UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE 270

Équipe d'accueil de Théologie Catholique et de Sciences Religieuses
EA 4377

THÈSE présentée par :

[Amany Jean-Rostand TOURE]

soutenue le : **31 mars 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie Catholique

EGLISE-FAMILLE DE DIEU ET PROTECTION SOCIALE DES PRÊTRES EN CÔTE D'IVOIRE

Contribution à l'ecclésiologie africaine et perspectives pastorales

THÈSE dirigée par :
M. KNAEBEL Simon Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
LAHALLE Thibaut Maître de Conférences, Université de Créteil
GAZIAUX Éric Professeur, Université Catholique de Louvain-la-Neuve

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :
WERNERT François Maître de Conférences, en détachement
HIEBEL Jean-Luc Professeur, Université de Strasbourg

LISTE DES ABREVIATIONS ET SIGLES UTILISES

AA	Apostolicam Actuositatem
ACERAO	Association des Conférences Episcopales Régionales de l'Afrique de l'Ouest
ACMC	Association Catholique pour les Malades du Clergé
ACOSS	Agence Centrale des Organismes de Sécurité Sociale
AFC	Association Famille chrétienne
AFEC	Association des Femmes de l'Eglise Catholique
AG	Ad Gentes, Vatican II
AMU	Assurance Maladie Universelle
ATA	Association des Théologiens Africains
CAN	Canon
CAPA	Caisse d'Allocation aux Personnes Âgées
CAVIMAC	Caisse d'Assurance Vieillesse Invalidité et Maladie des Cultes
CDSE	Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise
CDVR	Commission nationale Dialogue Vérité et Réconciliation
CEB	Communautés Ecclésiales de Base
CECI	Conférence Episcopale de Côte d'Ivoire
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CERAO	Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest
CERIT	Centre d'Etudes et Recherches Interdisciplinaires en Théologie
CERT	Commission Episcopale Régionale de Théologie
CEV	Communautés Ecclésiales Vivantes
CFA	(franc des) Communautés Financières d'Afrique
CGRAE	Caisse Générale de Retraite des Agents de l'Etat
CI	Côte d'Ivoire
CL	Christifideles Laici
CLEISS	Centre des Liaisons Européennes et Internationales de Sécurité Sociale
CNAF	Caisse Nationale d'Allocation Familiale
CNAM	Caisse Nationale d'Assurance Maladie
CNAV	Caisse nationale d'Assurance Vieillesse
CNPS	Caisse Nationale de Prévoyance Sociale
CRLC	Coordination Régionale du Laïcat Catholique

DC	Documentation Catholique
DISA	Déclaration Individuelle des Salaires Annuels
DNA	Dernières Nouvelles d'Alsace
DSE	Doctrine Sociale de l'Eglise
EA	Ecclésia in Africa (Exhortation apostolique)
EMI	Entraide Missionnaire Internationale
EN	Evangelii Nuntiandi
ENT	Entretien
EPA	Etablissement Public Administratif
EPIC	Etablissement Public Industriel et Commercial
ESE	Enseignement Social de l'Eglise
FPEC-CI	Fonds de Pension de l'Eglise Catholique de Côte d'Ivoire
Frs	Francs
GS	Gaudium et Spes
IARD	(Assurance) Incendie Accident et Risques Divers
LE	Laborem Exercens
LG	Lumen Gentium
Mgr	Monseigneur
MILACA-TM	(ONG) Missionnaire Laïc Catholique du Troisième Millénaire
MM	Mater et Magistra
MS	Message du Synode
MUGEF-CI	Mutuelle Générale des Fonctionnaires et agents de Côte d'Ivoire
MM	Mater et Magistra
MS	Message du Synode
MUGEF-CI	Mutuelle Générale des Fonctionnaires et agents de Côte d'Ivoire
NDA	Notre Dame d'Afrique
PISAM	Polyclinique Sainte Anne Marie (Abidjan)
PDV	Patores Dabo Vobis
PM	Pension Mensuelle
PO	Presbyterorum Ordinis
PUF	Presses Universitaires de France
RIB	Relevé d'Identité Bancaire
RICAO	Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest
RN	Rerum Novarum
RUCAO	Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest

SCEAM	Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar
SICOGI	Société ivoirienne de construction et de gestion immobilière
SOPIM	Société de promotion immobilière de Côte d'Ivoire
SMIG	Salaire Minimum Interprofessionnel Garanti
SMM	Salaire Mensuel Moyen
TR	Taux de Remplacement
TTC	Toutes taxes comprises
UFRACI	Union Fraternelle du Clergé Ivoirien
UCAO-UUA	Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest-Unité Universitaire d'Abidjan
VIH-SIDA	Virus de l'Immunodéficience Humaine-Syndrome de l'Immuno Déficience Acquise

Dédicace

Ce travail est dédié à tous les ouvriers de l'Évangile : prêtres, religieux et religieuses, et laïcs engagés décédés à la tâche. Ma pensée rejoint particulièrement ceux d'entre eux que j'ai rencontrés et connus, et dont la fin de vie a inspiré et accompagné cette recherche qui prend fin :

- Mgr Jean-Marie KELETIGUI
- Mgr Vital Komenan YAO
- Père Alphonse ALLIRAND
- Père Camille AGNERO
- Père Ignace KOUAME
- Père Jean-Baptiste TILO
- Père Louis ROLLAND
- Père Macaire DANHO
- Père Nicolas OBO
- Sœur Andrée DAVY

Reposez en paix dans le Christ

REMERCIEMENTS

Au terme de cette recherche le devoir de reconnaissance m'oblige à me tourner vers celles et ceux qui m'ont ouvert les portes de leurs vie familiale et/ou professionnelle, et qui m'ont consacré beaucoup de leur temps. Ce travail est le fruit de votre précieuse collaboration. Soyez infiniment remerciés :

- Chers pères évêques Jean-Pierre GRALLET, Paul-Siméon AHOUANAN et Marcellin KOUADIO, pour votre soutien de pasteur ;
- Eminents professeurs Simon KNAEBEL, François WERNERT, Matas JUAN, Jean-Luc HIEBEL, Camille DECK et Joseph MEYER, pour l'intérêt accordé à ce travail en dépit de vos multiples responsabilités ;
- Révérends pères Roger KOENIG, Raymond SCHLOEGEL, Vincent STEYERT, Gérard PITEL, Etienne NAMLAN, Maurice KOUASSI ALLEGRA, Pierre AHOULOU, Hervé DIEZOU KONAN, Prosper KOUADIO, Théodore KOUADIO, Ortalin BI GHO, François KOMENAN, Emmanuel N'GUESSAN, Noel N'GUATTA, Mathias KINDA, pour votre collaboration à cette œuvre ;
- Révérendes sœurs Marie-JO LEVALET, Marie-Jo CHAUVIRET, Michelle MAURAS et Lydie KONAN, pour votre contribution à ce travail et pour vos conseils avisés ;

- Madame et monsieur YOUGOUBARET, mesdames DECOLOMBEL, Yvonne KONAN, Messieurs Daniel ASSEMIEN, Epiphane MOBIO, pour votre sens de l'Eglise et l'amour que portez pour vos pasteurs.

- Chers amis de la communauté de paroisse « Terre de Promesse » de Sierentz, et chers amis Françoise LEPELTIER, Madame et monsieur RAVALET, Éric et Colette PAPIN, Marc et Marguerite MARELLEAU, Marie-Rose et Irénée HUBERT. Merci pour votre amitié qui m'a accompagné.

Table des matières

LISTE DES ABREVIATIONS ET SIGLES UTILISES **3**

Dédicace **7**

REMERCIEMENTS **9**

Table des matières **11**

INTRODUCTION GENERALE ***25***

BREVE PRESENTATION DE L'EGLISE DE CÔTE D'IVOIRE **43**

PREMIERE PARTIE ANALYSE DE LA PRATIQUE DE PROTECTION SOCIALE DES PRETRES EN COTE D'IVOIRE **49**

CHAPITRE I : La démarche méthodologique **51**

1.1. Les éléments de l'enquête **51**

1.1.1. L'échelle d'observation de la réalité à étudier **51**

1.1.2. Une enquête qualitative **51**

1.1.2.1. Une enquête d'exploration qualitative **52**

1.1.3. Echantillonnage et méthodes de collecte des données dites « passives » **52**

1.1.4. Méthode déductive et hypothèses **54**

1.1.5. Les guides d'entretien **55**

1.2. Traitement des données : Analyse de contenu thématique **61**

1.2.1. Liste des différents entretiens **61**

1.2.2. L'analyse thématique transversale **62**

1.2.2.1. Le codage **62**

1.2.2.2. Grille d'analyse thématique **67**

1.2.3. Synthèse du corpus des entretiens **71**

CHAPITRE II : Analyse et interprétation des données ***99***

2.1. Processus d'appropriation du concept d'Eglise-Famille : nécessité d'approfondissement en dépit des acquis **99**

2.1.1. Au niveau du clergé **100**

2.1.2. Au niveau diocésain **100**

2.1.3. Au niveau des structures ecclésiales **100**

2.1.4. Au niveau de l'engagement des fidèles laïcs **101**

2.1.5. Au niveau des relations entre communautés chrétiennes **101**

2.1.6. Au niveau de la vie des communautés 101
2.1.7. Les difficultés rencontrées 102
2.2. Le clerc et l'argent 105
2.3. Les valeurs de l'Eglise-Famille 106
2.3.1. Valeurs sociologiques 106
2.3.2. Valeurs morales 106
2.3.3. Valeurs psychologiques 106
2.3.4. Valeurs religieuses et spirituelles 106
2.3.5. La valeur de la richesse historique de la famille 107
2.4. L'inculturation et la libération sociale 107
2.5. Protection sociale, cultures africaines et engagements religieux : problématique d'une triple thématique ? 109
2.6. Protection sociale des prêtres : un processus en maturation 111
2.7. L'Entraide Missionnaire Internationale et l'*Opus Securitatis* 113
2.7.1. L'Entraide Missionnaire Internationale (EMI) 113
2.7.1.1. Son fonctionnement : adhésion - soin - remboursement… 113
2.7.1.2. Atouts de l' "option 4 " de l'EMI… 115
2.7.1.3. Faiblesses de l' "option 4 " de l'EMI…….. 116
2.7.2. L'Assurance vieillesse *« Opus Securitatis »* 116
2.8. Autonomie, politique et pastorale sociales 118
2.9. Le clerc et sa parenté 119
2.10. Possible protection sociale du prêtre en phase avec le contexte local 122
2.11. Quelques remarques sur la population interrogée selon les variables retenues 122
2.11.1. Au sujet de la variable « âge » 122
2.11.2. Au sujet de la variable « responsabilité » 123
2.11.3. Au sujet de la variable « capital culturel » 123
2.11.4. Au sujet de la variable « environnement, lieu de vie et de ministère » 123
Conclusion partielle : Que retenir de cette étape de la recherche ? 124
***DEUXIEME PARTIE ECLAIRAGE MAGISTERIEL* 127**
***CHAPITRE III : Le magistère universel* 131**
3.1. Le Concile Vatican II 131

3.1.1. Le Décret sur le ministère et la vie des prêtres.....131
3.1.1.1. Exposé du « corpus social du clergé » dans *Presbyterorum Ordinis (PO)* 132
3.1.1.1.1. Fonction et rémunération des prêtres……132
3.1.1.1.2. Rapport des prêtres entre eux…….132
3.1.1.1.3. Vie matérielle des prêtres……132
3.1.1.1.4. Soutien aux prêtres……..133
3.1.1.1.5. Biens des prêtres……..133
3.1.1.1.6. Devoir des prêtres envers les malades…….....133
3.1.1.2. Commentaire du Décret *Presbyterorum Ordinis* 133
3.2. Textes émanant des papes 136
3.2.1. Jean-Paul II 136
3.2.1.1. A la racine de la pensée de Jean-Paul II : sa conception de la personne humaine.....137
3.2.1.2. Message à la Conférence Internationale du Travail en 1982 138
3.2.1.3. Lettre de Jean-Paul II aux personnes âgées en 1999 140
3.2.1.3.1. Un siècle complexe vers un avenir plein d'espérance……...140
3.2.1.3.2. L'automne de la vie…….141
3.2.1.3.3. Les personnes âgées dans la Sainte Ecriture……141
3.2.1.4. L'Exhortation « Ecclesia in Africa » et la question sociale en 1994.....144
3.2.2. Le pape François 146
3.2.3. Le pape et les malades 148
3.2.3.1. Le message de ces Journées des malades : un message connecté aux réalités de notre temps 149
3.2.3.2. Théologie de la maladie et de la souffrance : valeur salvifique de la souffrance 150
3.2.3.3. Tous interpellés par la situation des malades.....151
3.2.3.4. La solidarité : réponse humaine au mystère de la souffrance.....151
3.2.3.5. Etre de bons samaritains les uns pour les autres 152
3.2.3.6. Nouvelle évangélisation et pastorale de la santé.....153
3.2.3.7. « Sacrements de guérison » et rencontre du Christ avec les malades 154
3.2.3.8. La participation des malades à l'avènement d'un monde de paix 154
3.3. La Congrégation pour le clergé 156
3.3.1. Le Directoire pour le ministère et la vie des prêtres (1994) 157
3.3.1.1. L'identité du prêtre.....157

3.3.1.2. La spiritualité sacerdotale 158
3.3.1.3. La formation permanente 158
3.3.2. Message du Symposium sur *Presbyterorum Ordinis* (1995) 159
3.3.2.1. Exposé sur le message 159
3.3.2.1.1. Identité du prêtre 160
3.3.2.1.2. Mission et ministère du prêtre dans l'Eglise et dans le monde 161
3.3.2.1.3. La spiritualité sacerdotale 162
3.3.2.1.4. La communion et la fraternité entre prêtre 163
3.3.2.2. Quelques observations 163
3.4. Le Conseil pontifical pour les laïcs : dignité et mission des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde (1999) 165
3.4.1. Historique et présentation du document 165
3.4.2. Dignité et mission des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde : exposé du contenu 166
3.4.2.1. Le sens et la valeur de la vieillesse 166
3.4.2.2. La personne âgée dans la Bible 168
3.4.2.3. Les problèmes des personnes âgées sont des problèmes de tous 171
3.4.2.3.1. La marginalisation 171
3.3.2.3.2. L'assistance 172
3.3.2.3.3. La formation et le travail 172
3.3.2.3.4. La participation à la vie sociale 173
3.4.2.4. L'Eglise et les personnes âgées 173
3.4.2.5. Orientations pour une pastorale des personnes âgées 174
3.5. Le Conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé 176
3.5.1. Intervention à la 2ème Assemblée mondiale sur le vieillissement (2002) 176
3.5.1.1. Le vieillissement : plus de valeurs qu'on ne l'imagine 176
3.5.1.2. La situation des personnes âgées interpelle la communauté internationale 177
3.5.1.3. Suggestion d'actions en faveur des personnes âgées 178
3.6. Le Code de droit canonique de 1983 179
3.6.1. Subsistance et vie matérielle des clercs 1799
3.6.2. Rémunération des clercs 180
3.6.3. L'usage des biens par les clercs et leur style de vie 180

CHAPITRE IV : Le magistère local d'Afrique 183

4.1. Textes émanant du Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) 183

4.1.1. Eglise et promotion humaine en Afrique (1984) 184

4.1.1.1. Analyse de notre situation 184

4.1.1.2. Principes doctrinaux 187

4.1.1.3. Quelques orientations pastorales 188

4.1.2. Rapport du cardinal Laurent Monsengwo sur *Ecclesia in Africa* (2009) 190

4.2. Textes émanant de la Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest (CERAO) 193

4.2.1. Démocratie et promotion humaine (1995) 193

4.2.2. L'"Instrumentum Laboris" L'Eglise-Famille de Dieu : Sacrement de salut et lieu de fraternité (2007) 195

4.2.3. La Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire (CECI) 198

4.2.3.1. Le Cardinal Bernard AGRE 198

4.2.3.2. Martin Grogué, *Les serviteurs souffrants, Petite vie du père Macaire* 200

Conclusion partielle 201

TROISIEME PARTIE PROBLEMATISATION 205

Introduction 207

CHAPITRE V : Eléments méthodologiques 209

5.1. Le mode factoriel 209

5.2. Le mode théorique 210

CHAPITRE VI : Application au sujet de recherche 211

6.1. Modèle théorique : quelques définitions et leurs problématiques 211

6.1.1. A propos d'insécurité sociale et de protection sociale 212

6.1.1.1. Insécurité / Risques / Protection 212

6.1.2. A propos des cultures africaines 214

6.1.2.1. Que sont les cultures africaines ? 214

6.1.3. A propos de la famille africaine 215

6.1.3.1. Modèle social africain, Eglise et protection sociale 215

6.1.4. A propos d'Eglise-Famille 218

6.1.4.1. Enjeu ecclésiologique du rapport Prêtres / Laïcs et problématique pastorale de l'engagement des fidèles 218

6.1.5. A propos de la libération sociale 219

6.1.5.1. Responsabilité théologique et sociale de l'Eglise 219

6.2. Modèle théorique : Ecarts constatés 221

6.2.1. Décalage entre textes officiels et pratiques : enjeux et problématiques 221

6.2.1.1. Théologie de l'Eglise-Famille, affirmation magistérielle d'une sécurité sociale du clergé, et insécurité des prêtres. 221

6.2.1.2. Dichotomie entre réalités existentielles des pasteurs et prescriptions du Magistère 224

6.3. Facteurs en faveur du maintien du hiatus entre textes du Magistère et pratiques ecclésiales 225

6.3.1. Le rapport « sécuritaire » des catholiques à l'argent 225

6.3.2. Le facteur communicationnel 226

6.3.3. Le modèle social africain 226

6.3.4. Le décalage entre textes officiels et pratiques ecclésiales 227

6.4. Facteurs en faveur du changement de paradigme 227

6.4.1. Une présence de l'Etat social 227

6.4.2. Une prise de conscience de l'attention aux prêtres âgés et invalides 228

6.4.3. Une culture ouverte à la mutualité 228

6.4.4. Un souci de collaboration entre laïcs et prêtres 228

Conclusion partielle : la problématique dégagée 229

***QUATRIEME PARTIE CORRELATION* 231**

***Introduction* 233**

CHAPITRE VII : Corrélation ad intra : Apport des sciences théologiques 235

7.1. Le contexte théologique ecclésial 235

7.1.1. Contextes postconciliaire et post synodal : la nouvelle évangélisation 235

7.1.1.1. Approche notionnelle de la nouvelle évangélisation 236

7.1.1.2. Nouvelle évangélisation : dialogue avec les cultures 238
7.1.1.3. Nouvelle évangélisation, modernité et réalités africaines 240
7.1.2. Les nouveaux défis et enjeux de la mission de l'Eglise 244
7.1.2.1. Le défi de la santé et de l'accompagnement des malades 246
7.1.2.2. Le défi de la retraite 247
7.1.2.3. L'engagement pour la justice 248
7.1.3. Autres enjeux et lieux théologiques explorables au regard de la problématique étudiée… 248
7.2. Apports de travaux en théologie 249
7.2.1. Quelques théologiens 250
7.2.1.1. L'Eglise, Famille de Dieu, selon Francis Appiah-Kubi 250
7.2.1.1.1. Approche herméneutique, historique et critique du concept "familia Dei"……..251
7.2.1.1.2. L'Eglise d'Afrique et l'image de l'Eglise-Famille…...254
7.2.1.1.3. Evaluation de la pertinence théologique de l'image de l'Eglise-Famille..255
7.2.1.1.4. La figure de l'Eglise-Famille de Dieu dans le christianisme ancien…….256
7.2.1.2. L'ecclésiologie de l'Eglise-Famille d'Augustin Ramazani Bishwende 259
7.2.1.2.1. Des pièges à éviter pour rendre opérants les concepts ecclésiologiques...259
7.2.1.2.1.1. Eviter l'écueil du "déséquilibre doctrinal"…259
7.2.1.2.1.2. Débarrasser les concepts des ambiguïtés et purifier l'essence de la famille……..260
7.2.1.2.1.3. Anticiper et éviter le danger d'une ecclésiologie pyramidale et patriarcale……...261
7.2.1.2.2. La famille : institution en évolution et structure relationnelle……262
7.2.1.2.2.1. La dimension fonctionnelle……...262
7.2.1.2.2.2. La dimension structurelle…263
7.2.1.2.2.3. La dimension relationnelle……264
7.2.1.2.3. Conditions de possibilité d'une ecclésiologie de l'Eglise-Famille……266
7.2.2. Réflexions à la suite des théologiens 268
7.2.2.1. L'Eglise-Famille de Dieu : image théologique de l'Eglise 268
7.2.2.2. La famille trinitaire, modèle et fondement de l'Eglise-Famille de Dieu 269
7.2.2.3. Eglise-Famille : Que dire de l'expérience en Côte-d'Ivoire ? 271
7.2.2.3.1. Une réception plutôt institutionnelle de l'image de l'Eglise-Famille…...271

7.2.2.3.2. Eglise-Famille en Côte d'Ivoire et figure sociale du prêtre………..**273**
7.2.2.3.3. L'unité sacerdotale et la communion sacerdotale mises à l'épreuve…...**275**
7.2.2.3.4. Une mission presbytérale à l'épreuve de la "mangecratie" ou de la "politique du ventre"…….276
7.2.2.3.5. Le risque d'ethniciser l'Eglise……**278**
7.2.2.3.6. "L'Eglise-Famille de Dieu" questionne notre "faire Eglise"……..**279**
7.2.2.4. Réflexion à partir des conditions d'une possible vision ecclésiologique de l'Eglise-Famille de Dieu.....280
7.2.2.5. Quelques réflexions sur l'ecclésialité de l'Eglise-Famille et la légitimité théologique de son articulation avec la protection sociale des prêtres.....285
7.2.2.5.1. Pertinence théologique du concept d'Eglise-Famille de Dieu………...**285**
7.2.2.5.2. Eglise-Famille, Eglise-Sacrement, lien ecclésial / lien social………**287**
7.2.2.5.3. Eglise-Famille de Dieu et protection sociale des prêtres: légitimité d'une problématique ecclésiologique……...**291**
7.2.2.6. Considération de quelques enjeux théologiques et ecclésiologiques.....292
7.2.2.6.1. Le rapport prêtres / laïcs dans l'Eglise-Famille……..**292**
7.2.2.6.2. Le prêtre dans l'Eglise-Famille……**295**
7.2.2.6.3. Le prêtre, le "frater universus"……...**297**
7.2.2.6.4. Le prêtre âgé détaché de tout ministère, retraité ou invalide………**299**
7.2.3. Vie matérielle des ouvriers de l'Evangile dans l'Eglise des temps apostoliques..302
7.2.4. Vie matérielle du clergé dans l'Eglise antique.....304
7.2.4.1. La subsistance de la hiérarchie.....304
7.2.4.2. L'Assistance primitive.....306
7.2.5. Vie matérielle du clergé dans l'Eglise du Moyen Age.....307
7.2.5.1. La subsistance de la hiérarchie au Moyen Age.....307
7.2.5.2. Les pensions canoniques du Moyen Age.....310
7.2.6. Vie matérielle du clergé dans l'Eglise des temps modernes et contemporains.....311
7.2.6.1. La diversification des moyens de subsistance du clergé.....311
7.2.6.2. Le développement de la notion de protection sociale du clergé.....312
7.2.6.3. Institutions d'assistance et orientations ecclésiastiques jusqu'à la veille du Concile Vatican II.....312
7.2.6.3.1. Les systèmes mixtes de garantie………**314**
7.2.6.3.2. Les systèmes privés………**314**
7.2.6.3.3. La protection sociale du clergé en Amérique latine……**315**

Réflexions conclusives : La particularité de la rémunération du ministère presbytéral 316

