écoles, de nouveaux départements et de nouveaux cours. Chaque époque amène ses défis, que l'université doit assimiler et assumer. Notre défi à nous, c'est le social. En ces dernières décennies, nous sommes en train de découvrir que le social n'est pas un univers réel créé qui s'assimile par osmose, mais quelque chose que nous construisons. Cette réalité est susceptible de changement et nous avons une responsabilité par rapport à elle. Voilà le nouveau que nous avons à affronter; qui ne voit pas ainsi ferait mieux de retourner au XVI^e siècle.

De même que les étudiants constituent des cellules dynamiques de l'organisme qu'est l'université, de même l'université ne peut s'ériger comme une tour d'ivoire incrustée à l'intérieur de la société. Toute université a un rôle à jouer dans la société qui ne dépend pas seulement de l'organigramme de l'institution. Chacun des étudiants fournit à la société ce qu'il a demandé à l'université. Si celle-ci nous attire uniquement en vue de la préparation professionnelle, au bout de la carrière nous descendrons de notre tour protégée avec la seule perception à courte vue du marché du travail. Par contre, si nous éduquons notre sensibilité au moyen de la liberté académique de qui fait face au monde — pas seulement celui du travail —; si notre recherche renforce notre capacité critique pour découvrir la vérité de notre culture; si nous comprenons que si ce n'est pas nous, personne d'autre ne changera la société; si nous allons jusqu'à demander «les larmes aux yeux» de pouvoir nous charger de la réalité sociale à partir de notre université; alors, nous ne serons pas loin de la vérité qui se déroule autour de nous, nous percevrons une université différente et sentirons comme notre responsabilité propre la transformation de la société.

Le moment ne peut être mieux choisi pour laisser tomber béret et raquette de squash. Nous avons un défi à relever. De simples questions de classe peuvent enclencher l'union entre nos matières et la réalité sociale. Dans notre évaluation des professeurs, nous devons inclure comme critère de jugement la capacité de contribuer en quelque chose à cette recherche et à cette réflexion sociale, de même que la manière de communiquer cela aux étudiants en partant du donné concret. C'est le moment de faire passer dans la pratique les intérêts jalousement gardés dans les termes des statuts, des brochures et des prières.

Je soupçonne que semblable effort ne sera possible que par un coup de volonté. Il nous faudra donc une formation spirituelle qui nous offre une vision globale de notre monde. Tout ce qui vient d'être dit entraîne de sérieux problèmes, des échecs et des affrontements avec les choses installées. Aussi, j'aimerais terminer par une phrase de Michael Czerny, rapportée à la réponse que nous pouvons apprendre de l'UCA de San Salvador: «Je préférerais me former dans une université qui prend le risque du martyr».

José de Pablo, S.J.
«Diego Laynez»
La Bañeza 43, portal 3
28035 Madrid
ESPAGNE

Ignacio Ellacuría, S.J.

Sur la mission de l'université

Il est tout à fait évident que l'université est une réalité sociale et que, en tant que telle, elle est conditionnée par la structure de cette réalité qu'est la société. Vouloir se percevoir elle-même

comme quelque chose d'extérieur à la société, comme quelque chose d'imperméable aux sollicitations et aux pressions de la société, c'est se mouvoir dans l'idéologie et, en définitive, prendre la mauvaise voie pour réaliser une certaine séparation d'avec ce qu'est la société à un moment donné¹.

Par projection sociale on entend ici la fonction qui place l'université en tant que tout, encore qu'à travers ses parties, en relation directe avec les forces et les processus sociaux. Dans ce sens, elle ne se confond ni avec l'extension universitaire, qui cherche à distribuer des miettes de culture à des groupes incapables d'accéder à l'université, ni non plus avec le service social, c'est-à-dire, le travail supplémentaire que professeurs et étudiants peuvent effectuer en faveur de groupes sociaux déterminés. L'université se met en contact avec la société de multiples manières: par la préparation de professionnels, par des actions spontanées de la part de ses membres, pour autant qu'elles ne comportent pas la représentation de l'université, etc. Mais, quand nous faisons référence à la projection sociale, nous faisons référence à autre chose, à savoir, à l'incidence immédiate de l'université en tant que tout sur le tout de la société ou sur quelques-unes des forces strictement sociales².

Le point d'ancrage pour notre conception de ce que doit être une université provient de deux considérations. La première, plus évidente, est que l'université doit avoir quelque chose à voir avec la culture, le savoir, un exercice déterminé de la rationalité intellectuelle. La seconde, pas trop évidente ni commune, est que l'université est une réalité sociale et une force sociale, marquée historiquement par ce qu'est la société dans laquelle elle vit et destinée à illuminer et transformer, grâce à la force sociale qu'elle est, cette réalité dans laquelle elle vit et pour laquelle elle doit vivre³.

Semblable université ne doit pas chercher comme fin ultime, son bien propre, à moins de considérer que son bien propre est en dehors d'elle-même, dans le service à rendre aux majorités populaires⁴.

+ + + + +

¹ «Dix ans après: une université différente est-elle possible?» *Estudios Centroamericanos (ECA)* 30:324-25 (1975), 605-28.

² «Université et politique» *ECA* 35:383 (1980), 807-24.