***CHAPITRE VIII : Corrélation ad extra : Apport des sciences sociales et juridiques*.....319**

8.1. Apport des sciences sociales : historique des politiques sociales 321

8.1.1. Les balbutiements de la protection sociale 321

8.1.2. Les politiques sociales en Europe et dans le monde.....322

***8.1.2.1. Politique sociale en Allemagne*.....322**

8.1.2.2. Politique sociale britannique.....323

8.1.2.3. Politiques sociales aux Etats-Unis et au Royaume-Uni.....323

8.1.2.4. Politique sociale en France 324

8.1.3. L'émergence des « Etats-providence ».....328

8.1.3.1. Dans les pays scandinaves 328

8.1.3.2. Au Royaume-Uni.....328

8.1.3.3. Aux Etats-Unis.....329

8.1.3.4. En France.....329

Conclusion.....331

8.2. Apport des sciences juridiques.....332

8.2.1. Ecclésiologie et droit : quelle articulation ?.....333

8.2.2. Prescriptions canoniques et discours de la hiérarchie ecclésiastique.....335

8.2.2.1. Pour l'Eglise universelle 335

8.2.2.1.1. Les prescriptions canoniques………...**335**

8.2.2.1.2. Le message officiel de l'Eglise……..**338**

8.2.2.2. Pour les diocèses de Côte d'Ivoire 340

8.2.3. Analyse de la protection sociale des prêtres diocésains en Côte d'Ivoire 342

8.2.3.1. L'organisme spécial pour la subsistance des clercs 343

8.2.3.1.1. L'idée de "subsistance" des clercs………..**343**

8.2.3.1.2. L'obligation de créer un Organisme spécial pour la subsistance des clercs……345

8.2.3.1.3. La finalité de l'Organisme spécial pour la subsistance des clercs……**346**

8.2.3.1.4. Les bénéficiaires de l'Organisme spécial pour la subsistance des clercs..347

8.2.3.2. L'Organisme spécial pour la prévoyance sociale du clergé 348

8.2.3.2.1. L'idée de "sécurité sociale" des clercs………..**348**

8.2.3.2.2. La responsabilité des évêques vis-à-vis de la sécurité sociale des clercs.349

8.3. La question sociale en Côte d'Ivoire : cadre législatif et état des lieux.....351

8.3.1. Présentation du régime ivoirien de protection sociale.....352

8.3.2. Les systèmes de retraite en Côte d'Ivoire.....354

8.3.2.1. Dans le secteur public.....354

8.3.2.2. Dans le secteur privé.....356

8.3.3. Protection sociale du prêtre : problématique de la justice sociale.....359

8.3.3.1. Le magistère universel et la question sociale.....359

8.3.3.2. Le magistère local et la question sociale.....365

8.3.3.3. Eglise-Famille et justice sociale.....367

8.3.3.3.1. La justice comme éthique.....369

8.3.3.3.2. Eglise-famille : un concept impliquant des valeurs éthiques…..370

8.3.3.3.2.1. La solidarité pour une justice sociale…..371

Quelques réflexions conclusives.....374

***CINQUIEME PARTIE PRECONISATION*.....377**

***Introduction*.....379**

***CHAPITRE IX : A la recherche d'une théologie de l'engagement*.....385**

9.1. Annoncer le Dieu qui libère : visée théologique de l'engagement.....385

9.1.1. A la recherche d'une définition de l'engagement.....388

9.1.2. Approche notionnelle de l'engagement.....388

9.1.2.1. L'engagement selon Emmanuel Mounier.....388

9.1.2.2. L'engagement selon Claude Giraud.....392

9.1.2.3. L'engagement chrétien à partir des travaux de C. Giraud…....394

9.1.2.3.1. Les territoires de l'engagement chrétien.....394

9.1.2.3.2. L'expression de l'engagement chrétien……..396

9.1.2.3.3. Les opérateurs de l'engagement chrétien.....398

9.1.2.3.3.1. Le Christ-Sens de la Révélation comme énonciation de l'engagement chrétien……398

9.1.2.3.3.2. L'Eglise-Famille comme énonciation de l'engagement chrétien……399

9.1.2.3.3.3. La sagesse africaine comme énonciation de l'engagement chrétien...401

9.1.2.3.3.4. L'éthique africaine à la lumière de la Révélation……405

9.2. Philosophie et théologie de l'engagement chrétien.....413

9.2.1. L'engagement à partir de l'approche philosophique d'E. Mounier 414
9.2.1.1. L'engagement comme finalité de l'Etre 414
9.2.1.2. L'engagement comme mode de révélation du *theos* 416
9.2.2. Fondements théologiques et théologie de l'engagement 416
9.2.2.1. Fondements bibliques 416
9.2.2.2. Fondements théologiques 417
9.2.2.3. Une théologie de l'engagement.....420
9.2.2.4. Une éthique africaine chrétienne 426
9.3. L'Engagement chrétien : œuvre d'une Eglise-Famille solidaire 428
9.3.1. La question centrale des relations entre prêtres et laïcs.....429
9.3.2. Prêtre et laïcs dans l'Eglise-Famille solidaire.....434
9.3.2.1. Engagement solidaire en coresponsabilité *ad intra* 435
9.3.2.2. Engagement solidaire en coresponsabilité *ad extra*.....436
***Conclusion*.....439**
***CHAPITRE X : Pour une ecclésiologie entrepreneuriale*.....441**
10.1. Ecclésiologie et entrepreneuriat : Quelle articulation ? 442
10.1.1. Approche conceptuelle de l'ecclésiologie 442
10.1.2. Approche conceptuelle de l'entrepreneuriat 443
10.1.2.1. L'esprit d'entreprise. 443
10.1.2.2. Création d'entreprise.....443
10.1.2.3. L'entrepreneur 445
10.2. Caractéristiques d'une ecclésiologie entrepreneuriale 447
10.2.1. Dimensions fondamentales : ecclésiologique, et entrepreneuriale.....447
10.2.1.1. La dimension ecclésiologique 447
10.2.1.2. La dimension entrepreneuriale.....448
10.2.2. Dimensions complémentaires : ecclésiale, et innovante.....448
10.2.2.1. La dimension ecclésiale.....448
10.2.2.2. La dimension innovante.....448
10.3. L'entrepreneuriat pastoral : lieu d'expression de l'ecclésiologie entrepreneuriale 450
10.3.1.L'entrepreneuriat pastoral : innover au service des membres de l'Eglise-Famille..450

10.3.2. Quel profit l'action pastorale réaliserait-elle ?.....451

10.3.3. Les charges pastorales : lieu d'implication de l'entrepreneuriat pastoral 452

10.3.3.1. Au niveau de la fonction d'enseignement 452

10.3.3.2. Au niveau de la fonction de sanctification 452

10.3.3.3. Au niveau de la fonction de gouvernement.....453

10.3.4. Caractéristiques de l'entrepreneuriat pastoral.....455

10.4. Enjeux et défis de l'ecclésiologie entrepreneuriale 456

10.4.1. La production des biens économiques par la force de l'Evangile.....456

10.4.2. L'indispensable formation continue des animateurs de la pastorale et de la vie ecclésiale……..458

10.4.3. Le nécessaire passage de l'entrepreneuriat virtuel à l'entrepreneuriat réel.....459

10.4.4. L'évaluation de l'impact pastoral d'une activité 459

Conclusion.....466

***CHAPITRE XI : L'engagement chrétien : un engagement au quotidien*.....469**

11.1. Eduquer à la valeur de la solidarité 469

11.2. Engagement ecclésial et protection sociale des prêtres.....472

11.2.1. Pour une solidarité effective.....473

11.2.1.1. L'effort de solidarité : un principe du droit des personnes.....474

11.2.1.2. Pour une approche mutuelliste de la protection sociale des prêtres 475

11.2.1.3. Favoriser le partage entre les Eglises 476

11.2.1.4. L'option d'une discrimination positive : voie d'une équité ecclésiale et inter-ecclésiale.....477

11.2.2. A propos des ressources humaines, matérielles et financières.....478

11.2.2.1. Se doter de sources de revenus conformément aux dispositions canoniques ...478

11.2.2.2. Pour une meilleure gestion des ressources humaines (GRH) ecclésiales 479

11.2.2.3. Vers un meilleur traitement matériel des prêtres 481

11.2.3. A propos de la retraite des prêtres et du suivi des seniors 482

11.2.3.1. Le vieillissement en Côte d'Ivoire : quel sens ?.....482

11.2.3.2. L'habitat des prêtres âgés 483

11.2.3.3. Le réseau relationnel des prêtres âgés.....484

11.2.3.4. Les activités des prêtres âgés.....488

11.2.3.5. Les soins de santé des prêtres âgés 491
11.2.3.6. Quelques enjeux éthiques du vieillissement des prêtres 493
11.2.3.6.1. L'enjeu éthique de la dignité du prêtre âgé 493
11.2.3.6.2. L'enjeu éthique de l'humanisation du prêtre âgé 494
Synthèse 495
Conclusion partielle 497
***CONCLUSION GENERALE* 501**
Bibliographie 519

INTRODUCTION GENERALE

INTERET DU SUJET

Le livre *Les serviteurs souffrants et Petite vie du père Macaire* de L'Abbé M. Grogué, paru en 2003, est une véritable méditation et une interpellation de la conscience ecclésiale, sur sa responsabilité vis-à-vis des prêtres éprouvés et isolés. En 2005 la visite inopinée et impromptue à un prêtre retraité et non voyant, et laissé entre les seules mains de son neveu, m'a fait prendre conscience du message de l'Abbé M. Grogué. Pour exprimer mon interpellation personnelle, les recherches de mon mémoire de licence canonique, la même année, ont porté sur « Le défi de la prise en charge des prêtres âgés et malades en Côte d'Ivoire[1].» J'ai eu l'intention d'approfondir ce travail, de le rendre accessible à un public ecclésiastique et ecclésial plus large. L'opportunité de la présente recherche doctorale s'y prête.

Les années 1990-2000 ont vu un grand nombre de pays africains célébrer leur premier centenaire d'évangélisation. Ces manifestations marquaient le désir de l'Afrique de poursuivre l'œuvre des premiers missionnaires. Ainsi, elles lui ouvraient une ère nouvelle, celle d'une évangélisation tenant compte de la culture et répondant aux aspirations profondes des peuples africains.

Le signal avait déjà été donné antérieurement par le Pape Paul VI lors de sa visite en 1958 à Kampala (en Ouganda), lorsqu'il prononça ces paroles : « Africains, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain ». Ces propos encourageants marquent l'éveil « historique de la conscience ecclésiale en Afrique[2]. »

Dès lors, nombre d'initiatives sont prises dans ce sens par les agents pastoraux, les théologiens et l'intelligentsia chrétienne locale ; initiatives auxquelles, le Pape Jean-Paul II fait écho en convoquant l'Assemblée spéciale du Synode des Evêques pour l'Afrique à Rome du 10 avril au 8 mai 1994 sur le thème : « L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000.Vous serez mes témoins (Ac 1,18)[3]. L'*Exhortation post-synodale* qu'il a adressée à l'Eglise d'Afrique : *Ecclesia in Africa*, exprime une requête : « Que les théologiens élaborent la théologie de l'Eglise-Famille avec toute la richesse de son concept, dégagent sa complémentarité avec d'autres images de

[1] A. J-R. TOURE, *Prise en charge des prêtres âgés et malades en Côte d'Ivoire : défis ecclésiologique et pastoral.* Mémoire en vue de l'obtention de la Licence canonique, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, UCAO-UUA, 2005.
[2] A. RAMAZANI BISWENDE, *Eglise-Famille-de-Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine*. Paris : L'Harmattan, 2001, p. 32.
[3] JEAN-PAUL II, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Exhortation apostolique*. Paris : Pierre TEQUI, 1995, p. 8.

l'Eglise[4]. » En effet, l'image de l'Eglise-Famille de Dieu avait été retenue par l'Assemblée des pères synodaux comme vision ecclésiologique fondamentale pour la nouvelle évangélisation[5] ; « ils y ont vu une expression particulièrement appropriée à la nature de l'Eglise pour l'Afrique[6]. »

Depuis cette impulsion magistérielle de Jean-Paul II et dans la ligne de sa requête, bon nombre de théologiens africains font appel à l'imagination constituante, en puisant dans le réseau symbolique des images évocatrices de l'Eglise pour exprimer l'être de l'Eglise[7].

Devenue familière aux communautés chrétiennes, la perception de l'Eglise comme Famille de Dieu reste dynamique dans son élaboration théologique à laquelle le présent travail voudrait apporter une modeste contribution.

Le thème de cette recherche « Eglise-Famille de Dieu et protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire » invite à établir un lien dialectique entre l'être de l'Eglise et son action par rapport à la protection de ceux qui sont à son service, entre l'Institution ecclésiale et ce qui semble être un droit pour son personnel clérical si l'on s'en tient aux dispositions ecclésiales et canoniques relatives à la question.

La protection sociale du clergé figure au registre des recommandations faites par le Concile Vatican II dans son Décret *Presbyterorum Ordinis*, sur le ministère et la vie des prêtres[8]. Cette recommandation trouve un écho dans le Code de Droit Canonique de 1983[9]. Sur la même lancée, des voix au sein des Eglises d'Afrique ne manquent pas d'interpeller la conscience ecclésiale sur la nécessité d'une protection sociale efficace pour le clergé. Il s'agit d'un thème qui alimente les débats ecclésiaux et mêmes sociaux actuels[10]. La protection sociale des clercs – tant l'assurance maladie que l'invalidité et le système de retraite des clercs – est un problème assez préoccupant pour les Eglises particulières d'Afrique où plus de la majorité des Etats ne dispose pas d'un système

[4] *Ibid.*, *n° 63*.
[5] F. APPIAH KUBI, L*'Eglise, famille de Dieu*. Paris : Karthala, 2008, p. 9.
[6] JEAN-PAUL II, *op. cit*., *n° 63*.
[7] I. NDONGALA MADUKU, L'Eglise de Dieu qui est à Kinshasa 1979-1989 contribution à l'étude de l'image de l'Eglise-fraternité. *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Paris : Karthala-Clé, 2007, pp. 183-202.
[8] CONCILE VATICAN II, Décret *Presbyterorum Ordinis (P.O*) *n° 20*, *n° 21*. La question y est abordée en termes de rémunération et de sécurité sociale en faveur des clercs.
[9] CODE DE DROIT CANONQUE. Paris : Centurion – Cerf – Tardy, 1984. Lire les *canons 281 § 1 et 2, 583 § 3 ; 930 §1 et 2.*
[10] A. FALL-DIOP, dans son article Entre carences des Etats et dogmatisme des bailleurs de fonds, batailles pour la protection sociale en Afrique , *Le Monde diplomatique*, mai 2006, fait remarquer que la question de la protection sociale est devenue un thème obligé des débats sociaux et des débats électoraux en Afrique. Voir http// : www.monde-diplomatique.fr.

de couverture sociale[11]. Le nombre croissant des prêtres a rendu inefficaces aujourd'hui certaines pratiques anciennes de couverture maladie, rendant ainsi difficile l'accès à de meilleurs soins de santé pour un nombre important de prêtres ; les clergés des Eglises d'Afrique comptent depuis quelques décennies dans leurs rangs des prêtres invalides et retraités qu'on a du mal à prendre en charge. Eu égard aux considérations ci-dessus, une question peut être posée : L'ecclésiologie de l'Eglise-Famille peut-elle contribuer à résorber l'insécurité sociale des prêtres ? Inversement l'étude de la protection sociale des prêtres peut-elle aider à élaborer cette ecclésiologie nouvelle et à construire l'Eglise-Famille en Côte d'Ivoire ? Cette double question marque le point de départ de la présente recherche que d'autres études antérieures ont précédée, et dont il faut à présent se faire une idée.

ETAT DE LA QUESTION

La recherche menée ici articule deux thématiques : « Eglise-Famille » et « protection sociale des prêtres », qui sont rarement traitées ensemble dans les nombreux travaux que l'on peut pourtant retrouver sur chacune d'entre elles. Avant de faire l'état de la question traitée, il convient de définir « l'Eglise-Famille » et de préciser ce que l'on entend par « protection sociale des prêtres ».

Bien qu'elle apparaisse discrètement dans quelques uns des textes du Concile Vatican II, l'expression *Eglise-Famille de Dieu* « obtient une sorte de consécration officielle[12] » au cours de l'Assemblée synodale des Eglises d'Afrique de 1994, après l'adoption par l'Eglise de la Haute-Volta (actuel Burkina Faso) de cette approche du mystère de l'Eglise et de la pastorale des « petites communautés ecclésiales de base[13].» Fondée sur les Saintes Ecritures, l'Eglise-Famille de Dieu révèle que l'Eglise est le produit de la paternité de Dieu, du don du Fils unique en qui se construit, dans la communion de l'Esprit la fraternité qui réunit la famille de Dieu[14]. Elle exige que les fidèles chrétiens, membres de l'Eglise-communion-communauté soient touchés et guidés par les mêmes principes de « l'attention à l'autre, la solidarité, l'accueil, le dialogue et la confiance[15].»

S. Y. Voedzo constate qu'en Afrique « la promotion ecclésiale faite au concept de l'Eglise-Famille de Dieu n'est qu'institutionnelle voire même conventionnelle[16].» Il propose une voie aux

[11] *Id*., selon les sources de FALL-DIOP, en effet, seuls le Gabon et l'Afrique du sud sont les pays du Continent qui connaissent une situation relativement satisfaisante en matière de couverture sociale.
[12] Voir le commentaire fait par R. LUNEAU sur l'ouvrage de F. APPIAH-KUBI, *L'Eglise, famille de Dieu*. Paris : Karthala, 2008. Cf. http// : www.amazon.fr.francisappia-kubi .
[13] Cette empreinte africaine sur l'ecclésiologie ne saurait être remise en cause même si les récents travaux de Sévérin Yaovi VOEDZO actualisent le débat historique concernant le concept d'« Eglise-Famille ». En effet l'auteur précise que la communauté ecclésiale du Vietnam et précisément celle du Sud-Vietnam regroupant les chrétiens des régions de Lang Son et Dalat constitue « le champ génétique d'expérimentation de la vision de l'Eglise comme famille de Dieu (…), le champ culturel générateur du concept ». Voir *Ibid*., p. 45.
[14] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.,* pp. 127-209.307-315; A. RAMAZANI BISHWENDE, *op.cit*., pp. 161-186.
[15] JEAN-PAUL II, *op. cit*., *n° 63*.
[16] S.Y. VOEDZO, *op.cit.*

Eglises, qui leur permettra d'effectuer un pas en avant, au-delà de la simple appropriation superficielle du concept : « Accorder une place prioritaire aux spécificités historiques, culturelles et communautaires de chaque Eglise locale à l'instar de l'expérience ecclésiale du Burkina Faso, qui apparaît comme le modèle fondateur[17].» C'est à cette condition que se fera par elles la réception communautaire de l'héritage de Vatican II et du synode sur l'Eglise en Afrique de 1994.

Quant à la protection sociale, elle désigne le mécanisme ou le système mis en place par une communauté pour garantir à ses membres un bien-être face aux risques sociaux, c'est-à-dire, face aux évènements dont l'incertaine survenance est susceptible d'entrainer des dommages aux personnes et/ou aux biens[18].

Lorsqu'ils surviennent, ces risques ont la particularité de nuire à la sécurité financière des personnes de deux manières : ou bien ils les empêchent d'obtenir leur revenu (maladie, invalidité, vieillesse, chômage…), ou bien ils génèrent des dépenses spécifiques (santé, charges familiales…), provoquant ainsi la diminution du revenu des ménages ou celle de la capacité de travail des individus[19].

Comme ses contemporains le prêtre n'est pas à l'abri des risques sociaux. L'organisation d'une protection sociale pour lui correspond à l'exécution des dispositions du droit de l'Eglise, que nombre de juristes mettent en évidence à la suite du Concile Vatican II[20]. P. Greiner trouve dans l'appel des pères conciliaires à organiser une protection sociale des ministres sacrés une volonté de voir les prêtres exercer un ministère qui ne soit pas entamé par des inquiétudes personnelles pour leur avenir, lorsqu'ils seront frappés par la vieillesse et l'invalidité et qu'ils ne seront plus en mesure d'assurer de charge[21]. Sur la question, l'esprit du Concile, comme celui du droit canonique et des documents magistériels capables d'en faciliter l'explication correcte est rappelé par A. Bamberg :

« L'importance vitale du droit à une honnête subsistance et à une protection sanitaire et sociale est affirmée et, selon l'esprit de législateur, les moyens pour y arriver doivent être pris sans manquer, ni à l'équité canonique, ni à une certaine créativité dans la recherche des ressources financières[22]*.»*

---

[17] *Id*.

[18] Cf. J-P. CAVAILLE, *La protection sociale en 200 questions*. Le Mans : Gereso édition, 2010, p. 13-14 ; F. PETIT, *Droit de la protection sociale*. Paris : Gualino Lextenso éditions, 2009, p. 17.

[19] *Id*.

[20] On peut voir J. BASSOT, *La retraite du clergé. Quelle protection sociale pour les prêtres, religieux et religieuses ?* Paris : Les éditions de l'atelier, 1996 ; G. DOLE, *La protection sociale du clergé. Histoire et Institutions ecclésiales*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1980 ; *Id*., *Les professions ecclésiastiques. Fiction juridique et réalité sociologique, préface de Jean Carbonnier*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1987 ; A. BAMBERG, « Le droit social au prisme du droit canonique. Droits et devoirs fondamentaux et promotion de la justice sociale », *Revue de Droit Canonique,* 63/1-2, 2003, pp. 9-30 ; P. GREINER, « Statut canonique pour des prêtres âgés et autres questions s'y référant », *Journée d'étude de la Faculté de droit canonique de l'ICP « L'attention portée aux prêtres âgés »*, 2010. Cf. Http//: www.icp.fr .

[21] *Id*.

[22] A. BAMBERG, *op. cit*., pp. 9-30.

En réponse à l'appel de Jean-Paul II exprimé dans son Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* (1999), nombre de théologiens africains ont effectué des travaux sur l'image de l'Eglise-Famille de Dieu, qui avait été retenue comme vision ecclésiologique principale pour la nouvelle étape d'évangélisation par les pasteurs africains réunis en Synode à Rome en 1994. A défaut de travaux sur l'Eglise-Famille incluant la thématique de la protection sociale des prêtres, ceux qui sont évoqués au moment où je procède à l'état de la question étudiée, ont la particularité de traiter au moins la question sociale, la problématique de la santé et la situation des personnes âgées dans le contexte d'édification de l'Eglise-Famille en Afrique.

Au premier rang de ces travaux, on peut évoquer *Ecclesia in Africa* qui fait mention de la question sociale pour justifier « la nécessité d'appliquer l'Evangile à la vie concrète ». Ainsi on peut lire :

« Comment quelqu'un pourrait-il annoncer le Christ sur cet immense continent s'il oublie qu'il est une des régions les plus pauvres du monde ? Comment quelqu'un pourrait-il manquer de prendre en considération l'histoire chargée de souffrances d'une terre où de nombreuses nations sont encore aux prises avec la faim, la guerre, les tensions raciales et tribales, l'instabilité politique et la violation des droits de l'homme ? Tout cela constitue un défi pour l'évangélisation[23].

Ces difficultés politiques et sociales sont perçues par le théologien camerounais J.-M. Ela, et l'exhortation qu'il adresse à ses confrères pour accompagner l'Eglise-Famille dans sa mission en Afrique invite ces derniers à « repenser la théologie africaine ». Ce projet consiste à repenser la foi en considérant le poids de l'histoire des peuples noirs. L'auteur relit l'histoire de ces peuples faite de lumières mais surtout d'ombres, la situation chaotique dans laquelle ils se trouvent, et il découvre qu'elle a des liens avec la Passion de Jésus. Devant le destin menacé et tragique de l'homme africain et la foi de ce dernier dans un Dieu qui le libérera, J-M. Ela interpelle la conscience ecclésiale sur « l'urgence à refonder la mission de l'Eglise sur des pauvres et des opprimés dont Jésus est le révélateur ultime[24] », et l'urgence pour l'Eglise à « faire de la mission évangélisatrice une pratique de l'espérance[25].» Selon lui, cela passe nécessairement par « le choix radical d'un Evangile qui libère l'homme de toute oppression[26] », car l'Eglise-Famille de Dieu en Afrique fait mémoire d'un Evangile de libération[27], et elle est envoyée en mission dans un continent qui subit une oppression à la fois culturelle, politique et économique.

Toutefois, l'oppression n'est pas la seule cause des malheurs du continent. Les injustices dont sont victimes de nombreuses populations sont à considérer avec leurs facteurs exogènes et

[23] JEAN-PAUL II, *op. cit., n° 51*.
[24] J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris : Karthala, 2003, p. 418.
[25] *Ibid*., p. 419.
[26] *Id*.
[27] *Id*.

endogènes. Au plan social, le pape Benoît XVI en énumère de graves dans son Exhortation *Africae munus :*

« La confiscation des biens de la terre par une minorité au détriment de peuples entiers, est inacceptable parce qu'immorale. La justice oblige à « donner à chacun son bien propre[28]*.»*

Benoît XVI rappelle aux membres de l'Eglise-Famille en Afrique leur devoir de s'engager pour « rendre la justice aux peuples[29], en évoquant deux principes essentiels pour soutenir leur engagement en faveur de la justice :

« La justice, vécue dans toutes les dimensions de la vie, privée et publique, économique et sociale, a besoin d'être soutenue par la subsidiarité et la solidarité, et encore plus d'être animée par la charité. Selon le principe de subsidiarité, ni l'Etat ni aucune société plus vaste ne doivent se substituer à l'initiative et à la responsabilité des personnes et des corps intermédiaires. La solidarité est garante de la justice et de la paix, de l'unité donc, de sorte que l'abondance des uns supplée au manque des autres. Et la charité qui assure le lien avec Dieu, va plus loin que la justice distributive. Car si la justice est la vertu qui distribue à chacun son bien propre, ce n'est pas la justice de l'homme celle qui soustrait l'homme au vrai Dieu[30]*.»*

A cette véritable justice provenant de Dieu et que le Christ nous montre dans les évangiles, sont appelés tous les membres de l'Eglise-Famille, y compris les personnes âgées vis-à-vis desquelles le pape ne tarit d'éloges :

« C'est à cause de leur sagesse, parfois chèrement acquise, que les personnes âgées peuvent agir sur la famille de diverses manières. Leur expérience les conduit naturellement non seulement à combler le fossé intergénérationnel, mais encore à affirmer la nécessité de l'interdépendance humaine ; Elles sont un trésor pour toutes les composantes de la famille, surtout pour les jeunes couples et les enfants qui trouvent chez elles compréhension et amour. N'ayant pas uniquement transmis la vie, elles contribuent par leur comportement à consolider leur famille (cf. Tt 2, 2-5) et, par leur prière et leur vie de foi, à enrichir spirituellement tous les membres de leur famille et la communauté[31]*.»*

Autant de qualités qu'aux dires du pape, les personnes âgées peuvent mettre au service de la justice et de l'ordre social en Afrique.

Le Magistère social mérite lui aussi d'être évoqué en raison de la place qu'il accorde à la protection sociale des individus. La Doctrine sociale de l'Eglise (DSE) s'enracine dans les Saintes Ecritures où la justice est une attitude humaine, et même un devoir de tous vis-à-vis du faible, du pauvre (cf. Dt 10, 18 ; 24, 17 ; 27, 19 ; Lc 4, 18-20), et c'est avec l'œuvre des Pères de l'Eglise qu'elle trouve ses fondements. A la suite de Jésus et des apôtres, Ambroise, Chrysostome et Augustin expliquent les problèmes sociaux de leur temps, assument un devoir de justice en

[28] BENOÎT XVI, *L'engagement de l'Afrique. Exhortation apostolique*. *Préface de Mgr. François Granier archevêque de Cambrai*. Paris : Bayard éditions – Fleurs-Mame, les éditions du Cerf, 2011, *n° 24*.
[29] *Id*.
[30] *Id*.
[31] *Id.*

défendant le droit des pauvres. Ainsi leur pensée se résume en ces termes : « Les richesses appartiennent à tous ; ceux qui les possèdent sont simplement des administrateurs. »

Née de la Révolution industrielle aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, la question sociale amène l'Eglise à traduire sa pensée sociale dans les écrits des papes et des Congrégations romaines à partir de l'Encyclique *Rerum Novarum* (1891) de Léon XIII. Les points de quelques-uns de ces écrits magistériels relatifs à la thématique de la sécurité et de la protection sociales sont à considérer à présent. De nombreux textes de papes et documents officiels ecclésiaux expriment la pensée de l'Eglise sur l'utilité de la sécurité et de la protection sociales. Elles contribuent à la promotion des principes inaliénables de la personne humaine en tant qu'ils sont des principes intemporels : la dignité de la personne, la destination universelle des biens, le bien commun, l'option pour les pauvres.

L'Encyclique *Rerum Novarum (RN)* critique le capitalisme et le libéralisme en leur imputant la responsabilité de la précarité des travailleurs et le fait qu'ils sont traités comme des esclaves ; l'encyclique défend également la protection sociale pour ceux qui y ont droit :

« Quoi qu'il en soit nous sommes persuadés, et tout le monde en convient, qu'il faut, par des mesures promptes et efficaces, venir en aide aux hommes des classes inférieures, attendu qu'ils sont pour la plupart dans une situation d'infortune et de misère imméritées[32]*.»*

Rerum Novarum insiste sur le rôle de l'Etat dans la sécurité sociale des travailleurs[33], surtout les plus pauvres[34]. Dans la même logique de défense des droits sociaux des travailleurs, l'encyclique *Mater et Magistra* (MM) (1961) de Jean XXIII explique que la juste rémunération du travail est un droit social[35].

L'encyclique *Laborem Exercens (LE)* (1981) de Jean-Paul II adopte un style nouveau et plus pratique de la DSE, en considérant le travail à la fois comme une dimension essentielle de la vie humaine, et comme la clé de la question sociale[36]. Cette encyclique met d'une part, l'Etat devant ses responsabilités vis-à-vis des droits sociaux des travailleurs[37], et d'autre part les instances impliquées dans le monde du travail devant le fait que les personnes handicapées ont le droit de travailler[38].

[32] *RN, n° 1*. Voir http// : www.vatican.va.
[33] *Ibid., n° 24*.
[34] *Ibid., n° 27*.
[35] *MM, n° 71*. Voir http// : www.vatican.va.
[36] JEAN-PAUL II, *Le travail humain. Lettre encyclique Laborem Exercens*. *Présentation P. Gerard Defois*. Paris : Le Centurion, 1981, *n° 3*.
[37] *Ibid., n° 19*.
[38] *Ibid., n° 22*.

Plus près de nous, le *Compendium* de la doctrine sociale de l'Eglise (CDSE) de 2005 met en évidence le lien entre droits de l'homme, protection sociale et bien commun : la défense des droits humains et la destination universelle des biens justifient l'exigence de la protection sociale pour chaque personne, quelle que soit sa catégorie sociale[39], et la recherche du bien commun exige la protection sociale de tous[40]. La réalisation d'un tel projet demande que soit respecté le principe essentiel de la solidarité[41]. Le respect par tout le monde des principes de la solidarité, de la destination universelle des biens, du bien commun, et de l'option pour les pauvres, contribue à l'émergence des sociétés plus justes. Aussi, selon l'Encyclique *Caritas in Veritate* de Benoît XVI le « travail digne » est le thermomètre de l'activité sociale[42].

Quant à la protection sociale des prêtres, elle est souvent traitée avec celle de leur rémunération à l'intérieur de la grande thématique de la subsistance des prêtres. Cette remarque est valable pour le *Décret conciliaire Presbyterorum ordinis*, le *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, le *Code de droit canonique*, les études de G. Dole publiés sous les titres : *Les professions ecclésiastiques*, et *La protection sociale du clergé*, l'ouvrage d'E. Kumbu Ki Kumbu : *Vie et ministère des prêtres en Afrique*, et les travaux du département de Droit canonique de l'Université Catholique d'Afrique centrale à Yaoundé : *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Eglises d'Afrique.*

Bien qu'ils se lisent et se comprennent séparément, les deux ouvrages de G. Dole sont complémentaires. Dans le premier il étudie principalement la situation des ecclésiastiques vis-à-vis de la sécurité sociale et des institutions étatiques qui l'organisent et la régulent dans les pays où elle est existe. Dans son second ouvrage, l'auteur élargit la question de la sécurité sociale à l'ensemble de la protection sociale des ecclésiastiques telle qu'elle s'est posée depuis les temps apostoliques jusqu'à l'époque contemporaine. Il étudie les solutions doctrinales et pratiques que l'institution ecclésiale a trouvées au problème du statut social des ecclésiastiques. Les institutions étatiques, sujet essentiel du premier ouvrage, sont présentées ici comme l'environnement en fonction duquel, une fois qu'il a été mis en place, l'Eglise adopte pour ses clercs l'attitude qui s'impose.

Ainsi on peut remarquer avec G. Dole que la réponse de l'Eglise à la situation des clercs atteints par la maladie ou devenus âgés varie au long des siècles, en fonction des instruments que la

[39] CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise* (*CDSE).* Vatican : Libreria editrice vaticana, 2005, *n° 145*, *n° 172*, *n° 182*.
[40] *Ibid*., *n° 166*.
[41] Cf. JEAN-PAUL II, *Redemptor Hominis*. Paris : Cerf, 1979, *n° 16*.
[42] BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate*. Paris : Cerf, 2000, *n° 63*.

technique juridique propose : appel à la charité, pension canonique, système bénéficial, assurance privée, mutualité, sécurité sociale. En préfaçant l'ouvrage, J. Rivero commente : « La solution reflète, tout à la fois, la continuité d'une tradition et son adaptabilité à des milieux historiques totalement renouvelés[43]. » Poursuivant son commentaire il met en évidence des problèmes cruciaux relatifs à la situation du clerc dans la société, évoqués par G. Dole :

« La tradition avait fait du clerc un « permanent » au sens syndical du terme, voué exclusivement à l'exercice de son ministère. A ce ministère elle attachait un caractère transcendant, qui le rendait inassimilable à une des professions que l'ordre social prend en compte. Or, ces deux traits sont remis en question. Au prêtre vivant de l'autel, parce que voué au seul service de l'autel, on oppose le prêtre exerçant un métier qui assure sa subsistance et sa protection sociale. Quant à l'irréductibilité de la fonction sacerdotale à une activité temporelle, salariée ou indépendante, elle risque d'être mise en veilleuse par l'intégration du clerc dans les schémas préétablis de la Sécurité sociale[44].»

Selon l'auteur la couverture sociale du clerc revient en dernier lieu aux fidèles, sous la responsabilité de l'évêque, dans le cadre du droit étatique.

Ces travaux de G. Dole ont une forte résonance dans l'ouvrage d'E. Kumbu Ki Kumbu sur le ministère ordonné en Afrique. Défendant l'idée selon laquelle « la question de l'ordination semble avoir été soulevée la plupart du temps, pour résoudre d'autres difficultés et blocages institutionnels qu'ont rencontrés diverses revendications et suggestions de réforme[45] », dont celles concernant le statut matériel du prêtre en Afrique[46], l'auteur s'est obligé à interroger l'histoire. S'appuyant sur les travaux de G. Dole, il montre que du fait de l'héritage occidental, des éléments constants de la figure sociale du clergé africain sont à considérer, ce malgré la diversité des clergés sur le continent. Ainsi, on peut retenir de lui comme de G. Dole deux enseignements : premièrement, que « d'après une tradition multiséculaire, l'Eglise se préoccupe de la vie matérielle de ses prêtres en essayant de concilier deux principes apparemment antagonistes : d'une part la gratuité inhérente à la prédication et au culte, et d'autre part l'indemnisation indispensable des ministres[47] » ; deuxièmement il faut retenir que l'Eglise a organisé la protection sociale de ses clercs en fonction des instruments que la technique juridique proposait à chaque époque : le temps du christianisme primitif fut marqué par l'appel à la charité en faveur des ouvriers de l'Evangile ; puis vint le temps de la pension canonique et la pratique du système bénéficial au Moyen Âge ; et à l'époque moderne les assurances privées, la mutualité et la sécurité sociale furent inventées. C'est dans ce contexte de la modernité que les recommandations du décret conciliaire *Presbyterorum*

[43] J. RIVERO, « préface » du livre G. DOLE, *La protection sociale du clergé. Histoire et Institutions ecclésiales*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1980, p. XI-XIII.
[44] *Id*.
[45] E. KUMBU KI KUMBU, *Vie et ministère des prêtres en Afrique*. Paris : Karthala, 1996, p. 273.
[46] *Id*.
[47] *Ibid*., p. 277.

ordinis et les dispositions du droit canonique de 1983 sont formulées, comme la réponse de l'institution ecclésiale aux attentes des membres du clergé par rapport aux problèmes sociaux.

Selon G. Dole, deux grandes décisions résument l'apport du concile Vatican II à la gestion des problèmes sociaux du clergé : l'une a résolu la démission des curés, l'autre a conseillé la sécurité sociale pour les clercs[48]. Ce second aspect de la contribution de Vatican II est présenté dans le décret sur la vie et le ministère des prêtres[49]. Vu que la prévoyance sociale du clergé était instituée auparavant dans plusieurs pays, le décret ne fait pas mieux que de recommander la création d'institutions d'assistance aux conférences épiscopales, conformément aux lois de l'Eglise et des Etats ; et il revient sur les orientations précédemment tracées par l'Exhortation « Menti Nostrae » de Pie XII, à savoir : la responsabilité qui incombe aux évêques de procurer aux prêtres le minimum vital, mais également d'organiser pour eux une protection sociale couvrant la maladie, l'invalidité et la vieillesse, comme celle des laïcs ; le rôle d'éclaireur des évêques pour les fidèles sur leur devoir de contribuer aux charges du clergé[50].

L'intention de la Hiérarchie étant d'explorer au mieux les voies susceptibles de garantir aux clercs âgés, malades ou invalides une assurance médicale et des moyens de subsistances convenables, *Presbyterorum ordinis* invite les Eglises d'une part à une collaboration au niveau interdiocésain, national, voire international, et d'autre part à la coopération avec les législations des Etats. Pour finir, le Décret exhorte les prêtres eux-mêmes à soutenir les institutions d'assistance sociale[51].

Au sujet de la démission des curés, le Concile Vatican II se démarque du Code de 1917 qui « ne regardait pas la vieillesse comme un motif donnant faculté de se retirer pour ménager ses forces, à moins qu'elle ne soit une cause d'invalidité[52].» Dorénavant, le curé peut envisager de se retirer de ses charges à cause de l'âge, même s'il n'est pas frappé par l'invalidité. Comme le remarque G. Dole, « le décret *Christus Dominus* presse les curés âgés ou invalides de renoncer à leur office, spontanément ou à l'invitation de l'évêque, lorsqu'ils se trouvent empêchés d'accomplir leur office convenablement et avec fruit, du fait de leur grand âge ou pour toute autre raison. Le

[48] G. DOLE, *op. cit.,* p. 62.
[49] *Ibid.*, pp. 63-64. G. Dole remarque que le *Motu proprio* « Sacrum diaconatum ordinem » (1967) comprend aussi des dispositions au sujet du statut social des diacres. De la même manière la Congrégation pour le clergé, fondée par la Constitution apostolique « Regimini Ecclesiae universae » a pour mission de s'assurer que le clergé bénéficie d'une subsistance convenable et d'une protection sociale.
[50] G. DOLE, *op. cit.*, pp. 55-58.
[51] *Ibid.*, p. 63.
[52] *Ibid.*, p. 49.

motu proprio Ecclesiae Sanctae fixe à 75 ans l'âge de la retraite, mais laisse à l'Ordinaire la faculté de différer ce terme[53].»

En phase avec la mission que lui a assignée la Constitution apostolique « Regimini Ecclesiae universae, qui est « de veiller à l'entretien du clergé et de promouvoir la sécurité sociale des clercs », la Congrégation pour le clergé a publié le *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*. Encourageant la cohabitation intergénérationnelle au sein du clergé, il souligne le rôle de formateurs revenant aux prêtres les plus âgés du fait de leurs longues années d'expérience, vis-à-vis des plus jeunes, qui doivent à leur tour tenir en grande estime leurs aînés[54]. C'est toute la famille presbytérale avec à sa tête l'évêque qui est invitée à faire preuve d'attention vis-à-vis des prêtres âgés et malades[55].

Le Code de droit canonique contient des lois applicables dans le domaine de la protection sociale des prêtres. On peut les regrouper autour de deux thématiques : la subsistance des clercs et la prévoyance sociale du clergé. Concernant la subsistance des clercs le Can. 1274 § 1 dispose :

« Il y aura dans chaque diocèse un organisme spécial pour recueillir les biens et les offrandes en vue de pourvoir, selon le can. 281, à la subsistance des clercs qui sont au service du diocèse, à moins qu'il n'y soit pourvu autrement. »

Comme le précise le Can. 1274 § 2, il s'agit d'« une honnête subsistance du clergé et des autres ministres » que l'évêque veillera à obtenir selon la disposition du Can. 384. Plus précis sur la notion de « subsistance des clercs », le Can. 281 § 1 indique que :

« Puisqu'ils se consacrent au ministère ecclésiastique, les clercs méritent une rémunération qui convienne à leur condition, qui tienne compte autant de la nature de leur fonction que des circonstances de lieux et de temps, et qui soit telle qu'ils puissent subvenir à leurs propres besoins et assurer une rétribution équitable à ceux dont les services leur sont nécessaires. »

Quant à la prévoyance sociale du clergé, elle est évoquée par le Can. 1274 § 2 en ces termes :

« Là où la prévoyance sociale pour le clergé n'est pas encore organisée de façon appropriée, la Conférence des évêques veillera à ce qu'un organisme assure de façon suffisante la sécurité sociale des clercs. »

S'il n'existe pas de prévoyance sociale organisée, la sécurité sociale des clercs recommandée par le législateur prendra la forme d'une « assistance sociale grâce à laquelle il est correctement pourvu à leurs besoins en cas de maladie, d'invalidité et de vieillesse. » (Can. 281 § 2). Selon le même canon, il s'agit d'un droit pour les clercs de bénéficier d'une sécurité, et selon le Can. 384 c'est un devoir pour les évêques de le leur garantir, en rappelant aux fidèles l'obligation

[53] G. Dole reprend « Christus Dominus » *art. 20 § 3* ; *art. 31*. G. DOLE, *La protection sociale du clergé*. *Histoire et Institutions ecclésiales*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1980, p. 62.

[54] Cf. CONGREGATION POUR LE CLERGE, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*. Paris : Pierre TEQUI, 1999, *n° 95*.

[55] *Ibid*., *n° 96*.

qui leur est faite de collaborer à ce projet : « L'évêque diocésain est tenu d'avertir les fidèles de l'obligation dont il s'agit au Can. 222 § 1 et d'en urger l'application », alors que le canon en question mentionne le devoir des fidèles « de subvenir aux besoins de l'Eglise afin qu'elle dispose de ce qui est nécessaire au culte divin, aux œuvres d'apostolat et de charité, et à l'honnête subsistance de ses ministres[56].»

Au Cameroun, le Département de droit canonique de l'Institut Catholique de Yaoundé rappelle l'exhortation du Synode des évêques de 1971 sur le sacerdoce ministériel pour indiquer que l'observance des dispositions canoniques relatives à la subsistance et à la sécurité sociale des clercs vise à réduire les disparités au sein du clergé :

« La rémunération des prêtres, déterminée certes dans un esprit évangélique, mais, dans la mesure des possibilités, équitable et suffisante, constitue un devoir de justice et doit comprendre une sécurité sociale. Il faut faire disparaître, dans ce domaine, les trop grandes différences, surtout entre les prêtres du même diocèse ou de la même région, en tenant compte du niveau de vie moyen du pays[57].»

Au niveau de la sécurité sociale des prêtres du Cameroun, l'assistance en cas d'invalidité et de vieillesse est jugée assez précaire et dépendante de la seule organisation *Opus securitatis*, dont l'hypothèse de la disparition les mois à venir est à envisager[58].

Synthèse

Il existe une littérature abondante sur l'Eglise-Famille de Dieu depuis l'impulsion magistérielle du Synode sur l'Eglise d'Afrique de 1994 et l'Exhortation apostolique de Jean-Paul II, publiée à l'issue de cette assemblée. Le domaine peu fréquenté de la protection sociale des prêtres explique la rareté des travaux sur la question, en dehors de certains textes officiels qui l'abordent en s'inscrivant dans la ligne du Concile Vatican II. En revanche, une lecture attentive de la Doctrine sociale de l'Eglise (DSE) montre que le magistère social traite la question de la protection sociale. Aussi les problématiques de l'Eglise-Famille de Dieu et de la protection sociale des prêtres ont rarement été associées dans des travaux. C'est sans doute un trait spécifique de la recherche présente. Je signale que certains des travaux susmentionnés seront mis à contribution au cours de cette recherche, dont il faut formuler la problématique.

[56] *Can. 222 § 1.*

[57] SYNODE DES EVEQUES, *Le sacerdoce ministériel, présenté par Mgr Rubin, secrétaire du Synode*, le 9 déc. 1971, cité par COLLECTIF (dir. S. RECCHI). *Autonomie et gestion des biens dans les jeunes Eglises d'Afrique*. Paris : L'Harmattan, 2007, p. 88.

[58] *Ibid*., p. 89. En 2007, lorsque cette étude est menée, l'*Opus securitatis* n'a pas encore subi sa réforme actuelle dont je parlerai au cours de la présente recherche, et qui a conduit à son retrait de l'ensemble des dispositifs de sécurité sociale en Afrique.

PROBLEMATIQUE

L'élaboration de l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu peut-elle prendre en compte le projet d'organisation de la protection sociale des prêtres ? L'étude sur la protection sociale des prêtres contribue-t-elle à rendre pertinente la métaphore de l'Eglise-Famille ? Dans une logique dialectique, l'image de l'Eglise-Famille ne questionne-t-elle pas la pastorale sociale et de promotion humaine pratiquée par les Eglises ? A quel type de protection sociale renvoie l'évocation de « prêtres » et celle d' « Eglise-Famille » ? Comment pourrait-on organiser cette protection sociale de manière à ce qu'elle soit en phase avec le projet ecclésial et ecclésiologique d'Eglise-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire ? Autour de ces questions s'articule la problématique de la présente recherche.

Si l'Institution ecclésiale s'est souvent bien illustrée en matière sociale sur tous les continents, y compris l'Afrique, il n'en demeure pas moins qu'elle est attendue en ce début de millénaire sur la problématique spécifique de la protection sociale de ses clercs. Ici son « expertise en humanité » est également mise à contribution et soumise à un défi. Quelle action sociale le contexte africain actuel exige-t-il pour l'Eglise par rapport à la protection de son personnel clérical? Comment la pratique ecclésiale donnerait-elle en la matière, corps aux dispositions canoniques prévues ?

Le contexte ecclésial africain est celui des deux synodes des Evêques pour l'Afrique, convoqués par les papes Jean Paul II en 1994 et Benoît XVI en 2009. Plus que jamais les membres de l'Institution ecclésiale africaine sont conscients du rôle qu'ils ont à jouer dans la construction de l'Eglise et du Continent. Dans ce contexte, s'élabore une ecclésiologie africaine de l'Eglise-Famille de Dieu, inspirée de l'Institution sociale qu'est la Famille et de ses valeurs en Afrique. Elle ambitionne de contribuer à l'émergence d'une Eglise authentiquement africaine à même de faire face aux défis de notre temps.

Le défi de la protection sociale du clergé africain interpelle, sans aucun doute, la réflexion théologique en pleine investigation dans le champ de l'Eglise-Famille de Dieu. Les questions qui peuvent émerger et les réponses à leur trouver ne peuvent-elles pas contribuer à la construction du discours théologique et ecclésiologique du concept ? Mais en même temps dans une logique dialectique, l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu ne questionne-t-elle pas l'action sociale de l'Eglise en contexte africain sur ce qu'elle comporte comme manque ou faiblesse?

L'objectif de ce travail est d'analyser le concept de « protection sociale », d'en saisir le contenu et la réalité qu'il peut suggérer lorsqu'il est appliqué au clergé dans le cadre de la pratique sociale de l'Eglise en Afrique. Le projet d'une protection sociale pour le clergé au sein d'une Eglise et d'une société africaine en quête d'identité culturelle relève-t-il d'une utopie, ou serait-il de l'ordre du défi ? Quelle protection sociale peut-on mettre en place pour le clergé dans l'esprit et la perspective de l'édification d'une Eglise-Famille de Dieu, et dans la mise en œuvre de cette nouvelle vision de l'Eglise du Christ en terre africaine ?

Dans la recherche d'un souffle d'espérance nouveau des sociétés du Continent en proie à diverses crises, la contribution des Eglises est à souhaiter ardemment. Elles doivent emboiter le pas à leurs aînées d'Europe qui l'ont réussi aux côtés des Etats, dans la reconstruction de leurs sociétés après les guerres mondiales. Le défi de la protection sociale du personnel ecclésiastique, et singulièrement de celle des clercs, s'inscrit incontestablement dans cette ligne. Il questionne l'Eglise, la théologie et la pastorale.

HYPOTHESES

A partir de la problématique, je formule quatre hypothèses (H 1, 2, 3, 4) qui accompagneront la recherche et que celle-ci se donne pour tâche de vérifier :

H 1 : L'Eglise-Famille de Dieu est porteuse d'acquis théologiques susceptibles d'enrichir la réflexion pour aider l'Eglise à organiser la protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire.

H 2 : La problématique de la protection sociale des prêtres questionne la théologie et l'ecclésiologie africaines et concourt à leur élaboration.