³ «Une université pour le peuple» *Diakonia* 6:23 (1982), 41- 57.

⁴ «L'UCA face au doctorat conféré à Mgr Romero» *ECA* 40:437 (1985), 167-76.

LETTRES et COMMENTAIRES

Les récentes livraisons de *Promotio Justitiae* représentent une grosse somme de travail de la part d'un bon nombre de personnes. On peut à peine croire que la Compagnie ne pourra faire plus que survivre, quand on voit tant de personnes sérieuses et pleines de talents considérer notre avenir.

Ce que je remarque dans ce que vous nous fournissez, c'est une conscience sensible (et nouvelle?) de l'importance du tissu culturel vivant dans lequel nous vivons, nous mouvons et avons l'être. Nous, sociologues et anthropologues, ne rencontrons pas cela souvent — du moins, pas dans les dernières années, chez ceux qui s'adonnent à d'autres disciplines.

Nous prions tous les jours pour la C.G. 34 et pour ceux qui la préparent.

Gordon George, S.J.
«La Storta»
P.O. Box 38
Pickering, Ontario
CANADA L1V 2R2

+ + + + +

Dans «La promotion de la justice: un défi pour toute la Compagnie» par Pierre Martinot-Lagarde, S.J., (*PJ* n° 53, novembre 1993) il s'agit d'une réflexion développée à la suite d'entretiens avec un certain nombre de jésuites parisiens. Comme il le dit lui-même dans son avant-propos, Pierre ne parle pas d'une expérience personnelle. Je crois que son article reflète bien à la fois une préoccupation de la Province de France manifestée en particulier par les orientations données à la formation (expériences du noviciat, activités apostoliques pendant le premier cycle), et aussi l'expérience d'un nombre appréciable de scolastiques et même de jeunes prêtres français. Un certain nombre d'entre eux sont d'ailleurs entrés au noviciat après une mission de coopération de deux ou trois ans dans un pays du Tiers-Monde.

Mon expérience personnelle se retrouve en partie dans la description faite par Martinot-Lagarde: pendant mon premier cycle d'études à Paris, un engagement de deux ans et demi, à 1/3 temps, dans un foyer d'accueil et de réinsertion de jeunes sortis de prison, puis des cours d'alphabétisation à des réfugiés du Sud-Est asiatique. À Bordeaux pendant quatre années, je dirigeai l'AFEPT, un centre de formation professionnelle qui favorise l'accès à l'emploi de jeunes en situation d'échec scolaire et de personnes au chômage depuis plus d'un an. Assez rapidement, je m'étais rendu compte des limites d'une action locale.

À mon arrivée à l'OCIPE¹, je pensais pouvoir élargir à un niveau européen des préoccupations qui avaient été les miennes au niveau local. Mais le poids institutionnel des tâches administrati-

¹ Office Catholique d'Information et d'Initiative pour l'Europe.

ves de l'OCIPE a absorbé le plus clair de mon temps et de mes forces. Les médiations institutionnelles qu'il est important de ne pas ignorer, pèsent si lourd que l'on risque de s'y enliser!

Indépendamment de ces obligations institutionnelles, il est difficile de faire droit à des impératifs de justice au niveau macro-économique. La construction de l'Union européenne s'écarte de plus en plus de la visée initiale des pères fondateurs. Au lieu d'une intégration économique au service de la société et de l'homme, l'Union européenne promeut de plus en plus une prospérité économique qui n'a d'autre finalité qu'elle-même. Le combat pour la justice ne doit pas seulement affronter des «structures de péché» au sens où l'entendait l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*, mais s'opposer à une dérive globale de l'organisation des rationalités qui conditionnent notre société. Une poignée de jésuites peut-elle contribuer à relever le défi d'une injustice si profondément et si massivement inscrite dans l'organisation libérale d'une société européenne dominée par l'économie? C'est toute la question de la pertinence apostolique d'un organisme comme l'OCIPE.

Hugues Delétraz, S.J.
OCIPE
6, rue Wencker
67000 Strasbourg
FRANCE

+ + + + +

Je vous remercie pour l'envoi de *Promotio Justitiae* (n° 54, février 1994). La «lecture» du monde dans toute son extension géographique, dans toute la diversité des expériences de mission de votre Compagnie, m'est très précieuse.

J'ai été touché par les points suivants: d'abord, l'instrument d'analyse que constitue l'Indicateur de Développement humain (IDH); ensuite, le souci de réenraciner dans la mystique d'union l'engagement missionnaire; enfin, la difficulté ressentie par vos confrères des pays riches à ne pas prendre comme critère le degré de rapprochement au stade de la classe moyenne éclairée. Il y a là un réel problème d'entente entre le thème de la référence privilégiée aux pauvres et les critères de développement même élargis au sein de l'IDH. C'est un effet pervers de la division Nord-Sud / riches-pauvres sur nos propres critères d'évaluation des rapports interhumains.

Il est bon que la Compagnie soit un des rares lieux où la vision mondiale prévaut et donc où les contradictions intenses à cette vision — parce que invalides — soient explicitées.

Prof. Paul Ricoeur
Chatenay Malabry
FRANCE

+ + + + +