H 3 : La protection sociale des prêtres incombe aux fidèles, clercs et laïcs.

H 4 : La réalisation de la protection sociale des prêtres passe par l'autonomie économique des Eglises particulières de Côte d'Ivoire.

QUELQUES PRECISIONS DE DEPART

Au début de cette étude, je mesure l'ampleur de la tâche qui est la mienne, car il s'agit du « domaine peu fréquenté de la protection sociale des clercs ; peu fréquenté, car son exploration

requiert une double maîtrise : celle du droit propre aux différents cultes, plus spécialement à l'Eglise catholique, et celle du droit contemporain des protections sociales[59].»

En outre, je m'intéresserai à la protection sociale du clergé en Côte d'Ivoire parce qu'il s'agit d'une problématique commune aux Eglises particulières qui s'y trouvent. Cela me conduira à interroger la pratique sociale dans ce pays tant il est vrai, comme le fait remarquer Jean RIVERO, que « l'universalité du christianisme donne au problème du statut social des clercs le cadre infiniment divers de tous les Etats qui ont à la fois un système de protection sociale et un clergé[60].»

Pour mener à bien la recherche et pour être en mesure de lui donner toute sa dimension dans le temps et dans l'espace, je délimiterai ses contours. Ainsi, pour ce qui est du temps, je partirai de la tenue du Concile Vatican II pour en arriver à nos jours. Je circonscrirai le travail en le délimitant au niveau de l'espace de la Conférence Episcopale de Côte d'Ivoire : espace territorial ecclésial regroupant des Eglises particulières, qui se trouve être mon lieu de praxis[61]ecclésiale. Toutefois une allusion à l'expérience d'autres Eglises particulières d'Afrique sera faite à la faveur de ce travail. Cette investigation se situe dans une démarche de théologie pratique, mise en valeur par l'approche de M. Donze connue sous l'appellation de *méthode de corrélation :*

- *« La première phase est consacrée à la perception des différentes pratiques problématiques et des questions qu'elles posent ;*
- *La deuxième phase est celle de l'analyse : analyse de ces pratiques problématiques, qui exige d'avoir recours à l'apport des sciences humaines ;*
- *La phase centrale de corrélation constitue la troisième étape. C'est celle de la mise en relation critique réciproque des données de l'analyse avec les données de la Révélation, de la tradition et de l'histoire. Elle permet de faire advenir une interprétation nouvelle ou une pratique plus appropriée à la fois aux requêtes du temps présent et aux données de l'Evangile et de la tradition ;*
- *La phase de projet, d'élaboration de scénarios est importante pour un agir pastoral renouvelé ;*
- *La démarche se conclut par une phase de vérification, qui permet d'interroger la pertinence du projet[62].»*

Selon C. Aulenbacher, « Observer, analyser, théologiser, tels pourraient être les trois maîtres-mots de la démarche de la théologie pratique dont les actes fondateurs se déclinent en quatre axes[63].» Il s'agit de :

---

[59] Préface de J. RIVERO dans l'ouvrage de G. DOLE, *La protection sociale du clergé, Histoire et Institutions Ecclésiales.* Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1980, p. XI.

[60] *Id*., *La protection sociale du clergé, Histoire et Institutions Ecclésiales.* Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1980, p. XI.

[61] Le sens que nous lui donnons en théologie pratique est rappelé par F. WERNERT : quand on parle de « praxis », on entend le projet même de l'homme qui, avec d'autres, doit se diriger concrètement dans l'existence et qui, chaque jour, doit opter pour un sens qui est en même temps décision d'action. C'est dans cette vision très large du projet humain que l'on peut parler de contexte essentiellement praxéologique pour la théologie, dans *Le Dimanche en déroute, Les pratiques dominicales dans le catholicisme français au début du 3e millénaire, Préface de Mgr Albert ROUET archevêque de Poitiers*. Paris : Médiaspaul, 2010, p. 19-20.

[62] *Id*.

- ***« proclamer*** *(en osant questionner l'annonce de l'Evangile, la catéchèse, l'initiation chrétienne, la proposition de foi, l'inculturation, le dialogue pastoral etc.) ;*
- ***célébrer*** *(en osant questionner les rites, la prière, la liturgie, la symbolisation de l'expérience, la crise de l'identité)* ***;***
- ***édifier*** *(en osant questionner sur la manière dont s'exercent les fonctions et les responsabilités pastorales, l'importance accordée à la formation des acteurs/actrices de la pastorale et à leur accompagnement personnel, la mise en place de projets pastoraux) ;*
- ***soutenir*** *(en osant questionner les pratiques de l'Eglise, sa présence dans le monde, sa façon d'être présente au cœur même des souffrances des chrétiens, etc.*[64]*»*

Il s'agira au cours de cette étude d'analyser une pratique ecclésiale qui concerne le prêtre, ministre de l'Eglise et citoyen d'Etat en Afrique, d'en évaluer et d'en saisir le mieux possible les contours complexes ; de confronter les textes fondateurs (théorie) à la pratique de la protection sociale des prêtres dans les Eglises de Côte d'Ivoire. Le questionnement réciproque est également confronté à des savoirs théoriques, ce qui lui vaudra une dimension interprétative. Un nécessaire recours à l'histoire, au droit social, au droit canonique et à la sociologie donne à la présente étude un caractère pluridisciplinaire et multidimensionnel. Du sens dégagé de la pratique et des enjeux théologiques qui en découlent, la recherche aura la lourde charge de préconiser des pistes et des propositions de réflexions pour une amélioration de la protection sociale des prêtres. En relation avec l'approche de théologie pratique précédemment décrite, voici les différentes étapes qui marqueront cette recherche.

PLAN SOMMAIRE DE L'ETUDE : LES DIFFERENTES PARTIES

1 Analyse de la pratique de la protection sociale du clergé

Il s'agit dans cette première partie de faire l'état des lieux en matière de protection sociale du clergé : repérer, identifier, détailler les pratiques ecclésiales dans ce domaine, dans leur contexte historique et géographique précis. Etant donné l'originalité de cette étude due à la rareté de travaux qui l'ont devancée dans ce champ de recherche, cette partie n'aura pour appui fondamental que les résultats des enquêtes menées sur le terrain.

2 Eclairage magistériel

La deuxième étape de la présente étude se donne pour tâche de dégager les idées principales concernant la protection sociale du clergé, à partir de l'analyse des textes magistériels (Magistère universel et Magistère local). Il sera question de certains textes conciliaires et synodaux, des encycliques papales, des lettres apostoliques ainsi que celles de certains évêques d'Afrique.

---

[63] C. AULENBACHER, *Des adultes catholiques en recherche de sens : processus de changement culturel, de maturation humaine et de conversion spirituelle.* Lille : ANRT, 2007, 2 volumes, p. 45-46.
[64] *Id*.

3 Problématisation

A partir de l'analyse des textes du Magistère et de l'analyse des pratiques liées à la protection sociale des clercs, il y a lieu de repérer les décalages entre les textes officiels et les pratiques. Cette opération vise à saisir les problématiques, les enjeux et défis qui s'en dégagent en vue d'une pratique ecclésiale corrigée et renouvelée répondant aux aspirations des chrétiens pour le temps d'aujourd'hui.

4 Corrélation

Cette partie de la recherche mettra aux prises dans une relation dynamique et critique réciproque les données de l'analyse interprétée avec le contenu de la Révélation. Cet exercice présente l'intérêt de répertorier des questionnements qui rejoignent les nôtres aujourd'hui. Ainsi, l'on peut voir comment la manière d'élaborer des solutions à la problématique de la protection sociale du clergé d'une certaine époque peut nous aider dans la quête de solution lorsque celle-ci se pose à nouveau de nos jours.

Deux types de corrélation sont prévues : une corrélation *ad intra*, à partir de données fournies par des disciplines théologiques et canonique ; et une corrélation *ad extra*, à partir de données de certaines disciplines « extérieures », en l'occurrence les sciences humaines et sociales.

5 Préconisation

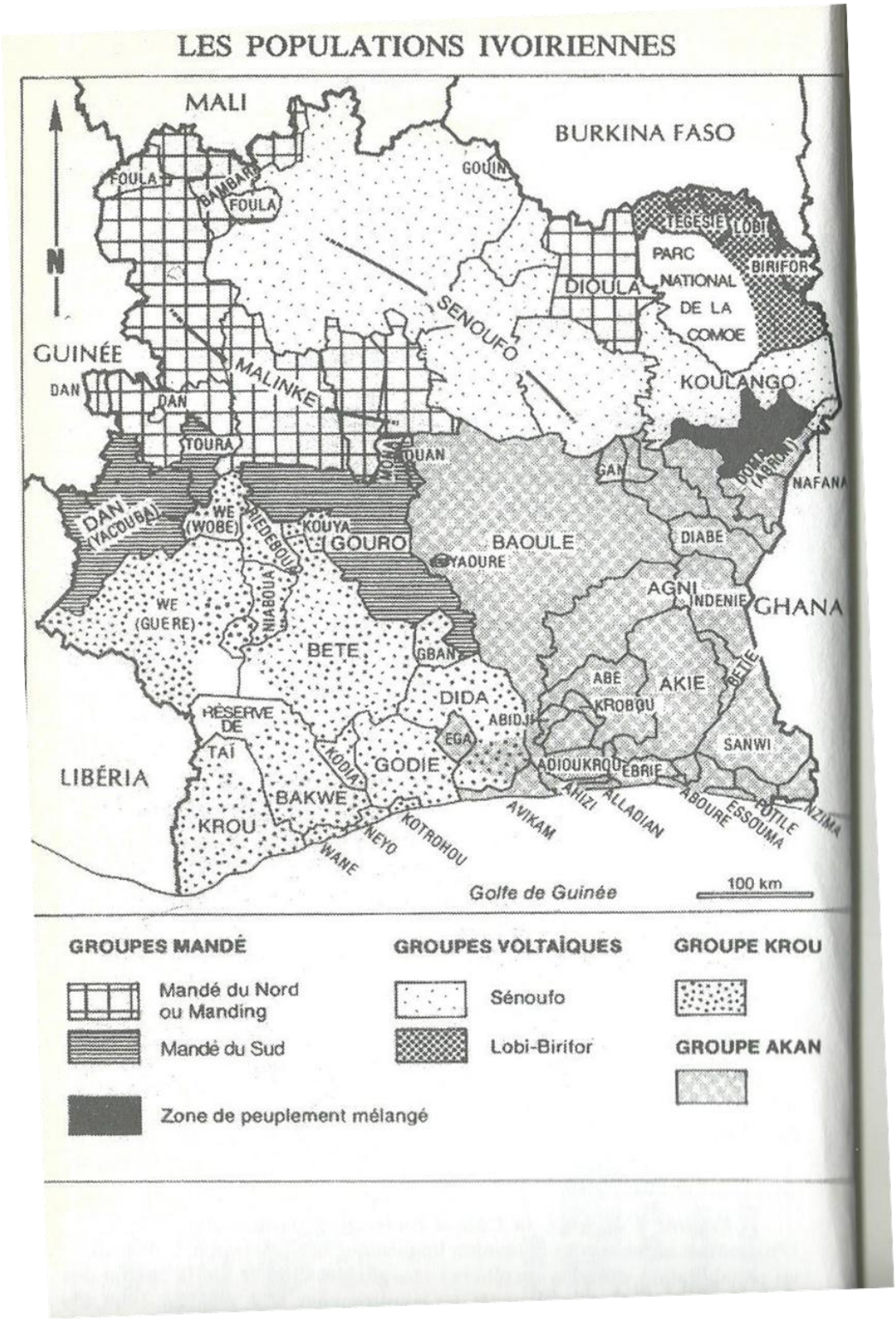
« La dimension de préconisation ou de prospective se compare à une prédiction, non pas pour s'évader de la réalité, mais pour s'en approcher, se l'apprivoiser tout en l'assumant et en la dépassant[65].»

L'étude se propose d'ouvrir des pistes de réflexion et même d'esquisser quelques propositions pour la protection sociale des prêtres dans l'Eglise-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire. Mais préalablement, il importe de présenter l'Eglise qui est en Côte d'Ivoire.

[65] Cf. F. WERNERT*, op.cit.*, p. 24-25.

BREVE PRESENTATION DE L'EGLISE DE CÔTE D'IVOIRE

Carte 1.



Il me paraît important de situer géographiquement et culturellement la Côte d'Ivoire pour parler de son Eglise et de son activité missionnaire, de la vie et du ministère du clergé local. Celles-

ci s'exercent au milieu d'un peuple aux méandres complexes. Située en Afrique subsaharienne, plus précisément à l'Ouest, la Côte d'Ivoire a une superficie de 322 462 km2. Elle fait frontière avec le Ghana à l'Est sur 640 km ; au Nord, le Burkina Faso (ex-Haute Volta) 490 Km et le Mali, 370 Km ; à l'Ouest, la Guinée avec 610 Km ; enfin le Libéria, 580 Km. Au Sud, les côtes de l'Océan Atlantique s'étendent sur 500 Km bordés de 300 Km de lagunes.

Plusieurs zones climatiques divisent la Côte d'Ivoire :

- *Au nord, les savanes sont des plaines herbeuses aux arbres rares. La pluviométrie assez faible donne à cette partie un climat sec.*
- *Le « V Baoulé » ou zone pré forestière, ou encore savane arborée, constitue une transition entre la savane herbeuse et la forêt dense.*
- *La zone montagneuse de Man à l'ouest présente un relief rocheux.*
- *Au sud, se trouve une énorme masse de végétation constituée par la forêt.*
- *Le littoral est une sous région de la zone forestière. Il occupe tout le sud en bordure de l'Océan Atlantique. Il se compose de la plaine de littoral, et du rivage lagunaire et maritime*[66].

Pour comprendre ce qui se passe en Côte d'Ivoire, il faut pénétrer cette réalité géographique, mais également sa géographie humaine ainsi que la diversité culturelle qu'elle représente. A cet effet, je propose de m'appuyer sur le chapitre intitulé « Présentation de la Côte d'Ivoire » des travaux de thèse de S. A. Zoungrana sur « Des communautés nouvelles et la nouvelle évangélisation en Côte d'Ivoire ». Ce document me paraît bien indiqué du fait de son approche multiple, sociologique, anthropologique, historique et religieuse sur ce pays[67].

Sur la carte ci-dessus qui représente la répartition des ethnies en Côte d'Ivoire[68], on peut observer que la population est multiethnique, de cinq grands groupes comprenant environ une soixantaine d'ethnies[69]. Dans le Nord, les ethnies du groupe voltaïque ou sénoufo sont des agriculteurs, de forgerons et des artistes. L'une des particularités culturelles de ces peuples restent les rites d'initiation et d'intégration traditionnelle. C'est le cas du « Poro »[70] chez les Sénoufos. Ce sont 17,6 % de la population. Au nord-ouest, le groupe mandé du nord ou malinké constituent 16,5% de la population. A l'ouest le groupe mandé du sud représente 10%. Le groupe akan qui se trouve au centre, à l'est et au sud-est est composé d'ethnies régies par le matriarcat. Il représente 42, 1 % de la population. Dans le sud-ouest et le centre-ouest, on dénombre seize grands ensembles

[66] A. S. ZOUNGRANA, *Des communautés nouvelles et la nouvelle évangélisation en Côte d'Ivoire.* Thèse de doctorat en Théologie Catholique, Université de Strasbourg, 2009, pp. 167-173.

[67] *Id*.

[68] Voir p. 16. *Carte 1* extraite du Livre de P. DAVID, *La Côte d'Ivoire*. Paris : Karthala, 2000, cité par A. S. ZOUNGRANA, *Id*.

[69] Il s'agit d'un peuplement qui s'est fait de manière progressive sur plusieurs siècles comme le relèvent les travaux de thèse d'A. S. ZOUNGRANA*, Id*.

[70] Rite d'initiation, de passage de l'adolescence à l'âge adulte et d'intégration sociale pour les jeunes gens en pays sénoufo dans le nord de la Côte d'Ivoire.

constituant le groupe krou et gérés par le patriarcat et la gérontocratie. Il constitue 11 % de la population. Les étrangers représentent 2,8 %.[71]

En 1996, les statistiques faisaient état de 14.733.000 âmes en Côte d'Ivoire. En 1998 les jeunes de moins de 15 ans représentaient 43 % de la population contre 4 % pour les personnes âgées. En 2000, la population était évaluée à 17.090.000 habitants dont 46,7 % ont moins de 15 ans et 2,2 % ont plus de 65 ans[72]. En l'an 2012, elle était estimée à 21.952.093 habitants.[73]

Composée d'une forte proportion de jeunes, la population ivoirienne est inégalement répartie sur le territoire national. Aux dépens de la zone du Nord, le Sud, l'Est et le l'Ouest sont en fait fortement peuplés d'étrangers, d'allogènes dont le déplacement est motivé par la recherche de terres exploitables ou propices au développement des cultures de rente comme le café, le cacao, l'hévéa, le palmier à huile, l'ananas, etc. Les zones urbanisées sont également fortement peuplées en raison de l'exode massif des populations rurales constituées en grande partie de jeunes en quête d'emploi[74]. Certes, la proportion de la pratique religieuse est difficile à préciser, cependant on distingue de manière générale : 35 à 40 % d'animistes ; 35 à 40 % de musulmans ; 25 à 30 % de chrétiens. Comme le fait remarquer A. S. Zoungrana, au-delà de la gêne que peut susciter la grande marge d'incertitude dans ces statistiques, « leur intérêt est de nous donner des indications de référence de la pluralité religieuse sans qu'aucune n'ait une domination numérique évidente[75].»

Ainsi se trouve planté le décor géographique et culturel au sein duquel l'Eglise implantée en Côte d'Ivoire depuis 1895[76]– suite à l'activité des premiers missionnaires –, poursuit sa mission à ce jour.

Quel visage l'Eglise ivoirienne revêt-telle aujourd'hui, au moment où elle entame le second centenaire de son évangélisation ? En 2000 les statistiques de la conférence épiscopale de Côte d'Ivoire donnaient des indicateurs chiffrés, rapportés par S.A. Zoungrana :

- *« 4 petits séminaires (premier cycle)*
- *2 moyens séminaires (second cycle)*
- *1 séminaire propédeutique pour la préparation des candidats au séminaire*
- *4 grands séminaires avec 605 étudiants*

[71] Cf. http//: www.cia.gov. Lire aussi A. S. ZOUNGRANA, *op.cit*., pp. 169-171. Il faut préciser que ces chiffres font état de la situation en 1998. Ils ne devraient pas avoir changé de manière considérable à ce jour.
[72] A. S. ZOUNGRANA, *op.cit*., pp. 169-171.
[73] Http// : www.cia.gov.
[74] A. S. ZOUNGRANA, *op.cit*., 2009, pp. 169-171.
[75] *Ibid*., p .172.
[76] Plusieurs missions d'évangélisation sans lendemain amorcées depuis 1637 par des missionnaires chevronnés – parmi eux figurent des pères du Saint Esprit – seront relayées par celle de la Société de Missions Africaines et propulsera pour de bon l'activité missionnaire en 1895. Voir à cet effet A. S. ZOUNGRANA, *op.cit*., pp. 174-198.

- *497 prêtres ivoiriens en activité*
- *Une université catholique pour l'Afrique de l'Ouest (UCAO) offre de la formation aux prêtres et laïcs*
- *Le Centre Lassallien Africain (CELAF) a pour mission d'assurer une formation plus approfondie aux religieuses et religieux*[77]*.»*

Le découpage de l'espace ecclésial ivoirien est le suivant. Quatre provinces ecclésiastiques regroupant quinze diocèses suffragants :

- *« Abidjan (créée en 1955) : Abidjan (1955) ; Agboville (2007) ; Grand-Bassam (1982) ; Yopougon (1982)*
- *Bouaké (créée en 1994) : Abengourou (1963) ; Bondoukou (1987) ; Bouaké (1955) ; Yamoussoukro (1992)*
- *Gagnoa (créée en 1994) : Daloa (1955) ; Gagnoa (1956) ; Man (1968) ; San Pedro (1989)*
- *Korhogo (créée en 1995) : Katiola (1955) ; Korhogo (1971) ; Odienné (1994)*[78]*.»*

S. A. Zoungrana fait des observations très évocatrices d'une Eglise locale en marche avec ses forces mais aussi avec ses faiblesses:

- *« Une insuffisance des prêtres : sur le plan de la population on a un prêtre pour 15.910 habitants. Pour les 2.964.058 catholiques nous avons 1151 prêtres, soit 2.573 chrétiens catholiques pour un prêtre, sans compter les catéchumènes.*
- *Le nombre de catholiques par diocèse est inversement proportionnel à la superficie en Km2. Par exemple Abidjan qui couvre 3.810 km2, avec 2.450.000 habitants, compte 750.000 catholiques, soit 30,61% de catholiques. Odienné avec ses 51.220 Km2, ses 699.520 habitants, a 5.421 catholiques, soit 0,77% de catholiques.*
- *Une grande concentration des catholiques se trouve dans les grandes agglomérations du sud. Grand-Bassam 8.354 km2, 925.850 habitants, compte 230.841 catholiques, soit 24,94% de catholiques. Abidjan, 30,61% de catholiques. Yopougon, 12.640 km2, 5.260.881 habitants, 600.332 catholiques, 11,41%, reste un cas exceptionnel dans le sud lagunaire à cause de la présence protestante et des adeptes de Harris, religion fondée par le prophète William Wade Harris.*
- *Les diocèses du Nord sont très peu catholiques à cause de la présence musulmane : Odienné, 0, 77% de catholiques ; Korhogo 13.643 km2, 800.000 habitants, 17.031 catholiques soit 2,13% de catholiques ; Katiola 32.822 km2, 391.016 habitants, 48.982 catholiques, soit 3,79% de catholiques.*
- *Les diocèses de l'ouest souffrent du paganisme et de leur enclavement : Daloa (centre ouest) 22.637 km2, 1.300.000 habitants, 40.000 catholiques soit 3,08% de catholiques ; Man (Ouest) 30.750 km2, 1.414.195 habitants, 53.656 catholiques soit 3,79% de catholiques*[79]*.»*

Aux indications susmentionnées, il importe d'ajouter que la Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire révèle, qu'en 2011 quarante trois prêtres sont partis à la retraite[80].

---

[77] *Ibid*., pp. 239-246. Au sujet de la religion Harris qui présente un message à la fois religieux, moral, politique et culturel, voici ce que dit S. A. Zoungrana : « Il [Harris] dénonce le culte des idoles et de toutes les pratiques magiques ainsi que la sorcellerie. Il affirme que le Dieu chrétien et Jésus-Christ sont ceux auxquels il faut à présent s'adresser […] Le salut qu'il pêche n'est point éternel, mais ici-bas. La manière de se le représenter est la disparition de la sorcellerie et des fétiches, d'où vient tout le mal. Il faut libérer l'homme noir, c'est-à-dire désamorcer l'action maléfique de ces forces maléfiques en les dénonçant publiquement [...] Les pratiques du prophète Harris étaient basées sur la peur du châtiment. » Ces données sont toujours d'actualité, exceptées celles relatives au nombre de séminaire et à l'effectif des prêtres : deux autres séminaires de propédeutique ont été créés, et on estimait le nombre de prêtres à 1357 en 2012. Cf. CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE, *Annuaire de l'Eglise catholique de Côte d'Ivoire* 2012. Abidjan : Procure des Missions catholiques, 2012. Lire également C. KOFFI, *Eglise Catholique de Côte d'Ivoire. Quel avenir ?* Abidjan : Vallesse Editions, 2012, p. 206.

[78] CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE, *op.cit*. Situez géographiquement les diocèses en consultant l'*Annexe 7* : la carte géographique de l'Eglise de Côte d'Ivoire.

[79] A. S. ZOUNGRANA, *op.cit.*, pp. 228-231.

[80] On peut avoir recours à *l'Annexe 2* titré « Statistiques sur la santé et la vieillesse du clergé ivoirien. »

Les chiffres précédemment évoqués donnent un aperçu de l'actualité de l'Eglise de Côte d'Ivoire en 2000[81]. Quant à la présentation géographique et culturelle ci-dessus, elle offre un paysage de l'activité humaine et économique diversifiée et déséquilibrée qui n'est pas sans effet sur la physionomie de l'Eglise : le nord plus musulman que chrétien a donc moins de fidèles et par conséquent moins de contribuables au denier de l'Eglise.

[…] Au niveau matériel et financier la situation qui prévaut a été dépeinte par les enquêtes menées dans le cadre de cette étude[82].

[81] Les statistiques de 2000 sont les dernières qui rendent compte le mieux de la réalité de l'Eglise d'autant qu'elles concernent la période d'avant crise qui a vu beaucoup de diocèses se vider de leurs fidèles. Le déplacement massif des populations fuyant la guerre (de 2002 à 2011) a privé nombre d'Eglises diocésaines de leurs forces vives et de leurs fidèles. La timide reconstruction du pays en cours et le retour progressif des populations dans leurs lieux de résidence n'ont pas encore permis aux diocèses d'avoir tout leur monde.

[82] Lire l'*Annexe 1* et la première partie « Analyse de la pratique de la protection sociale » pp. 49-126.

PREMIERE PARTIE

ANALYSE DE LA PRATIQUE DE PROTECTION SOCIALE DES PRETRES EN COTE D'IVOIRE

CHAPITRE I : La démarche méthodologique

La protection sociale est un indice révélateur de la capacité d'intégration et de cohésion d'une communauté. L'Eglise comme institution humano-divine et sociale qui se bâtit en Côte-d'Ivoire en tant que famille de Dieu en est consciente. Je m'intéresse au fait que l'Eglise-Famille de Dieu peut s'édifier en assumant la protection sociale de son personnel clérical. L'analyse de la pratique en cours dans ce domaine représente la première étape de ce travail, et exige que l'on fasse une enquête sur la réalité.

La démarche méthodologique qui conduira cette étude s'inspire de deux manuels de recherche de type qualitatif : le premier est de S. Alami, D. Desjeux et I. Garabuau-Moussaoui, *Les méthodes qualitatives,* Paris, Puf, 2009 ; le second est de Stéphane Beaud et Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain, produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La découverte, 2003.

1.1. Les éléments de l'enquête

1.1.1. L'échelle d'observation de la réalité à étudier

L'étude sera menée à travers deux échelles d'observation : les échelles micro-sociale et méso-sociale. La première (micro-sociale) est l'échelle des acteurs de la vie des communautés ecclésiales et presbytérale dans les paroisses et les diocèses, ainsi que les rapports entretenus par ces individus autour de la protection sociale des prêtres ; la seconde (meso-sociale) est l'échelle de l'Institution ecclésiale locale et son système d'action concret en matière de protection sociale pour les membres de son clergé. Je précise que ma recherche vise à rendre compte des représentations que les fidèles clercs et laïcs se font au sujet de la protection sociale des prêtres, et à les comprendre, dans le contexte actuel de construction de communautés ecclésiales inspirée par l'image de la famille.

1.1.2. Une enquête qualitative

La recherche est de type qualitatif. Selon S. Alami, D. Desjeux et I. Barabuau-Moussaoui, en démarche qualitative « les critères de sélection des personnes à rencontrer n'ont pas pour objectif

la représentativité de la population, mais la recherche de leur significativité sociale, les variables d'appartenance ayant peu de sens à l'échelle microsociale où l'effet de situation est dominant[83].»

1.1.2.1. **Une enquête d'exploration qualitative**

L'enquête sur laquelle elle s'appuie est une enquête d'exploration qualitative :

« C'est une enquête à part entière, ethnologique ou sociologique qualitative « traditionnelle », qui porte sur un espace, un groupe, un thème particulier à explorer[84]. »
« Ce type d'enquête permet d'analyser en profondeur les pratiques, stratégies, valeurs de groupes d'individus, en vue de créer de nouvelles prestations adaptées à leur vie quotidienne. Elles portent le plus souvent sur les acteurs concernés par les changements liés à l'étude (consommateurs, groupe social concerné, entreprises adoptant le bien ou le service, etc.), mais le champ des interviewés peut être élargi aux personnes qui participent au système d'action dans lequel s'intègre la question (associations caritatives et administrations sociales pour une enquête sur les personnes sans abri, ingénieurs participant à la création du nouveau produit, pour comprendre les enjeux internes à l'entreprise, collègues sociologues ou ethnologues spécialistes d'une partie de la problématique, etc.)[85].»

1.1.3. **Echantillonnage et méthodes de collecte des données dites « passives »**

Ma technique d'entretien est passive, c'est-à-dire sans influence sur la situation sociale étudiée. Je réalise des entretiens semi-directifs d'une durée variant entre cinquante minutes et une heure et demie avec un échantillon composé de cinq types de populations : au sein de l'Eglise, les clercs, les religieux et religieuses, les fidèles laïcs, des spécialistes de la protection sociale. A l'extérieur de l'Eglise j'interroge des représentants de sociétés d'assurance. A l'exception des entretiens tenus avec les fidèles laïcs (à leurs domiciles respectifs), tous les autres sont réalisés sur le lieu de travail des personnes interviewées.

La population des clercs est subdivisée en sous-groupes à partir des variables de la hiérarchie (les degrés de l'état clérical), de la responsabilité économique et sociale assumée par certains d'entre eux, de l'âge et de l'ancienneté dans l'exercice des charges presbytérales, de l'état de santé, de la situation professionnelle, du lieu d'habitation et d'exercice du ministère pastoral, et du capital culturel. En effet, selon que la personne interviewée se trouve au bas, au milieu ou au sommet de la hiérarchie, son opinion sur la pratique de la protection sociale peut, me semble-t-il, varier. Ainsi recourir à une échelle des niveaux de la hiérarchie ecclésiastique garantirait une diversité d'approche de la réalité étudiée.

[83] S. ALAMI, D. DESJEUX, I. GARABUAU-MOUSSAOUI, *Les méthodes qualitatives*. Paris : PUF, 2009, p. 64.
[84] Cf. *Ibid*., pp. 41-42.
[85] *Id*.

L'âge ainsi que l'ancienneté dans l'exercice du ministère sont des facteurs dont il faut tenir compte dans le choix des personnes à interviewer. Les jeunes et ceux qui « affûtent leurs armes » dans l'exercice du ministère pastoral, seraient a priori moins sensibles que leurs aînés aux questions portant sur l'assurance retraite parce qu'ils se sentiraient moins concernés étant donné qu'ils ont l'avenir devant eux.

L'environnement ainsi que le lieu d'habitation et d'exercice du ministère sont intéressants comme variables concernant la diversification de la population du clergé. En effet, ceux d'entre eux qui proviennent du milieu rural et qui exercent le ministère dans des conditions plus difficiles que leurs collègues de la ville risquent d'être beaucoup plus critiques et exigeants dans les requêtes et les revendications pour l'amélioration de leurs conditions de vie et de travail.

Enfin, le capital culturel. Cette variable indique que les clercs qui, après leur formation initiale, ont fait de la formation continue ou des études de spécialisation, n'auront pas forcément la même approche de la question que leurs collègues possédant un faible capital culturel. Ils devraient être plus critiques et rigoureux dans leur approche de la problématique.

S'agissant de la population des fidèles laïcs, je considère une seule variable, celle du genre. J'interroge des fidèles laïcs hommes et femmes. Cela répond à un souci d'équité du genre dans l'approche de la question.

Les entretiens réalisés sont de type face à face, isolés, qui semblent les plus adaptés à la perspective que la problématique et les hypothèses donnent à cette recherche. En effet, elle vise d'une part à rendre compte des représentations que les membres des Eglises diocésaines se font de l'Eglise-Famille et de la protection sociale des prêtres ; et d'autre part elle veut mettre au jour la manière dont les agents des sociétés d'assurance comprennent la protection sociale que l'on pourrait envisager pour les prêtres. Ce genre d'entretien présente un avantage, qui consiste à ne pas laisser la personne interrogée s'étaler dans sa prise de parole indéfiniment, de sorte que l'on puisse obtenir *in fine* des données exploitables pour la recherche.

La technique de recueil de l'information utilisée est celle d'un guide d'entretien. J'en élabore deux : un servira à interroger les membres des Eglises, et l'autre aidera à questionner des membres de société d'assurance. Cet outil me permet de saisir les stratégies de protection sociale mise en place par les communautés ecclésiales ivoiriennes pour leurs prêtres. Ce guide est construit et structuré en thèmes et chaque thème regroupe une série de questions. Utilisé dans le cadre d'un entretien semi-directif, il « s'appuie sur un document formalisé (…), une trame souple de

questions, qui traduisent les questionnements de ma problématique et mes hypothèses en questions concrètes formulées simplement, à poser à l'interlocuteur[86].»

1.1.4. Méthode déductive et hypothèses

Pour réaliser ma recherche j'utilise la méthode hypothético-déductive, qui vise à construire un concept systémique (non induit par l'expérience mais construit par raisonnement abstrait : déduction, analogie, opposition, etc., même s'il s'inspire nécessairement du comportement des objets réels et des connaissances acquises sur ces objets), des hypothèses déduites et un modèle théorique[87].

Méthode hypothético-inductive	**Méthode hypothético-déductive**
La construction part de l'observation. L'indicateur est de nature empirique. A partir de lui, on construit de nouveaux concepts, de nouvelles hypothèses et, par là, le modèle que l'on soumettra à l'épreuve des faits.	La construction part d'un postulat ou concept postulé comme modèle d'interprétation du phénomène étudié. Ce modèle génère, par un travail logique, des hypothèses, des concepts et des indicateurs auxquels il faudra rechercher des correspondants dans le réel.

Construction du modèle d'analyse selon Quivy et Campenhoudt
Manuel de recherche en sciences sociales, Dunod, Paris, 1995

Au regard de mes intentions de recherche, je rappelle les hypothèses retenues et les thématiques à explorer pour infirmer, confirmer ou nuancer les hypothèses.

[86] *Ibid*., p. 84.
[87] L. DURAT, *La prise de décision dans la formation des dirigeants, qu'est-ce que le dirigeant fait de la décision et qu'est-ce que la décision fait de lui ?* Thèse de doctorat en Sciences de l'Education, Université Louis Pasteur – Strasbourg I, décembre 2003, pp. 120-121.

Hypothèses	Thématiques
L'Église Famille est porteuse d'acquis théologiques pour la protection sociale des prêtres	EGLISE-FAMILLE
La problématique de la protection sociale des prêtres questionne la théologie et l'ecclésiologie africaines et elle concourt à leur élaboration	PROTECTION SOCIALE - PRATIQUES ECCLESIALES ET AFRICAINES
L'organisation de la protection sociale des prêtres incombe aux clercs et aux laïcs	RESPONSABILITE - PROTECTION SOCIALE DES PRETRES
L'organisation de la protection sociale des prêtres passe par l'autonomie économique des Eglises particulières de Côte-d'Ivoire	AUTONOMIE

1.1.5. Les guides d'entretien

Sept (7) thématiques seront abordées. Ce sont : l'Eglise-Famille, la protection sociale – les pratiques ecclésiales et africaines, la protection sociale en général, la protection sociale des religieux, la protection sociale des prêtres, l'autonomie, l'évaluation. L'étude se fera au travers de 3 à 8 variables explicatives selon les thématiques réparties dans deux guides d'entretiens :

A- Pour le guide d'entretien avec les populations ecclésiales

1. **L'Eglise-Famille**

Cette thématique permet d'explorer les représentations de l'Eglise-Famille à propos de :

- L'approche qui en est faite,
- L'appropriation et la compréhension du concept,
- Le vécu du concept,
- Les valeurs du concept,
- Les caractéristiques de la réalité à laquelle il renvoie,
- Les difficultés à vivre la réalité de l'Eglise-Famille,
- Les attentes que suscite le concept,
- Les préconisations pour rendre effective l'Eglise-Famille.

2. **Protection sociale – pratiques ecclésiales et africaines**

Cette thématique vise à savoir :

- Si la protection sociale est absente ou présente dans les habitudes culturelles des Africains,
- Si la protection sociale du clerc est en contradiction avec les engagements de celui-ci,

- Quel regard la communauté chrétienne porte sur le prêtre et sur son besoin de protection.

3. La Protection sociale des prêtres

Cette thématique veut donner des informations sur :

- Ce qu'évoque la réalité de la protection sociale,
- Le sens de la protection sociale des prêtres,
- Son organisation actuelle,
- Les obstacles rencontrés en l'organisant,
- Les attentes par rapport à la hiérarchie pour l'améliorer,
- Les attentes par rapport aux fidèles laïcs,
- L'éventuelle sollicitation des sociétés d'assurance existantes,
- Les propositions pour son amélioration.

4. L'Autonomie

Cette thématique cherche à recueillir des renseignements sur :

- La prise en charge des Eglises,
- Leurs ressources,
- Le versement des cotisations pour la protection sociale des prêtres,
- Les suggestions pour la multiplication des ressources.

B- Pour le guide d'entretien avec les représentants des sociétés d'assurance

5. La protection sociale en général

Il s'agit de donner une réponse aux interrogations relatives :

- A la définition et aux types d'assurance,
- Aux produits proposés par les sociétés,
- Aux produits sollicités et au type de population demandeuse,
- A la présence ou à l'absence de la protection sociale dans les habitudes des peuples d'Afrique.

6. La protection sociale des religieux

Il convient ici de connaître :

- Le type d'assurance auquel les religieux souscrivent,

- Les produits d'assurances demandés par les membres du clergé,
- Le mécanisme de l'offre des produits.

7. **L'Evaluation**

Elle consiste à connaître :

- Le degré de satisfaction des destinataires (prêtres) des produits d'assurance,
- Les difficultés rencontrées en contrat d'assurance entre Eglises et sociétés,
- Les conseils pour une meilleure organisation de la souscription en assurance.

Précisons que les variables marquées d'un astérisque sont communes aux deux guides d'entretien.

Les tableaux ci-après récapitulent les 36 variables retenues :

Variables utilisées pour l'évaluation des hypothèses		
Hypothèses	Thématiques	Variables
L'Eglise – Famille est porteuse d'acquis théologiques pour la protection sociale des prêtres	EGLISE-FAMILLE	APPROCHE APPOPRIATION/COMPREHENSION VECU VALEURS CARACTERISTIQUES VECU DIFFICILE ATTENTES PRECONISATIONS
La problématique de la protection sociale des prêtres questionne la théologie et l'ecclésiologie africaines et elle concourt à leur élaboration	PROTECTION SOCIALE - PRATIQUES ECCLESIALES ET AFRICAINES	ABSENCE/PRESENCE CONTRADICTION REGARD COMMUNAUTE PRATIQUES AFRICAINES
La protection sociale des prêtres incombe aux clercs et aux laïcs	PROTECTION SOCIALE DES PRETRES	REALITE SENS ORGANISATION OBSTACLE ATTENTE HIERARCHIE ATTENTE FIDELES SOLLICITATION ETAT D'ESPRIT CLERCS SANS PROTECTION PROPOSITIONS STRUCTURES CARITATIVES
La réalisation de la protection sociale des prêtres passe par l'autonomie économique des Eglises particulières de Côte-d'Ivoire	AUTONOMIE	DESCRIPTION PRISE CHARGE EGLISES RESSOURCES VERSEMENT COTISATIONS SUGGESTIONS

GUIDE D'ENTRETIEN ACCORDE AUX FIDELES CLERCS ET LAÏCS DES EGLISES DIOCESAINES EN CÔTE-D'IVOIRE

Eglise-Famille

-Quelle est votre approche du concept d'Eglise-Famille ?

-Comment le concept a-t-il été approprié et compris par votre communauté d'appartenance ?

-Comment la réalité qu'évoque le concept est-elle vécue au sein de votre communauté ?

-Quelles sont les caractéristiques de l'Eglise-Famille ?

-Quelles valeurs le concept d'Eglise-Famille recouvre-t-il ?

-Quelles difficultés le vécu de l'Eglise-Famille comporte-t-il ?

-Quelles sont vos attentes pour mieux vivre l'Eglise-Famille ?

-Que préconisez-vous pour mieux vivre l'Eglise-Famille ?

Protection sociale

-Selon vous, quelle réalité la protection sociale évoque-t-elle?

-Selon vous, un clerc doit-il bénéficier d'une protection sociale ? Quel sens donnez-vous à sa protection sociale ?

-Pouvez-vous me dire comment votre Eglise organise la protection sociale de ses clercs ? Qu'en pensez-vous ?

-Quel(s) obstacle(s) rencontre-t-elle en l'organisant ?

-Qu'attendez-vous de la hiérarchie de l'Eglise (évêques, prêtres…) dans l'organisation de la protection sociale des clercs ?

-Qu'attendez-vous des fidèles laïcs ?

-Pensez-vous qu'individuellement ou collectivement les clercs sollicitent les services des structures d'assurance privées et/ou publiques ?

-Quelles sont vos propositions pour l'amélioration de la protection sociale du clergé ?

Protection sociale-Pratiques ecclésiales et africaines

-Pensez-vous que la protection sociale est une réalité présente ou absente des habitudes et des cultures des peuples de la Côte-d'Ivoire ?

-Pensez-vous que la protection sociale du clerc est en contradiction ou non avec ses engagements et la vie de détachement qui est la sienne pour le service de l'Eglise ?

-Quel regard la communauté chrétienne porte-elle sur le prêtre exerçant son ministère/sur le prêtre malade/sur le prêtre retraité ? Quelle place lui est-il accordé au sein de la communauté ecclésiale ?

Autonomie

-Pouvez-vous me décrire comment votre communauté s'y prend pour faire face aux charges ordinaires de son fonctionnement y compris de la protection sociale des membres de son clergé ?

-Pensez-vous que votre communauté dispose de ressources nécessaires pour faire face à ses besoins ?

-Les cotisations étant un élément clé de l'assurance, comment entrevoyez-vous l'organisation du versement des cotisations des clercs qui ne perçoivent pas de salaire ?

-Quelles sont vos suggestions pour une multiplication des ressources des Eglises ?

Variables utilisées pour l'évaluation des hypothèses		
Hypothèses	Thématiques	Variables
La réalisation de la protection sociale des prêtres passe par l'autonomie économique des Eglises particulières de Côte-d'Ivoire	PROTECTION SOCIALE PROTECTION SOCIALE DES RELIGIEUX EVALUATION	ASSURANCE PRODUITS ASSURANCE PRODUITS SOLLICITES HABITUDES/ COUTUMES TYPE ASSURANCE PRODUITS CLERGE MECANISME OFFRE PRODUIT SATISFACTION DIFFICULTES CONSEILS

GUIDE D'ENTRETIEN ACCORDE AUX STRUCTURES PUBLIQUES ET PRIVEES DE PROTECTION SOCIALE EN CÔTE-D'IVOIRE AINSI QU'AUX STRUCTURES ECCLESIALES CHARGEES DE LA PROTECTION SOCIALE DES RELIGIEUX

Protection sociale en général

-Qu'est-ce qu'une assurance et combien de types d'assurance existe-t-il ?

-Quels produits votre maison (d'assurance)/structure propose-t-elle sur le marché des assurances ?

-Quelles assurances sont le plus sollicitées, et par quel type de population (fonctionnaires, travailleurs libéraux, etc.) ?

-Pensez-vous que la protection sociale est une réalité présente ou absente des habitudes et cultures des peuples de CI ?

Protection sociale des religieux

-A quel(s) type(s) d'assurance les religieux souscrivent-ils ?

-Quel(s) produit(s) proposez-vous aux membres du clergé ? A quel(s) type(s) d'assurance les membres du clergé catholique souscrivent-ils ?

-Comment l'offre de votre produit s'opère-t-elle, quel en est le mécanisme ?

Evaluation

-Pensez-vous que les destinataires (clercs) de vos produits en sont satisfaits ?

-Quelle(s) difficulté(s) rencontrez-vous dans le contrat qui vous lie aux Eglises et au clergé ?

-Quel(s) conseil(s) pouvez-vous donner aux Eglises pour une meilleure organisation de la souscription en assurance pour le clergé ?

1.2. **Traitement des données : Analyse de contenu thématique**

1.2.1. **Liste des différents entretiens**

J'ai pu réaliser 22 entretiens que je liste à présent : quatre avec les responsables des Eglises (la hiérarchie), trois avec les chargés de l'économat et de la vie matérielle du clergé, trois avec les clercs possédant un capital culturel important, un avec un clerc exerçant son ministère au village, un avec un clerc exerçant en ville, deux avec les clercs retraités, un avec un jeune en début de ministère, un avec une religieuse d'une Congrégation locale, trois avec des fidèles laïcs et trois avec des responsables de la protection sociale.

Entretien 1 : *Responsables des Eglises (hiérarchie)* **:** n°1
Entretien 2 : *Responsables des Eglises (hiérarchie) :* n°2
Entretien 3 : *Responsables des Eglises (hiérarchie) :* n°3
Entretien 4 : *Responsables des Eglises (hiérarchie) :* n°4
Entretien 5 : *Clercs chargés de l'économat et de la vie matérielle du clergé* **:** n°1
Entretien 6 : *Clercs chargés de l'économat et de la vie matérielle du clergé* **:** n°2
Entretien 7 : *Clercs chargés de l'économat et de la vie matérielle du clergé* **:** n°3
Entretien 8 : *Clercs ayant un capital culturel important :* n°1
Entretien 9 : *clercs ayant un capital culturel important :* n°2
Entretien 10 : *clercs ayant un capital culturel important :* n°3
Entretien 11 : *Clerc exerçant le ministère au village* **:** n°1
Entretien 12: *Clerc exerçant le ministère en ville* **:** n°1
Entretien 13 : *Clercs âgés et retraités* **:** n°1
Entretien 14 : *Clercs âgés et retraités* **:** n°2
Entretien 15 : *Clerc jeune :* n°1
Entretien 16 : *Religieuse (membre de Congrégation religieuse) :* n°1
Entretien 17 : *Fidèles laïcs :* n°1
Entretien 18 : *Fidèles laïcs :* n°2
Entretien 19 : *Fidèles laïcs :* n°3
Entretien 20 : *Spécialiste de la protection sociale :* n°1
Entretien 21 : *Spécialiste de la protection sociale :* n°2
Entretien 22 : *Spécialiste de la protection sociale :* n°3

Ainsi, donc l'enquête que j'ai effectuée a mis à ma disposition des données qu'il va falloir analyser maintenant. Selon S. Alami, D. Desjeux et I. Garabuau-Moussaoui, cette étape de la

recherche « s'organise schématiquement en trois temps : un premier temps, d'analyse thématique des données ; un second temps, qui marque le début de la rédaction, d'analyse descriptive ; et un troisième temps d'analyse explicative ou modélisation[88].»

1.2.2. L'analyse thématique transversale

Pour procéder à l'analyse transversale de l'ensemble des données collectées à partir des entretiens réalisés, j'établis une grille de thèmes communs au corpus dont je dispose à partir de ces données. Cette grille me permettra de coder, puis de classer les données recueillies de manière transversale. L'établissement de la grille est obtenu en lisant les entretiens et en notant les thèmes qu'ils évoquent. Elle aura deux fonctions : D'abord, enrichir la liste des thématiques précisées au début de l'étude (dans la problématique et l'hypothèse), en ce sens qu'elle inclut le contenu des réponses fournies par les personnes questionnées ; puis servir de base des données qui permettra de découper en unités élémentaires, en fragments de discours les données recueillies. Ce procédé qui porte le nom de « codage » m'amènera à donner un code thématique pareil à toutes les composantes du corpus qui renvoient au même thème[89].

Dans les colonnes horizontales des tableaux ci-dessous figurent les thèmes communs à tout le corpus, c'est-à-dire, ceux qui ont été évoqués au début de l'étude et qui ont réapparu dans les réponses des personnes interviewées, ainsi que les thématiques issues des entretiens. Le croisement de ces deux groupes de données fait émerger dans les cases des tableaux, des thèmes correspondant aux items des corpus définis. Ils doivent être pertinents pour les hypothèses qui accompagnent ce travail.

1.2.2.1. Le codage

Le codage se fera autour de deux activités : le découpage du corpus en unités d'enregistrement, et l'énumération, c'est-à-dire le choix des règles de comptage. L. Bardin donne une explication de ces éléments méthodologiques qu'il convient de rappeler.

Selon elle, l'unité d'enregistrement est « l'unité de signification à coder. Elle correspond au segment de contenu à considérer comme unité de base en vue de la catégorisation et du comptage fréquentiel. L'unité d'enregistrement peut être de nature et de taille très variable […] Certains découpages se font à un niveau sémantique, par exemple, le « thème », d'autres, à un niveau

[88] S. ALAMI, D. DESJEUX, I. GARABUAU-MOUSSAOUI, *op.cit.*, p. 105.
[89] Je me servirai de la méthodologie de codage, plus précisément de « l'unité d'enregistrement » proposée par L. BARDIN, *L'analyse de contenu*. Paris : PUF, 1977, pp. 134-149.

apparemment linguistique, par exemple le « mot » ou la « phrase »[90].» Ici, le découpage du corpus se fera au niveau sémantique, précisément à partir du « thème ». A ce sujet, se référant à Berelson, L. Bardin donne la définition suivante du « thème », notion propre à l'analyse du contenu et largement utilisée en analyse thématique :

« Le thème est une affirmation, un sujet. C'est-à-dire une phrase, ou une phrase composée, habituellement un résumé ou une phrase condensée, sous laquelle un vaste ensemble de formulations singulières peuvent être affectées[91].»

Poursuivant son approche explicative elle affirme :

« Le thème est l'unité de signification qui se dégage naturellement d'un texte analysé selon certains critères relatifs à la théorie qui guide la lecture. Le texte peut être découpé en idées constituantes, en énoncés et propositions porteurs de significations isolables[92].»

Les tentatives d'explication du thème précédemment évoquées montrent qu'il s'agit d'une réalité complexe. Avec M.C. d'Unrug, L. Bardin ne manque pas de le souligner :

« Le thème […] est une unité de signification complexe, de longueur variable ; sa réalité n'est pas d'ordre linguistique mais d'ordre psychologique : une affirmation mais aussi une allusion peuvent constituer un thème ; inversement, un thème peut être développé en plusieurs affirmations (ou propositions). Enfin, un fragment quelconque peut renvoyer (et renvoie généralement) à plusieurs thèmes… [93]»

Après cette définition du thème, qu'entendrait-on par analyse thématique ? L. Bardin répond :

« Faire une analyse thématique consiste à repérer des « noyaux de sens » qui composent la communication et dont la réponse ou la fréquence d'apparition pourront signifier quelque chose pour l'objectif analytique choisi[94].»

Lorsque le thème est désigné comme unité d'enregistrement, il « correspond à une règle de découpage (du sens, non de la forme) qui n'est pas donnée une fois pour toutes puisque le découpage dépend du niveau d'analyse et non de manifestations formelles réglées[95].»

Si l'objet ou le référent, le personnage, l'événement, et le document peuvent constituer des thèmes, c'est-à-dire des unités d'enregistrement, je choisis pour la présente recherche le personnage/la personne comme unité d'enregistrement. Ce choix est en parfaite cohérence avec la désignation des variables suivantes, dont j'estime qu'elles sont déterminantes dans l'approche faite par chacun de mes interlocuteurs, de la réalité étudiée : l'état de vie de chacun (clerc ou laïc), la place occupée dans la hiérarchie ecclésiastique, les compétences et les responsabilités exercées, la

[90] *Ibid.*, p. 135.
[91] *Ibid.*, p. 136.
[92] *Id*.
[93] M.C. d'UNRUG, cité par L. BARDIN, *Id.*
[94] *Ibid.*, p. 137.
[95] *Id*.

classe d'âge, le lieu de vie et d'insertion professionnelle. De ce point de vue, il semble que je m'accorde avec L. Bardin :

« Le personnage : l'acteur ou actant peut être choisi comme unité d'enregistrement. Dans ce cas, le codeur repère les « personnages (être humain ou équivalent tel que animal, etc.) et dans le cas d'une analyse catégorielle les classe en fonction de la grille choisie. Cette grille est généralement établie en fonction des caractéristiques ou attributs du personnage (traits de caractère, rôle, statut social, familial, âge, etc[96]*.»*

Appliquée au corpus de 130 pages obtenu après la retranscription des entretiens, la présente méthodologie laisse se dessiner le schéma ci-dessous, ainsi que le tableau qui l'accompagne :

Le Corpus 1 regroupant les entretiens des responsables des Eglises : les entretiens 1 ; 2 ; 3 ; 4

Le Corpus 2 regroupant les entretiens des chargés de la vie matérielle du clergé : les entretiens 5 ; 6 ; 7

Le Corpus 3 regroupant les entretiens des clercs ayant un capital culturel important : les entretiens 8 ; 9 ; 10

Le Corpus 4 regroupant les entretiens des clercs des villages : l'entretien 11

Le Corpus 5 regroupant les entretiens des clercs de la ville : l'entretien 12

Le Corpus 6 regroupant les entretiens des clercs âgés et retraités : les entretiens 13 ; 14

Le Corpus 7 regroupant les entretiens des clercs jeunes : l'entretien 15

Le Corpus 8 regroupant les entretiens des religieux et religieuses : l'entretien 16

Le Corpus 9 regroupant les entretiens des fidèles laïcs : les entretiens 17 ; 18 ; 19

Le Corpus 10 regroupant les entretiens des spécialistes de protection sociale : les entretiens. 20 ; 21 ; 22

[96] *Ibid.*, pp. 137-138.

TYPE DE POPULATION SELON LES VARIABLES	Responsable. D'Eglises (Hiérarchie)	Clercs économes et chargés de la vie matérielle du clergé	Clercs au capital culturel important	Clercs exerçant le ministère au village	Clercs exerçant le ministère en ville	Clercs âgés et retraités	Jeunes clercs	Religieuses (membres des Congrégations religieuses)	Fidèles laïcs	Spécialiste de la protection sociale
NOMBRE DES ENTRETIENS	Ent. 1 ; 2 ; 3 ; 4	Ent. 5 ; 6 ; 7	Ent. 8 ; 9 ; 10	Ent. 11	Ent. 12	Ent. 13 ; 14	Ent. 15	Ent. 16	Ent. 17 ; 18 ; 19	Ent. 20 ; 21 ; 22
REGROUPE-MENT EN CORPUS	Corpus1	Corpus2	Corpus3	Corpus4	Corpus5	Corpus6	Corpus7	Corpus8	Corpus 9	Corpus10

Le second temps qui marque le codage est l'énumération. Si l'unité d'enregistrement est ce que l'on compte, la règle de l'énumération indique la manière de compter[97]. Parmi les types d'énumération existant[98], j'ai recours à celui de la *fréquence*. Celle-ci se distingue par le fait que « la régularité quantitative d'apparition (de l'unité d'enregistrement) est considérée comme significative.[99]» Appliquée à la présente étude, la fréquence des éléments retenus apparaît de la manière suivante :

Hypothèse 1 : L'Eglise-Famille de Dieu est porteuse d'acquis théologiques pour la protection sociale des prêtres.

- Appropriation et vécu du concept d'Eglise-Famille = 12
- Difficultés rencontrées = 9
- Attentes et préconisations = 10
- L'Eglise-Famille : communauté fraternelle de vie et de valeurs = 10

Hypothèse 2 : La problématique de la protection sociale des prêtres questionne la théologie et l'ecclésiologie africaines et concourt à leur élaboration.

[97] *Ibid*., p. 140.
[98] La présence (ou l'absence), la fréquence, la fréquence pondérée, l'intensité, la direction, l'ordre, la co-occurrence. Lire *Ibid*., pp. 140-146.
[99] *Id*.

- Protection sociale et pratiques africaines = 12
- Protection sociale et engagement religieux : adéquation ou opposition ? = 9
- Regard des fidèles sur le prêtre en activité et sur le prêtre inactif = 11

Hypothèse 3 : La protection sociale des prêtres incombe aux clercs et aux laïcs.

- La protection sociale : un droit et un devoir pour le prêtre = 10
- La protection sociale des prêtres : un processus en maturation = 12
- Difficultés d'un projet = 10
- Attentes et propositions pour l'organisation de la protection sociale des prêtres = 16

Hypothèse 4 : La réalisation de la protection sociale des prêtres passe par l'autonomie économique des Eglises particulières de Côte d'Ivoire.

- Ressources financières et matérielles des Eglises = 12
- Propositions pour l'autonomie des Eglises = 10

Entretiens avec les sociétés d'assurance privées :

- Type d'assurances demandées par les membres du clergé = 5
- Difficultés liées aux contacts avec les Eglises = 3
- Pour une meilleure protection sociale des prêtres = 4

Les étapes ci-dessus franchies, on peut élaborer une grille d'analyse thématique pour terminer le premier traitement des données d'enquête.

1.2.2.2. **Grille d'analyse thématique**

	HYPOPHESE 1 : L'Eglise-Famille de Dieu est porteuse d'acquis théologiques pour la protection sociale des prêtres			
	APPROPRIATION ET VECU DU CONCEPT D'EGLISE-FAMILLE	**DIFFICULTES RENCONTREES**	**ATTENTES ET PRECONISATIONS**	**L'EGLISE-FAMILLE : COMMUNAUTE FRATERNELLE DE VIE ET DE VALEURS**
Corpus1	Concept académique. Concept allant avec l'inculturation	Perte de certaines valeurs familiales	Intégration du Concept dans les plans d'action des diocèses. Chaque évêque doit avoir le souci des autres diocèses de la Conférence épiscopale	Communion
Corpus2	Début d'appropriation du concept	Perte de certaines valeurs comme la solidarité	Renouer avec certaines valeurs familiales	Communion
Corpus3	L'on est au stade de balbutiement. Appropriation entamée	Scandales financiers des fidèles clercs	Intégration des laïcs dans la vie (économique et pastorale)	Communauté assumant un héritage historique de foi et d'amour en Jésus-Christ. Communauté ouverte. Communauté ayant des valeurs sociologiques, morales, psychologiques, religieuses et spirituelles
Corpus4	Concept permettant de comprendre les liens entre chrétiens	Concept vécu lentement	Améliorer les rapports entre laïcs et clercs	Entraide et solidarité
Corpus5	Concept permettant de mieux appréhender la valeur du prochain	Faible implication des fidèles laïcs dans la vie de l'Eglise	Formation des fidèles clercs et laïcs	Participation de tous
Corpus6	Concept permettant de mieux comprendre l'Eglise et sa mission	Les clercs n'ont pas confiance en eux-mêmes et ne sont pas convaincus de leurs capacités	Formation des chrétiens	Participation communautaire
Corpus7	Meilleure approche des liens qui unissent les chrétiens	Fort désir d'ascension sociale et goût pour l'argent chez les clercs	Cultiver le sens de la conscience fraternelle en Eglise et au sein du presbyterium	Vision commune
Corpus8	Pas de diffusion. Manque d'information et de formation pour en saisir le sens profond	Perte de valeurs	Formation des fidèles	Vie communautaire
Corpus9	Sous-information des fidèles. Difficile appropriation du concept	Perte de valeurs	Formation des fidèles à leurs droits et obligations	Lieu de dialogue

	HYPOTHESE 2 : La problématique de la protection sociale des prêtres questionne la théologie et l'ecclésiologie africaines et concourt à leur élaboration		
	PROTECTION SOCIALE ET PRATIQUES AFRICAINES	**PROTECTION ET ENGAGEMENT RELIGIEUX : ADEQUATION OU OPPOSITION ?**	**REGARD DES FIDELES SUR LE PRETRE EN ACTIVITE ET SUR LE PRETRE INACTIF**
Corpus1	Concept nouveau, mais réalité ancienne. Conscience collective de l'assurance	Le prêtre : un humain vivant en société et qui a droit à la protection proposée par celle-ci	Le prêtre s'occupe de sa famille
Corpus2	L'assurance : une notion nouvelle	Le prêtre éprouve des besoins de sécurité face à la maladie et à la vieillesse	Le prêtre prend en charge sa parenté
Corpus3	Promptitude de l'africain à soutenir le nécessiteux	L'assurance vieillesse du prêtre : respect de sa dignité et reconnaissance de l'utilité sociale et spirituelle de son ministère	Le prêtre en activité : un consacré au service des fidèles
Corpus4	Promptitude des populations à aider la personne éprouvée	Le prêtre est une personne vivant en société qui a droit à la protection proposée par tous	Le prêtre : don à la communauté. Il fait don de ce qu'il a et don de sa personne
Corpus5	Croissance progressive d'une culture de l'assurance	La vulnérabilité du clerc lui donne d'avoir droit comme tout le monde à une protection sociale	Le prêtre grabataire est vu comme un poids pour la communauté. Le prêtre malade n'a pas l'attention des fidèles
Corpus6	Familiarisation des populations avec le langage de la protection sociale	La protection sociale : le minimum pour une vie décente du clerc	Les prêtres exerçant le ministère sont aidés par les fidèles
Corpus7	Le langage de la protection sociale n'est plus méconnu des populations	La protection sociale : un minimum pour une vie décente du clerc	Soutien des laïcs accordé aux clercs exerçant un ministère
Corpus8	Médias et publicité contribuent à la sensibilisation par rapport à la protection sociale	Il s'agit d'un droit pour le clerc que doivent respecter les fidèles laïcs pour lesquels il se consacre	Générosité des fidèles vis-à-vis des prêtres en activité
Corpus9	Culturellement la protection sociale se conçoit en Afrique Pas de prévention de la maladie Une société de productivité : pas de place pour les non-productifs ; rejet de ceux qui ne sont pas acteurs de la vie familiale	Le prêtre aspire comme tous les humains à un minimum de bien-être qui lui est procuré par la protection sociale	Le prêtre serait à l'abri de tout besoin élémentaire matériel et financier parce que considéré comme un salarié du Vatican Le prêtre malade ne bénéficie pas de l'attention des fidèles

	HYPOTHESE 3 : La protection sociale des prêtres incombe aux clercs et aux laïcs			
	LA PROTECTION SOCIALE : UN DROIT ET UN DEVOIR POUR LE PRETRE	**LA PROTECTION SOCIALE DES PRETRES : UN PROCESSUS EN MATURATION**	**DIFFICULTES D'UN PROJET**	**ATTENTES ET PROPOSITIONS POUR L'ORGANISATION DE LA PROTECTION SOCIALE DES PRETRES**
Corpus1	Attention portée aux prêtres âgés : un devoir humain et communautaire vivant	Système de péréquation : une protection initiée	Pas de ressources pour les Eglises	Sensibilisation, motivation et implication des prêtres et des évêques ainsi que la collaboration du laïcat au projet
Corpus2	Protection sociale : devoir des laïcs vis-à-vis du prêtre	Opus securitatis : une assurance-vieillesse ; Caisses de solidarité ; inégalités sociales au sein du clergé	Cotisations difficilement faites	Une solidarité à matérialiser : pensée et organisée par les clercs ; création d'un fonds pour une mutuelle du clergé
Corpus3	Protection sociale : subsistance des clercs (Cf. Le droit canonique)	Clercs retraités vivant dans les paroisses ; Insécurité : justification de certains comportements de clercs	Manque de motivation et de collaboration des clercs	Assainissement des finances de l'Eglise ; faire de la protection sociale un projet pastoral de l'Eglise locale ; mise à contribution des compétences des laïcs
Corpus4	Elle traduit l'attention de l'Eglise-Famille à l'égard de ses membres malades	La peur des clercs d'un lendemain incertain	Difficulté à rassembler les cotisations	Appropriation des valeurs familiales par la Conférence nationale des évêques et du collège des prêtres
Corpus5	Elle est un devoir du laïc vis-à-vis du prêtre	Responsabilisation de certaines paroisses de l'attention à accorder aux prêtres malades	Pas de sources génératrices de revenu	Implication de la hiérarchie à la réflexion et à l'organisation ; construction d'une structure pour prêtres malades et retraités
Corpus6	C'est de l'humanisme devant la vulnérabilité du clerc	Prise en charge de certains prêtres en difficulté par leurs familles et amis	Gestion matérielle et financière non transparente	Cultiver les valeurs familiales au sein des collèges épiscopaux et presbytéraux
Corpus7	C'est la garantie des droits humains reconnus au clerc : dignité et vie	Prêtres malades abandonnés successivement par familles et paroisses	Projet d'assurance plus théorique que concret. Absence d'une conscience fraternelle	Sensibilisation, motivation et implication des clercs au projet ; contribution des familles des prêtres
Corpus8	C'est la garantie des besoins humains et sociaux du clerc	Politique sociale du clergé réduite aux offrandes des fidèles	Défaut d'esprit de solidarité et de partage	Solidarité et partage entre clercs
Corpus9	C'est la satisfaction des besoins humains et sociaux du clerc. Protection sociale : question globale de l'assurance qui est une obligation pour tous	Pas d'organisation de la protection sociale du clergé: pour suppléer à ce manque des tentatives d'auto-prise en charge initiées par les prêtres, des aides ponctuelles organisées par les fidèles	Train de vie scandaleux de certains clercs ; précarité des fidèles	Envisager une retraite qui ne couperait pas le clerc de son milieu de vie fortement relationnel ; informer les fidèles de la nécessité du projet ; solidarité et partage entre clercs

	HYPOTHES 4 : La réalisation de la protection sociale des prêtres passe par l'autonomie économique des Eglises particulières de Côte d'Ivoire	
	RESSOURCES FINANCIERES ET MATERIELLES DES EGLISES	**PROPOSITIONS POUR L'AUTONOMIE DES EGLISES**
Corpus1	Offrandes des fidèles ; offrandes des bienfaiteurs extérieurs ; aumônes	Quête d'une triple autonomie pour les Eglises : en personnel, aux niveaux culturel et financier ; solidarité entre Eglises au niveau des ressources
Corpus2	Sources de revenu non stables	Mieux organiser la gestion du denier de l'Eglise
Corpus3	Mauvaise gestion des ressources existantes	Mobilisation des fonds et mise en place d'une gestion efficace
Corpus4	Offrandes des fidèles	Mieux organiser la gestion des biens de l'Eglise
Corpus5	Absence de sources de revenu stables ; offrandes des fidèles	Investissement dans l'immobilier et l'agropastoral
Corpus6	Revenus provenant en grande partie de l'étranger	Investissement dans l'immobilier et l'agriculture
Corpus7	Sources de revenu non stables	S'investir dans l'agriculture
Corpus8	Manque de ressources pour les paroisses	Travailler en vue d'une auto-prise en charge
Corpus9	Alors que certaines Eglises disposent de revenus, d'autres n'en n'ont pas	Viser l'auto-prise en charge des communautés chrétiennes

	TYPE D'ASSURANCE DEMANDEE PAR LES MEMBRES DU CLERGE	**DIFFICULTES LIEES AUX CONTRATS AVEC LES EGLISES**	**POUR UNE MEILLEURE PROTECTION SOCIALE DES PRETRES**
Corpus10	Assurance maladie/ Couverture maladie (EMI) Assurance retraite à titre individuel Assurance automobile Assurance vie et Epargne Assurance momentanée de voyage	Cherté des assurances : difficultés des souscripteurs à payer leurs primes Non respect de l'esprit de solidarité (EMI)	Régime auto financé ou mutuelle pour le clergé Assurance retraite collective ou individuelle Autonomie des Eglises Création d'une structure d'accueil pour les clercs âgés

La grille d'analyse thématique présentée ci-dessus « sert de trame au découpage des retranscriptions conduisant à passer d'une approche centrée sur la cohérence propre à chaque individu pendant le terrain, à une approche transversale centrée sur la cohérence thématique de l'ensemble des données recueillies[100].» Elle marque la fin du premier traitement des données, qui s'est effectué à travers le passage des données brutes à l'établissement d'un corpus thématiquement

[100] S. ALAMI, D. DESJEUX, I. GARABUAU-MOUSSAOUI, *op.cit.*, p. 106.

organisé, le corpus « semi-brut ». Celui-ci servira de support pour l'interprétation des données. Mais avant d'y arriver il convient d'exposer la synthèse du corpus des entretiens[101], qui m'offre un accès plus facile aux données d'enquête.

1.2.3. Synthèse du corpus des entretiens[102]

A- Entretiens avec les populations ecclésiales

Eglise-Famille de Dieu

1. Quelle est votre approche du concept d'Eglise-Famille de Dieu?

Les réponses à cette question restent dans l'ensemble superficielles à l'exception de quelques unes émanant des responsables d'Eglises, des prêtres chargés des questions économiques, des prêtres ayant un capital culturel important (cf. Corpus 1, 2, 3). C'est la preuve de la méconnaissance, et en tout état de cause, de la non appropriation du concept par les communautés chrétiennes, y compris des clercs et agents pastoraux.

Le concept renvoie à la réalité de **l'Eglise qui est la famille de Dieu**; dans le contexte de la nouvelle évangélisation en Afrique, il va de pair avec **l'inculturation du mystère de l'Eglise** et la **libération de l'homme africain**. C'est un **concept approprié à nos réalités africaines**. Il signifie que l'Eglise est le **Peuple de Dieu,** c'est **un corps.** (Corpus 1 ; 2 ; 6).
L'Eglise en tant que famille de Dieu **forme et éduque ses générations pour sa pérennité**. (Corpus 3) L'Eglise famille est **fraternité et communion**. (Corpus 7 ; 4 ; 5).

Présenter l'Eglise comme une famille répond aux **besoins sociologiques** d'ici : **tout africain est sensible à l'idée de famille.** Ce concept aide l'africain à **mieux comprendre l'entité « Eglise »** dans laquelle il entre par le baptême, et qui devient sa famille. Au de-là des éléments sociologiques qu'il recouvre, le concept de l'Eglise-Famille est significatif d'une Eglise dont les membres prennent **conscience qu'ils ont un héritage historique de la foi et de l'amour en Jésus-Christ** qui les dépasse, qui les fait marcher et les fait avancer. La famille africaine est **ouverture, accueil**, mais également le lieu où ceux qui la constituent sont conscients de l'héritage qu'ils assument : **une grande qualité de vie, de partage, et de prise de conscience de leurs valeurs communes.** (Corpus 3).

Ce concept désigne **la nature des liens qui existent entre les individus**, les **entités ou les composantes d'une communauté chrétienne paroissiale ou diocésaine**. (Corpus 8 ; 9) Cependant

[101] « ENT.» est l'abréviation qui sera désormais utilisée pour signifier entretien.
[102] Lire l'intégralité du contenu des entretiens à l'*Annexe 1, ENT. 1 - ENT. 22.*

le concept ne fait pas l'objet de diffusion ni d'information, si bien que les fidèles n'en savent pas grand-chose. (Corpus 9).

En somme, il convient de retenir que le concept est le plus approprié pour dire la réalité de l'Eglise en africain à l'Africain, étant donné que celui-ci se situe par rapport à la famille. C'est pourquoi il doit être employé dans le contexte actuel de l'inculturation.

2. Comment le concept a-t-il été approprié et compris par votre communauté d'appartenance ?

Deux arguments sont exposés : le concept n'est pas perçu dans son sens profond, ce qui pose le problème de son appropriation non seulement par les pasteurs mais également par le peuple de Dieu. Cependant, la volonté de construire l'Eglise et la ferveur qui l'accompagne, suscitée par le Synode pour l'Eglise d'Afrique de 1994, ont amené certaines communautés chrétiennes du pays à entreprendre des initiatives louables que sont les sessions de formation et les thèmes diocésains de rentrée pastorale :

« En Côte d'Ivoire le **concept** est resté peut-être dans un cadre **purement académique** au niveau des jeunes en formation dans nos séminaires, noviciats, et les prêtres qui font des études de spécialisation. Mais au niveau du Peuple de Dieu, **la réalité de l'Eglise-Famille de Dieu reste encore à approfondir** ». C'est **un concept qui passe difficilement, faute d'information et de formation.** (Corpus 1).

Difficile appropriation du concept par les agents pastoraux, due à sa **non perception**. (Corpus 2).

Des tentatives d'appropriation du concept ont vu le jour à travers **l'élaboration des thèmes d'années pastorales**, comme celui-ci : « Dieu est notre Père, nous sommes tous fils et filles de Dieu. » (Corpus 3). Selon certains, l'appropriation du concept a permis de **mieux appréhender la valeur du prochain**, la valeur de l'autre, la valeur du frère et de la sœur. (Corpus 3 ; 5 ; 8).

Dans un diocèse **le processus d'appropriation** du concept a démarré à travers **la tenue de sessions de formation** ; et ce concept traduit une **vision permettant de mieux appréhender l'Eglise ainsi que sa mission.** (Corpus 6).

« L'Eglise-Famille » a été comprise comme un concept contribuant à se faire une idée des **liens qui unissent les membres de l'Eglise.** (Corpus 4 ; 7 ; 9).

Une des personnes interrogées du Corpus 3 précise : « on est au stade de balbutiement, à la non compréhension et même à la non perception de ce thème à sa juste valeur, faute d'explication. » (Corpus 3).

3. Comment la réalité évoquée par le concept est-elle vécue au sein de votre communauté ?

C'est toute la vie de l'Eglise qui se trouve traversée par le concept et sa dynamique : rapports humains et communautaires ; vie matérielle et économique ; formation des acteurs de la vie ecclésiale ; ministères ecclésiaux ; pastorale ; liturgie et évangélisation. « L'Eglise-Famille » a un impact positif sur sa vie dans sa totalité :

Aux niveaux de **l'évangélisation,** de la **pastorale** et de la **liturgie, ce concept est intégré** pour **répondre aux aspirations profondes de l'Homme africain** : « **être plus** », « **avoir plus** » et « **être avec les autres** ». (Corpus 1).

On note **la création de certaines structures de partage et de solidarité au sein du clergé** (diocésain comme national) telle que l'Union Fraternelle du Clergé de Côte d'Ivoire (UFRA-CI), ainsi que celle d'un **système de péréquation** dans certains diocèses pour l'entretien du personnel clérical. Un évêque interrogé dit également ceci : « je viens de prendre comme option en m'appuyant sur le presbyterium une sorte de **parrainage ou de tutorat entre « paroisses** matériellement bien » et « paroisses qui broient le noir », de sorte que les « paroisses qui sont matériellement assez bien » puissent appuyer « les paroisses pauvres. » (Corpus 1).

La création de caisses de solidarité entre prêtres pour se soutenir en cas de deuil, de maladie, et pour partager les moments de joie les uns avec les autres, est une note positive pour le projet d'Eglise-Famille. (Corpus 3). Les prêtres se retrouvent bien souvent par promotion de sortie du séminaire et vivent la fraternité. (Corpus 4 ; 5). Un effort est fait au sein du clergé de certains diocèses pour la **correction fraternelle**. Les visites entre prêtres en familles permettent de mieux se connaître et de mieux vivre la fraternité. (Corpus 4 ; 5).

Une des marques de l'édification de l'Eglise-Famille en cours est **la création de Communautés Ecclésiales de Base** (CEB) ou Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV). Ces cellules de base des communautés chrétiennes, ces communautés à taille humaine réunissent les fidèles d'un même espace territorial paroissial. Ce sont des lieux où « les frères en Jésus-Christ » sont appelés à vivre en famille, à renforcer leurs liens au niveau paroissial, à partager la Parole de Dieu et à voir comment la vivre dans le quotidien de leur vie familiale, professionnelle, à pouvoir s'entraider, à voir comment vivre la solidarité, comment être sel de la terre et lumière du monde. Les CEB sont des espaces de vie de l'Eglise-Famille. (Corpus 2 ; 6 ; 8). L'avènement des CEB permet aux chrétiens d'une part de se **sentir proche les uns des autres,** d'autre part d'avoir **un contact de proximité favorisant le dialogue avec leurs prêtres.** (Corpus 9). Au niveau diocésain, les efforts de l'évêque dans sa tâche de père au service de sa famille sont à saluer. (Corpus 3 ; 6 ; 7).

En **exerçant leurs différents charismes, les Congrégations religieuses** participent à l'édification de l'Eglise-Famille sur les paroisses. (Corpus 3 ; 8).

Un responsable d'Eglise dit : « Au sein de notre diocèse, **des actions** fortes et ponctuelles **de partage** ont été posées par des paroisses à l'endroit d'autres communautés moins nanties. » (Corpus 1).

L'Eglise-Famille est consciente de son avenir et de son devenir qui sont liés à sa mission. C'est pourquoi elle fait de la formation un souci permanent. Elle investit et s'investit dans la **formation des acteurs de la vie de l'Eglise** : prêtres, religieux et religieuses, et fidèles laïcs. Des efforts remarquables se sont soldés par une croissance des vocations sacerdotales et religieuses, ainsi que par une forte présence de jeunes et d'adultes laïcs engagés au sein des communautés chrétiennes. (Corpus 3).

Dans la dynamique de l'expérience de l'Eglise-Famille, l'on note **la cohabitation des fidèles chrétiens** dans certaines régions très cosmopolites qui sont en proie aux clivages ethniques ou claniques ainsi qu'aux préjugés des uns par rapport aux autres. (Corpus 3).

Au sein des certaines communautés l'Eglise-Famille se matérialise à travers la solidarité manifestée à tout membre en joie ou en difficulté. (Corpus 3).

D'autres initiatives initiées pour construire l'Eglise-Famille existent : **Contribution des fidèles laïcs à la formation des futurs prêtres par des dons en nature et en espèce** dans certains diocèses. (Corpus 1 ; 2) ; **participation des fidèles à la vie économique et matérielle de l'Eglise.** (Corpus 3) ; **participation des femmes à l'évangélisation** à travers l'œuvre de l'Association des Femmes de L'Eglise Catholique (AFEC). (Corpus 3).

4. Quelles sont les caractéristiques de l'Eglise-Famille ?

L'idée que se font les personnes interrogées sur l'Eglise-Famille est en rapport avec le rôle de **chacun** des membres de l'Eglise et celui de la **communauté** :

L'Eglise-Famille de Dieu dans une Eglise particulière est le lieu où **nos différences sont mises au service de la communion, de la vérité et de la justice**. Cela implique de notre part une conduite qui va jusqu'au **partage des ressources et des biens**. L'Eglise-Famille que nous voulons bâtir est une Eglise autonome où nous nous prenons en charge nous-mêmes. (Corpus 1 ; 3 ; 7).

La famille résiste à l'adversité dans **la vérité** à travers la tenue de **conseils de famille** qui sont des lieux de vérité pour le bien de la famille. En famille on entretient des **liens de solidarité** en partageant les forces et les faiblesses des uns et des autres. La famille est forte de sa **cohésion interne**. Elle a des **ancêtres, des anciens, des aînés, des vieux sages** qui sont des références pour construire l'unité, l'épanouissement et la croissance de la famille. (Corpus 3).

Une famille se caractérise par l**'amour, le respect et la dignité les uns et des autres, l'obéissance à l'autorité, à l'aîné, l'entraide et le partage** : toutes ces valeurs concourent au bonheur et à la réussite d'une vie familiale. Transposées dans l'Eglise en tant que famille, elles doivent être vécues aux niveaux du presbyterium, des paroisses, des CEB et des diocèses. (Corpus 2 ; 4).

C'est une famille **priante** qui rassemble des hommes et des femmes de foi ; une famille **aimante** où se vit la **charité,** et une famille **responsable** de son évolution et de sa mission d'évangélisation. C'est pourquoi elle devra compter sur la participation de chacun de ses membres. (Corpus 6). C'est le lieu où les chrétiens entretiennent des relations sur des bases saines de **collaboration** et de **soutien** aux autres. (Corpus 5 ; 8 ; 9).

5. Quelles valeurs le concept d'Eglise-Famille recouvre-t-il ?

Les valeurs de l'Eglise-Famille découvertes dans les entretiens sont plurielles. Elles sont sociologiques, morales, psychologiques, religieuses et spirituelles :

Valeurs sociologiques :

L**'entraide** et la **solidarité** entre les membres de la communauté. (Corpus 1 ; 4). La **communion** des membres constitue l'entité « famille ». (Corpus 2 ; 3). Parler de famille c'est parler d'**unité**, de **fraternité**, de **complémentarité** et de **vision commune.** (Corpus 3 ; 7). La **participation de tous à la vie communautaire**. (Corpus 5 ; 6 ; 8). C'est le lieu de **dialogue** entre chrétiens, lieu **d'ouverture et d'accueil**. (Corpus 9)

Valeurs morales : les membres de l'Eglise tiennent compte de l'honneur de la famille. Dans ce sens, ils ont la notion du totem, c'est-à-dire de « l'interdit » et du « permis ».

Valeurs psychologiques : on a la conscience d'appartenir à une famille et on fait tout pour qu'elle s'épanouisse.

Valeurs religieuses et spirituelles : elles se vivent autour du culte du sacré, car chaque famille a un symbole sacré considéré avec une grande hauteur d'esprit. C'est autour de celui-ci que la vie épanouissante de la famille se construit.

La valeur de la richesse historique de la famille : la famille n'est pas une génération spontanée, mais tient ses valeurs d'une antériorité qu'elle assume et fait sienne, il s'agit d'une valeur importante de l'histoire et du sens de l'histoire. (Corpus 3).

6. Quelles difficultés rencontrez-vous dans le vécu de l'Eglise-Famille?

Les difficultés énumérées sont à deux niveaux : d'abord celui de la conceptualisation de l'Eglise-Famille c'est-à-dire la compréhension qui en est faite. Ensuite, l'expérience qui en est faite

par les fidèles des communautés chrétiennes. Celle-ci est d'ordre relationnel, comportemental et environnemental. Une insistance est faite sur la vie morale des fidèles clercs et laïcs, ainsi que sur le rapport du clerc au pouvoir et à l'argent. Les difficultés sont situées à trois niveaux, d'abord entre individus, puis entre individus et communauté, enfin entre communautés :

Les difficultés sont de l'ordre de la **conceptualisation** : il n'est pas facile de définir « le vivre en Eglise-Famille » et de le comprendre comme un bond en avant dans l'expression de la foi. Il faut aussi le justifier philosophiquement et théologiquement de façon à le rendre indiscutable et universellement acceptable. (Corpus 3).

Les difficultés sont anthropologiques et sociologiques : « Les fidèles ne **comprennent pas** toujours **le message** qu'on leur adresse lorsqu'ils sont sollicités pour participer à la vie de l'Eglise. D'autres refusent de répondre à cette sollicitation parce qu'ils pensent que le prêtre qui a recours à eux est riche. » (Corpus 1).

On constate **qu'il n'existe pas de solidarité** entre les fidèles clercs et laïcs. Le bien-fondé de la solidarité n'est pas toujours perçu et compris. Il y a un déficit de sensibilisation, et l'absence d'un projet pastoral réel de construction d'Eglise-Famille. (Corpus 1).

Certains fidèles et certaines communautés vivent de façon **solitaire et égoïste**. (Corpus 1).

La perte des valeurs de la fraternité, de la solidarité et de la communion montre que **l'individualisme** gagne du terrain au sein du clergé. En outre, il est de plus en plus constaté chez certains prêtres un **désir récurrent d'ascension sociale personnelle. L'argent** commence à prendre le pas sur les relations humaines dans la vie des prêtres. (Corpus 2 ; 7).

On note des scandales de mauvaise gestion des biens matériels par certains prêtres à la tête des communautés chrétiennes. Cela les rend peu crédibles et incapables de dénoncer certaines tares de la société, notamment les inconduites de certains dirigeants politiques et économiques. (Corpus 3).

Il a été décrié le manque de franchise et de solidarité dans les relations entre les prêtres, ainsi que l**e manque de conviction et de confiance en eux-mêmes** pour vivre la fraternité. (Corpus 3 ; 6).

Le fait d'être en ville ou au village peut, soit constituer **une difficulté**, soit aider à vivre en Eglise-Famille. Au village, le rapprochement entre les personnes leur permet de se connaître et d'être proches les uns des autres. Ce qui n'est pas le cas en ville. Cela explique la difficulté inhérente au fonctionnement des CEB en ville. Alors qu'au village des célébrations comme les funérailles mobilisent toute la communauté, en ville la famille endeuillée se retrouve seule avec ses amis les plus proches. (Corpus 5).

Au niveau du diocèse, on **a du mal à rassembler en même temps les paroisses urbaines**, **semi-urbaines et rurales** pour mener des activités communes. (Corpus 5).

Il y a encore beaucoup d'hésitation et de **lenteur dans la façon de vivre l'esprit d'Eglise-Famille** : au sein de certaines équipes presbytérales les confrères ont du mal à s'accepter et à collaborer. Ce sont des situations souvent décriées par les fidèles laïcs. (Corpus 3 ; 4).

Les membres du clergé interrogés reprochent aux **fidèles** laïcs **leur timidité** et leur **faible implication dans la vie de l'Eglise**. Cela traduit peut-être leur peu de foi. (Corpus 5).

Certaines personnes interrogées critiquent **le manque de solidarité** entre les diocèses. (Corpus 5). Est également contesté le fait qu'il est **difficile** pour des chrétiens de se détacher de certaines anciennes **habitudes d'assistanat,** qui datent du temps des missionnaires. Elles sont d'autant plus répréhensibles qu'elles ne contribuent pas à faire émerger des membres actifs qui servent les communautés. (Corpus 8).

L'infantilisation des fidèles par certains curés et prêtres est également une tare dénoncée. L'attitude de certains prêtres pousse les fidèles laïcs à les considérer comme des moralisateurs, des sermonneurs. Ces attitudes créent des situations de conflit et de frustration. (Corpus 9). Les caractères difficiles et comportements mauvais doivent être assumés par la famille. (Corpus 3).

7. Quelles sont vos attentes pour mieux vivre l'Eglise-Famille ?

On peut résumer ces attentes en une action : Permettre aux membres du clergé et aux laïcs de s'approprier le concept par le truchement d'une formation ouverte à tous. Ainsi ils pourront découvrir son contenu afin de l'exploiter pour le mieux :

« Que chaque évêque **s'approprie** le concept d'Eglise-famille de Dieu et **l'intègre dans son plan d'action aux niveaux de l'évangélisation, de la pastorale et de la liturgie** comme célébration de la vie et de la foi (…). Chaque évêque doit donner des orientations, et faire des choix de façon concrète au quotidien avec l'appui de son presbyterium et celui des catéchistes pour faire avancer les choses. » (Corpus 1).

La place des fidèles laïcs est perçue dans la perspective de la **formation**. Il s'agit de la formation dont ils doivent bénéficier pour être plus efficaces dans les responsabilités qui leur sont confiées et dans leur **engagement** au sein de l'Eglise et dans la société civile**.** (Corpus 5 ; 6 ; 8).

Un membre de la hiérarchie ecclésiastique propose que le concept et la réalité à laquelle il renvoie fasse l'objet d'un synode des Eglises de Côte d'Ivoire. A défaut, qu'il suscite la création d'un espace de réflexions dans les provinces ecclésiastiques ou dans les diocèses afin de dégager les pistes pastorales qu'il implique. (Corpus 1).

Les diocèses s'obligeront à former les fidèles laïcs afin qu'ils connaissent leurs droits et leurs devoirs dans l'Eglise. (Corpus 9).

L'Union Fraternelle du Clergé de Côte d'Ivoire (UFRACI) doit aider les prêtres **à vivre davantage la fraternité, la solidarité et le partage**. Elle doit créer plus de **cohésion** entre eux afin d'être pour l'Eglise la locomotive qui l'entraîne dans son édification en qu'elle est famille. (Corpus 2 ; 3 ; 4).

« Par le truchement des conseils pastoraux paroissiaux et des conseils économiques paroissiaux, **les laïcs doivent aider le clergé** à développer **une politique de recherche des moyens** pour faire vivre l'Eglise-Famille. » (Corpus 1 ; 2 ; 7).

8. Que préconisez-vous pour mieux vivre (l'esprit de) l'Eglise-Famille ?

Fraternité, solidarité et collaboration sont les maîtres mots des personnes questionnées qui préconisent un meilleur vécu de l'Eglise-Famille. Ils estiment que la tâche doit s'accomplir tant au niveau des paroisses, des diocèses, qu'à l'échelle de l'espace sous-régional (l'ensemble des Eglises ouest-africaines). Aussi la responsabilité des théologiens et des exégètes se trouve engagée :

C**haque évêque** est invité à partager **le souci de toutes les Eglises** de la sous région au-delà de son territoire ou de sa charge. Ainsi, « il pourrait y avoir une circulation et un partage des biens. (…) On doit pouvoir s'entraider et voir dans quelle mesure on peut s'aider pour résoudre ces problèmes. » (Corpus 1).

Au sein du clergé **il faut être attentifs aux confrères qui ont moins de moyens** pour construire à la base l'Eglise-Famille, afin qu'au niveau national l'Eglise-Famille soit une réalité. On doit **intégrer les fidèles laïcs** dans la **gestion des biens** des paroisses et dans **la vie de l'Eglise**. (Corpus 2 ; 3 ; 5).

« Il faut **cultiver** au sein du clergé **le sens de la conscience fraternelle** » pour les choses d'intérêt commun qui sont entreprises. (Corpus 7).

« Il faut que les fidèles considèrent **le clergé** comme la tête de la famille, comme **le responsable de la famille**, à qui ils doivent respect malgré les insuffisances ou les défauts que l'on peut lui reprocher. » (Corpus 4). Les prêtres doivent bénéficier de **leur soutien** (moral et matériel), de leurs prières et des moyens dont ils ont besoin pour construire la famille. » (Corpus 4 ; 6 ; 8).

Il faut **établir des bases saines de collaboration et de soutien entre communautés** chrétiennes paroissiales et diocésaines. (Corpus 9).

Théologiens et exégètes doivent aider les Africains à s'approprier le concept à travers des définitions claires. Au-delà du synode, les Eglises doivent créer un lieu de réflexion et d'élaboration d'un concept en adéquation avec l'Eglise universelle. Il faut que les Eglises à l'intérieur de la Côte d'Ivoire entrent en dialogue. (Corpus 3).

Protection sociale- pratiques ecclésiales et africaines

9. Pensez-vous que la protection sociale est une réalité présente ou absente dans les habitudes et les cultures des peuples de la Côte-d'Ivoire ?

Telle qu'elle est pratiquée dans les pays développés, la protection sociale n'existe pas dans les sociétés traditionnelles africaines. Cependant celles-ci réalisent depuis toujours une forme de protection. L'idée selon laquelle la pratique de la protection sociale n'est pas absente chez l'africain repose sur trois arguments : Il existe en Afrique des habitudes traditionnelles de la prise en charge du nécessiteux par le groupe ; le recours à cette forme d'assistance moderne qu'impose le contexte actuel de la postmodernité et de la mondialisation à tous ceux qui vivent dans les sociétés actuelles, concerne également les Africains ; enfin il faut relever que l'habitude peut se créer et devenir culture, ainsi en est-il de la protection sociale sous sa frome moderne en Afrique.

Pour un des responsables d'Eglise interrogé, le concept est peut-être **nouveau** pour les peuples d'Afrique, mais **la réalité ne l'est pas**, car « déjà dans nos traditions, dans le milieu traditionnel, lorsque quelqu'un est malade on ne le laisse pas crever, il y a une façon de le prendre en charge, qui peut-être n'a rien à voir avec les Compagnies d'assurances sous leur forme actuelle. » (Corpus 1).

Un autre fait remarquer qu'« aujourd'hui avec l'évolution, **les gens ont conscience qu'il faut s'assurer**. Ceux qui tiennent l'Eglise sont des travailleurs du public comme du privé. Ils ont une notion de l'assurance parce que les Compagnies d'assurance font des campagnes de proximité pour essayer de sensibiliser à la chose de l'assurance. Et pour ceux qui travaillent, ils savent ce qu'est la Compagnie Nationale de Prévoyance Sociale en abrégé CNPS, et ce qu'est l'assurance. Donc ils savent le bien-fondé de la chose, même si une grande partie de la population n'est pas assurée. » (Corpus1).

A l'ère de la mondialisation, les sociétés y compris celles de la Côte d'Ivoire sont en pleine mutation. Dans cette dynamique, **l'assurance n'est plus une notion nouvelle** pour nos populations. C'est pourquoi un de mes interlocuteurs invite les Eglises du pays à préparer l'avenir en s'investissant dans le projet de protection sociale pour le clergé. (Corpus 2).

Le matraquage médiatique dont fait l'objet l'assurance dans la dynamique des **campagnes de sensibilisation** contribue à la **croissance progressive d'une culture de l'assurance** au sein des populations. (Corpus 2 ; 5 ; 8).

Une des valeurs culturelles de l'homme africain est le fait **d'être prompt à aider et à soutenir l'autre**. (Corpus 3 ; 4).

Les africains s'habituent au langage de la protection sociale. En effet ils voient leurs fonctionnaires partir à la retraite après des années de travail ; le boutiquier du village part également

se reposer lorsqu'il prend de l'âge pour céder la place à son fils dont le fruit du labeur concourt à l'entretien du père retraité. (Corpus 6 ; 7).

Culturellement la question de la protection sociale se conçoit par l'africain. En effet, quel que soit son niveau social il est accueillant de nature et prompt à partager. Le plus pauvre du village invitera toujours celui qui lui rend visite à partager le peu dont il dispose. (Corpus 9).

10. Pensez-vous que la protection sociale du prêtre est en contradiction ou non avec ses engagements et la vie de détachement qui est la sienne pour le service de l'Eglise ?

Une double vison de la protection sociale du prêtre émerge des entretiens : Le prêtre est une personne humaine dont la dignité et la vie méritent le respect qui s'impose. La protection sociale le lui garantit. Elle se veut méritoire de l'exercice du ministère du prêtre :

Le prêtre est **une personne humaine** choisie par Dieu, une **personne égale aux autres en droit et en dignité**. Il est d'autant plus concerné par la protection sociale qu'il **appartient à une société qui se doit de protéger** ses membres. S'il est organisé une protection, il doit en bénéficier. (Corpus 2 ; 4).

En tant qu'humain le prêtre **éprouve des besoins de sécurité vis-à-vis de la maladie, de la vieillesse**. Il lui faut les satisfaire. (Corpus 1 ; 5).

Les prêtres assureraient leur protection sociale s'ils travaillaient pour leur compte, mais étant donné qu'ils travaillent pour le peuple chrétien, **ce peuple peut les aider** à prendre en charge **leur santé**. (Corpus 8).

Le prêtre l'est par vocation, cependant **comme tout être humain il aspire à un minimum de bien-être**. Donc si on peut lui permettre d'être dans de bonnes conditions de vie et de travail, autant le faire. (Corpus 9).

Après le ministère exercé**, justice** lui sera rendue si une protection sociale lui permet **de vivre une bonne retraite** par **respect de sa dignité et en reconnaissance de sa tâche**. (Corpus 3).

La protection sociale concourt à procurer au clerc **le minimum** qu'il lui faut pour mener **une vie décente**. (Corpus 5 ; 6 7).

11. Quel regard la communauté chrétienne porte-t-elle sur le prêtre exerçant son ministère/sur le prêtre malade/sur le prêtre retraité ? Quelle place lui est-il accordé au sein de la communauté ecclésiale ?

Le prêtre est vu à sous l'angle de son ministère. C'est pourquoi il bénéficie plus de l'attention des fidèles lorsqu'il est en fonction. En arrière-fond, se trouve la question de la

productivité. Les fidèles aident leurs prêtres parce qu'ils les sollicitent. Cela est valable dans les rapports du prêtre avec sa famille biologique, où on lui reconnaît le devoir d'assistance vis-à-vis de sa parenté.

Dans nos sociétés africaines **le prêtre** est vu comme celui qui **doit prendre en charge sa parenté**, à défaut de cela il doit contribuer à la vie de sa famille. (Corpus 1 ; 2).

Le fait que les fidèles se dépossèdent de ce qu'ils ont pour l'épanouissement du prêtre traduit leur sens aigu de l'identité et du ministère du prêtre : **un consacré pour le service de Dieu et celui des hommes.** (Corpus 3).

Sensibles à tout ce qui concerne la vie de leurs pasteurs, certains **fidèles leur proposent** ou leur offrent **des services** de manière spontanée et à titre individuel : des séjours de repos, des contrôles de santé, le paiement des ordonnances pharmaceutiques, etc. (Corpus 2 ; 3).

Le prêtre est vu comme un « **don au service de la communauté** », comme « **celui qui doit se donner et donner ce qu'il a reçu** ». En revanche, il est traité de méchant lorsqu'il ne partage pas ce qu'il possède. (Corpus 4).

Le prêtre grabataire est vu comme un poids par la communauté paroissiale où il est inséré. Sa présence est difficilement acceptée. (Corpus 5).

Les prêtres malades ne bénéficient plus de l'attention des fidèles qui les sollicitaient énormément lorsqu'ils étaient en pleine activité. (Corpus 5).

Certains fidèles, à titre individuel ou collectivement, font don aux prêtres d'objets de grande valeur, tant en nature qu'en espèce. Il n'y a donc pas de raison qu'ils ne puissent pas leur offrir une assurance annuelle. (Corpus 8 ; 9).

Le prêtre serait aux yeux de certains fidèles un fonctionnaire de l'Eglise qui serait rémunéré par le Vatican. C'est quelqu'un qui est à l'abri de toute difficulté financière et matérielle. (Corpus 9).

Le prêtre est vu comme celui qui consacre sa vie pour la sanctification de tous. Sa mission consiste à aider les hommes afin qu'ils vivent plus tard un bonheur sans fin. C'est pourquoi **le fidèle pense qu'il doit lui venir en aide** - s'il le peut - lorsqu'il est confronté à des difficultés, comme tout être humain. (Corpus 6 ; 7 ; 9).

12. Quelles autres pratiques africaines aideraient ou compromettraient-elles les chances de réussite du projet de protection sociale du clergé ?

Cette question a été posée seulement aux fidèles laïcs, qui ont relevé plus de pratiques susceptibles de compromettre la réussite de ce projet, que de pratiques accompagnant cette réussite :

Il est une **habitude** traditionnelle pour l'Africain de ne pas anticiper, de ne pas prendre les dispositions qui s'imposent pour éviter la maladie. Il préfère attendre de tomber malade pour se soigner. Cela explique la grande proportion des personnes non assurées. (Corpus 9).

Le prêtre âgé ne peut pas résider aujourd'hui dans sa famille parce qu'il n'est pas **productif**, en effet **notre société** n'accepte que les personnes qui peuvent lui apporter quelque chose. Il y sera considéré comme un poids. (Corpus 9).

Le prêtre est membre d'une famille à la vie de laquelle il doit participer économiquement. Il peut être **rejeté s'il déroge** à cette **obligation**. (Corpus 9).

Dans nos associations de quartier et associations tribales, les membres adhérents versent des cotisations qui servent à aider chacun d'entre eux face aux problèmes qu'ils rencontrent. (Corpus 9).

Protection sociale du clergé

13. Selon vous, quelle réalité la protection sociale évoque-t-elle?

L'approche qui en est faite est à la fois morale, éthique, sociale, politique, juridique et théologique : c'est l'idée d'une **prise en charge des personnes dans leurs vieux jours** par le groupe auquel ils appartiennent. C'est un **devoir humain et communautaire**. Dans le cas d'espèce, il s'agit de la prise en charge des prêtres par l'Eglise y compris par les fidèles laïcs. (Corpus 1 ; 2 ; 3). La protection sociale est le processus de prise en charge qui permettra au prêtre de considérer son temps de retraite comme celui d'un repos mérité et non pas comme une fatalité. (Corpus 2). La réalité renvoie au **développement intégral de l'homme**. C'est un témoignage de charité. (Corpus 4 ; 6). La protection sociale évoque la mise en œuvre d'un système de sécurité qui amène le prêtre à ne pas vivre ni exercer son ministère dans l'anxiété, à ne pas se demander comment il arrivera à se soigner s'il tombe malade, ou comment seront ses vieux jours. (Corpus 8). Elle évoque la question globale de **l'assurance** qui est aujourd'hui une obligation pour tous dans notre société actuelle. (Corpus 5 ; 7 ; 9).

La protection sociale fait partie de **la subsistance** dont parle le Droit de l'Eglise lorsqu'il dit que l'évêque ne doit admettre quelqu'un aux ordres sacrés que s'il est en mesure de lui procurer des moyens de subsistance. (Corpus 3).

14. Selon vous, un prêtre doit-il bénéficier d'une protection sociale ? Quel sens donnez-vous à sa protection sociale ?

Voici ce que pensent certains responsables d'Eglises de la protection sociale du prêtre :

« Vis-à-vis du Peuple de Dieu, les pasteurs de l'Eglise ont des droits et des devoirs. Les clercs vivent des dons et des offrandes des fidèles. Dans cet océan d'offrandes ou de dons, on pourrait inscrire la couverture sociale du clerc. **C'est un dû pour le clerc**. » (Corpus 1).

« Jésus annonce un salut intégral à la fois matériel et spirituel. Dans la perspective de ce salut, en termes de **promotion humaine,** je crois que ceux qui consacrent toute leur vie à servir la Mère-Eglise doivent avoir un minimum. **C'est même un devoir et un droit** pour ses enfants qui lui consacrent et lui vouent toute leur vie. » (Corpus 1).

« Il faut que l'Institution, la famille pense au bien de ses membres, surtout les plus nécessiteux. On est nécessiteux quand on est malade. » (Corpus 3 ; 4).

La protection sociale est une aide, **un devoir** que le prêtre est en droit d'attendre du **laïc** sans pour autant le réclamer. (Corpus 2 ; 5).

« …dire aux laïcs que nous sommes à leur service et donc que nous payons de notre personne et de ce que nous avons. Eux aussi doivent apporter ce qu'il faut pour que dans les moments d'invalidité, de maladie et de la retraite, on puisse savoir qu'on a été au service **d'un peuple** et que le peuple nous **le reconnaît**. » (Corpus 6).

« L'Ecriture dit : « l'ouvrier a droit à son salaire ». Je crois que c'est un impératif pour l'Eglise aujourd'hui que de réfléchir et de structurer les choses pour que le prêtre puisse être dans les conditions qui donnent envie aux jeunes qui veulent devenir prêtres de répondre à l'appel de Dieu. Je pense que c'est un **droit pour le prêtre** de recevoir une compensation par rapport à tout ce qu'il a fait pour le diocèse, pour l'Eglise, et que c'est **un devoir pour les chrétiens** d'assurer le prêtre. » (Corpus 1).

C'est faire preuve **d'humanisme** que de le faire, c'est reconnaître que le prêtre est une personne humaine vulnérable comme tout être humain vivant en société et qui a besoin de protection. (Corpus 6).

Bien qu'il soit au service de l'Eglise, **le prêtre a des besoins humains et sociaux qu'une protection sociale doit garantir**. (Corpus 7 ; 8 ; 9).

C'est une question de justice sociale et d'équité parce que le prêtre apporte quelque chose à la société comme tous les hommes. Le prêtre doit servir l'Eglise dans la dignité. Et dans la dignité il doit vivre et mourir. (Corpus 3).

Il ressort de ces avis que la protection sociale du prêtre est à définir par rapport au prêtre lui-même, il s'agit dans ce cas à la fois d'u**n droit** et d'un **devoir** pour lui. Et, par rapport à l'Eglise qui l'emploie, elle est un **devoir d'humanisme** et de **respect d'un des droits fondamentaux de l'homme** à savoir celui de la dignité de la vie humaine.

15. Pouvez-vous me dire comment votre Eglise organise la protection sociale de ses prêtres ? Qu'en pensez-vous ?

C'est sous ses aspects à la fois positifs et négatifs que pratique de la protection sociale est présentée dans les entretiens. Certes les Eglises ne manquent pas d'initiatives pour procurer à leurs pasteurs les moyens nécessaires pour exercer leur ministère dans de bonnes conditions, mais force est de constater que le personnel clérical vit et assume ses charges dans une insécurité sociale parfois étonnante. L'approche qui est faite ici de la protection sociale des prêtres prend en compte leurs sources de revenus, les possibilités de soins qui s'offrent à eux, leurs conditions de travail, leurs conditions de vie, et leur retraite. En somme, il s'agit d'une politique sociale qui comporte des limites notables.

Une quête de protection sociale

Un responsable d'Eglise affirme : « Les prêtres de notre diocèse reçoivent 50.000 frs Cfa comme honoraires de messe sur les 60.000 frs qu'ils devraient percevoir selon les dispositions locales. Cette somme provient de la collecte de toutes les intentions de messes dites dans les paroisses du diocèse ». Celui d'un autre diocèse avance des chiffres, tout en appréciant **le système de péréquation** expérimenté depuis quatre années : 60.000 frs d'honoraires de messe pour tous les prêtres et 30.000, 50.000 à 100.000 frs perçus comme argent de poche selon qu'ils se trouvent sur des paroisses moins nanties que d'autres. (Corpus 1).

Certains interlocuteurs font mention de l'existence d'un hôpital construit et tenu par MILACA-TM, une ONG catholique sur l'initiative de certains fidèles laïcs, dans le sud du pays où les clercs sont soignés gratuitement. (Corpus 1).

Voici ce qu'il faut retenir de la pratique d'un autre diocèse : le début timide d'une péréquation initiée et le recours à la générosité de bienfaiteurs étrangers permettent de donner la somme de 30.000 francs aux prêtres chaque mois pour les honoraires de messe. Selon leurs possibilités les paroisses donnent aux prêtres de l'argent de poche dont le montant varie entre 20.000 et 100.000 frs. Les cotisations régulières du diocèse à l'EMI et à l'*Opus Securitatis* permettent aux prêtres de bénéficier d'une couverture maladie et d'une cotisation vieillesse de 10.000 frs par mois. **Les prêtres retraités** ayant des difficultés pour assurer leur retraite **sont dans des paroisses comme résidents** où ils sont pris en charge. (Corpus 2).

Le prêtre d'une grande paroisse de la ville dit ceci : « A la fin de **chaque mois** le prêtre sur notre paroisse a **une allocation de** 50.000 frs en plus des 50.000 frs d'honoraire de messe qu'il perçoit du diocèse. Ses besoins élémentaires sont satisfaits sur toutes les paroisses du diocèse : alimentation, santé, sécurité, droit à l'électricité et à l'eau etc. » (Corpus 3).

Un autre présente **les avoirs mensuels de chaque prêtre** de son diocèse de la manière suivante : 56.000 frs comme honoraires de messe et entre 60.000 et 70.000 frs d'émoluments. (Corpus 5). **Des quêtes impérées** ont été initiées dans plusieurs diocèses et se font à des jours précis de l'année liturgique **pour** la **pension de retraite des prêtres**.

Si l'on en croit tous les ecclésiastiques interrogés, l'adhésion de la quasi-totalité des diocèses du pays à **l'Entraide Missionnaire Internationale (EMI)** permet aux différents clergés de bénéficier **d'une couverture maladie** dont le fonctionnement est critiqué. En effet, il est reproché à l'EMI de ne rembourser aux « assurés » les frais engagés pour leurs soins qu'après les avoir préfinancés eux-mêmes. Ce qui lèse ceux qui n'auraient pas les moyens de le faire à ce moment. (Corpus 2 ; 7).

Les limites du projet

Les quatre responsables d'Eglise interrogés signalent **l'inexistence d'une structure** nationale pour **accueillir les membres du clergé âgés ou malades**. Chaque diocèse s'organise pour s'occuper de son monde. Ainsi, chez certains, à défaut d'avoir une structure adéquate, les prêtres retraités résident dans des presbytères où ils sont accueillis au sein des équipes pastorales. Dans un diocèse, l'aménagement d'une ancienne maison des pères de la Société des Missions Africaines de Lyon permet aux prêtres malades de se reposer. (Corpus 6).

La lenteur avec laquelle la péréquation se met en place ne réduit pas les **inégalités entre prêtres** constatées au niveau du train de vie, et des conditions d'exercice du ministère. Cela fait penser qu'il existe un « clergé à deux vitesses » (Corpus 2).

Les prêtres âgés et retraités résident pour la plupart dans des paroisses qui sont des lieux d'exercice du ministère, faute de structures d'accueil. (Corpus 7). C'est la preuve d'un **dysfonctionnement de nos institutions ecclésiales**. Cela est de nature à **justifier certains comportements peu recommandables** : certains prêtres entreprennent des activés commerciales personnelles ; d'autres se lancent dans une course effrénée au gain pour préparer leur avenir. (Corpus 2 ; 3) ; d'autres encore font du charlatanisme, de la simonie, ou s'adonnent à des campagnes de dénigrement de leurs confrères auprès de la hiérarchie et même des fidèles afin d'accéder à des postes de responsabilités. (Corpus 1 ; 3). Il règne **une insécurité** qui pousse le prêtre dans certains diocèses à préparer personnellement sa retraite. (Corpus 3).

Certains évêques à la retraite sont obligés d'habiter dans les familles de leurs nièces, neveux ou cousins, faute de structures ecclésiales d'accueil. D'autres se meurent à petit feu dans l'**isolement**. (Corpus 3).

Le prêtre malade laissé en paroisse est a**bandonné** par le diocèse entre les seules mains d'une équipe presbytérale qui ne peut pas s'occuper de lui. (Corpus 5).

La situation dramatique vécue par certains de leurs aînés aujourd'hui à la retraite fait **peur** aux jeunes et les amène à se demander **qui entre l'Eglise et eux doit préparer leur retraite** ? C'est un souci qui les anime constamment. (Corpus 4).

« J'ai assisté un prêtre, un aîné malade, paralysé et livré à lui-même, abandonné de ses confrères. Mais il a été **recueilli par un ami dans sa famille**…J'ai vu d'autres prêtres qui ont été **pris en charge par leurs parents ou amis** » (Corpus 6). Ces propos sont ceux d'un prêtre retraité, qui oppose la situation de désolation vécue par certains de ses confrères à la sienne qu'il estime meilleure. Cependant il dénonce et regrette certains **comportements d'exclusion** dont il fait l'objet au sein de la jeune équipe presbytérale de la paroisse qui l'accueille.

Les prêtres malades sont abandonnés par les parents auprès des paroisses, qui à leur tour les laissent aux mains de l'évêque. (Corpus 7).

Il n'y a **pas d'organisation de protection sociale,** si on s'en tient au propos d'une fidèle laïc qui dit avoir assisté jusqu'à sa mort un prêtre malade qui mendiait et qui vivait une situation dramatique « indigne d'un prêtre ». La même personne dit avoir régulièrement rendu visite à un autre prêtre malade abandonné et isolé dans un centre de retraite spirituelle. Elle dit connaître deux familles qui ont accueilli pendant un temps un prêtre à la retraite et un second qui lui, était malade, avant son évacuation en Europe pour des soins. (Corpus 9).

Le fait que la hiérarchie n'en parle pas avec clarté et que cela fasse l'objet de rumeurs met les fidèles dans une situation de désinformation. **Un voile couvre à leurs yeux la vie matérielle et la situation sociale des prêtres.** (Corpus 9).

On constate des **inégalités entre paroisses et entre prêtres** : alors que certains ont ce qu'il leur faut et même plus, d'autres n'ont même pas le minimum. (Corpus 9).

La politique sociale pour le clergé se **limite** malheureusement aux quêtes et au denier du culte. (Corpus 8 ; 9).

16. Quel(s) obstacle(s) rencontre votre Eglise en l'organisant ?

Les difficultés répertoriées sont de trois ordres : individuel, relationnel, matériel et financier. Certes, il est abondamment question d'une remise en cause du comportement de certains clercs, cependant les familles de ces derniers n'échappent pas à la critique.

Les Eglises ont pendant longtemps vécu et fonctionné grâce à **l'aumône** et aux **offrandes** provenant à la fois des fidèles et des organismes étrangers. Nombre de ces Eglises n'ont pas **de sources génératrices de revenus.** (Corpus 1 ; 5 ; 7). En outre, l'absence de **motivation** ainsi que le **manque de collaboration** de certains membres du clergé font obstacle au projet. Enfin, le projet

national de construction de la maison de repos des prêtres, annoncé par la Conférence des évêques, n'a jamais vu le jour. (Corpus 1 ; 3).

L'une des difficultés rencontrées par rapport à l'*Opus Securitatis* est **la cotisation** mensuelle de 10.000 frs. La plupart des personnes interrogées disent que cette cotisation, comme celle de l'EMI dans certains diocèses, est prélevée sur les honoraires de messe déjà dérisoires. Cela rend le pouvoir d'achat du prêtre extrêmement faible. (Corpus 2 ; 4).

Il est reproché à certains prêtres de ne pas percevoir **le bien fondé** de l'organisation de leur protection sociale, car ils accordent peu d'intérêt à la sensibilisation qui est faite à ce sujet. (Corpus 2 ; 6). Non encore approprié par les membres du clergé, **le projet est resté théorique**. (Corpus 7). Le projet souffre de **l'absence d'une conscience fraternelle** au sein du clergé. Les prêtres ont tort de tout attendre de l'Eglise, de l'évêque. (Corpus 7). Le **manque de gestion transparente** des biens matériels et des finances ainsi que **le train de vie** luxueux de certains prêtres freinent la volonté de participation des fidèles. (Corpus 6 ; 9). **L'esprit de solidarité et de partage fait parfois défaut** chez les prêtres et au sein des communautés chrétiennes. (Corpus 8 ; 9). Les populations dont sont issus les fidèles qui constituent la source principale de revenu pour les Eglises, sont en situation de **précarité économique aiguë.** (Corpus 9).

Il est reproché aux **familles** de ne pas **collaborer** à la protection sociale des prêtres qui, bien que servant l'Eglise, ne cessent pas d'être pour autant leurs parents. (Corpus 7).

Ainsi donc, **les difficultés d'ordre individuel** résident dans l'absence de motivation des clercs.

Les difficultés relationnelles sont les suivantes : déficit de solidarité et de partage, manque de collaboration.

Les difficultés matérielles et financières évoquées ont pour nom : cotisations difficiles, gestion opaque des biens matériels et des finances, précarité des populations.

17. Qu'attendez-vous de la hiérarchie de l'Eglise (évêques, prêtres…) dans l'organisation de la protection sociale des clercs ?

Les attentes des personnes interrogées sont toutes liées les unes aux autres : la **sensibilisation** des clercs éveillera chez eux de la **motivation,** qui s'exprimera par leur **implication** dans la réalisation du projet. Ces valeurs familiales représentent un potentiel indispensable à la réalisation de la protection sociale.

L'implication des prêtres eux-mêmes, leur **sensibilisation,** ainsi que leur **motivation** sont attendues par la hiérarchie : « On ne peut pas sauver quelqu'un à son insu, le défi ne peut pas être relevé si les prêtres et les évêques eux-mêmes ne s'impliquent pas. » (Corpus 1 ; 7).

L'implication des prêtres et des évêques est d'autant plus évidente qu'ils sont les premiers concernés par la question. Vu le caractère complexe et urgent de la réalité, elle devrait être **réfléchie, étudiée et organisée par des personnes membres du clergé** désignées par les évêques. (Corpus 2 ; 5).

Que **les valeurs** de l'unité, de la fraternité et de la solidarité **typiques à la famille** soient présentes au niveau de la famille des évêques de Côte d'Ivoire qu'est **la Conférence des évêques**. Qu'il en soit de même pour chaque **presbyterium** autour de l'évêque. (Corpus 3 ; 4 ; 6). Que les prêtres soient **solidaires** et **partagent** ce qu'ils ont entre eux. (Corpus 8 ; 9). Que la hiérarchie **informe les laïcs** des besoins du clergé et de leurs obligations par rapport à ces besoins. Il y a, à ce niveau, un déficit d'information. (Corpus 9). Que la volonté de réussir ce projet se traduise également par **l'assainissement de la gestion des biens matériels et financiers**. (Corpus 3).

18. Qu'attendez-vous des fidèles laïcs ?

Maillon incontournable de la vie de l'Eglise, le laïcat, selon les responsables des Eglises que nous avons interrogés, a vocation à **promouvoir l'humain et l'humanité** et à organiser **la vie matérielle de l'Eglise**. Cette dernière tâche incombe particulièrement aux fidèles laïcs, d'autant plus que leurs offrandes constituent les ressources premières de l'Eglise. C'est pourquoi ils doivent être **sensibilisés, informés** et même **formés** à l'accomplissement de **leurs devoirs**. (Corpus 1).

La participation effective des fidèles **au plan humain et matériel** est attendue. Ceux-ci y contribuent déjà à travers les quêtes organisées dans certains diocèses pour l'EMI, pour l'Opus Securitatis et même pour la pension annuelle de formation des séminaristes. (Corpus 2 ; 3 ; 6).

La participation des fidèles devrait venir **en appoint** de l'œuvre des clercs qui sont concernés de plus près, car il s'agit de leur protection. (Corpus 2 ; 5 ; 7).

Chez les fidèles, la plupart des personnes interrogées espèrent une constance dans leur **sensibilité vis-à-vis de l'humanité en difficulté.** En effet c'est spontanément qu'ils se soutiennent au sein des groupes (chorales, groupes de prière et d'approfondissement de la foi, CEB etc.) pendant les moments de joie et d'épreuves. Ce soutien se traduit soit par des cotisations, soit dans des gestes de partage à l'endroit de la personne concernée. Cette assistance prend la forme d'une protection sociale face aux risques d'humiliation et d'isolement des individus. (Corpus 4 ; 9).

Enfin, certaines personnes interrogées souhaitent que les fidèles laïcs soient **formés** aux réalités de l'Eglise et à son fonctionnement. (Corpus 7 ; 8).

19. Pensez-vous qu'individuellement ou collectivement les clercs sollicitent les services des structures d'assurance privées et/ou publiques ?

Si quelques-uns de mes interlocuteurs reconnaissent que certains **prêtres sollicitent des sociétés d'assurance à titre individuel** pour leur sécurité, leurs avis divergent pour ce qui est de la légitimité d'une telle attitude. En effet pour les uns, non seulement c'est **la structure ecclésiale qui devrait le faire pour les prêtres qu'elle engage**, mais ils pensent que seuls quelques-uns de leurs confères ont les moyens de s'accorder une assurance sociale. Pour les autres, « si l'Eglise en tant que structure ne s'engage pas, **individuellement on peut s'engager avec une assurance** et commencer à préparer sa retraite. » Toutefois, tous relèvent le **caractère onéreux de la sécurité sociale**, et **l'impossibilité d'assurer soi-même et en solitaire sa protection sociale**. C'est pourquoi ils invitent les Eglises à organiser une protection sociale.

20. Quel est ou quel doit être l'état d'esprit du clerc malade ou retraité et qui ne bénéficie d'aucune protection sociale ?

Si la plupart des personnes interrogées reconnaissent que les prêtres qui vivent cette situation ont en général regretté le fait de vivre seul leur drame, avec le sentiment d'avoir été abandonnés par l'Eglise, ils constatent tout de même que quelques uns expriment légitimement leur regret de s'être fait prêtres. Les premiers ont « **une vision de l'Eglise et du sacerdoce » demeurée positive** : « heureux et fiers d'être prêtres au cœur des épreuves » quoique moralement affectés. Les seconds en sont **profondément affectés**.

21. Quelles sont vos propositions pour l'amélioration de la protection sociale du clergé ? Quelles dispositions faut-il prendre pour les prêtres retraités et âgés ?

Des responsables d'Eglises et bien d'autres ecclésiastiques interrogés se rejoignent dans les propositions faites : **organiser le laïcat,** être pratique et concret en laissant à **chaque diocèse** ou **chaque province ecclésiastique** le soin de **se doter d'une structure de repos pour les prêtres** malades et âgés ; **associer la famille biologique** dans la recherche de solutions au soutien à accorder aux prêtres âgés et malades. **La contribution des paroisses** à cette fin reste indéniable. (Corpus 1 ; 7). Un prêtre retraité demande que les parents des prêtres soient sensibilisés à la protection sociale des prêtres. (Corpus 6). Un autre prêtre, non retraité, abonde dans le même sens en disant que « **la contribution des parents** du prêtre malade est à souhaiter nécessairement pour la restauration de la santé de ce dernier. Car il est anormal qu'il soit à la seule charge su diocèse, parce qu'il continue d'être leur fils bien qu'il soit prêtre. » (Corpus 7).

Voici ce que dit un autre responsable d'Eglise, dans la comparaison qu'il fait entre le prêtre retraité et le vieux travailleur du village : « la **maison de retraite n'est pas dans l'habitude de l'Africain** ; l'Africain, c'est la famille. Quand les anciens au village ont fini et qu'ils ont atteint un âge avancé, ils sont toujours dans la cour familiale même s'ils ne participent plus de façon active aux prises de décision de la famille. Ils y bénéficient de la chaleur familiale. Je pense que les prêtres âgés et retraités devraient rester en paroisse, sauf s'ils sont vraiment malades et que leur cas nécessite qu'ils soient quelque part pour être particulièrement suivis. » (Corpus 1).

L'idée d'une retraite du prêtre africain qui ne le couperait pas de son milieu naturel de vie fortement relationnelle, se trouve présente dans la plupart des entretiens. (Corpus 8 ; 9).

Plusieurs enquêtés souhaitent que les laïcs bénéficient d'une **instruction et d'une formation** afin qu'ils sachent leurs droits et obligations dans l'Eglise. (Corpus 2 ; 4).

Les ecclésiastiques chargés de la vie économique des Eglises et de la vie matérielle du clergé se rejoignent sur les propositions qu'ils font : il faut passer de la **solidarité conceptualisée et théorique à sa matérialisation**. Pour les questions d'ordre économique par exemple, la matérialisation de la solidarité traduirait dans les actes une volonté politique exprimée à travers des textes. Quant au jeu de la solidarité, il doit être présent dans les relations entre confrères d'un même diocèse et entre clergés d'Eglises particulières. **La responsabilité des évêques** doit la garantir. (Corpus 2).

Cette même catégorie de clercs encourage **la création d'un fonds pour une mutuelle du clergé** comme le font la plupart des corporations actuellement. (Corpus 2).

Les prêtres âgés et invalides pourraient intégrer **une structure adaptée** confiée à une Congrégation de religieuses africaines, dont la vocation serait d'accompagner les prêtres âgés et malades. La possibilité pour eux d'avoir une espérance de vie un peu plus longue en dépend(…) **La protection sociale** doit être **un projet pastoral** et **un projet de l'Eglise locale**. (Corpus 3).

Les clercs ayant un capital culturel important et la religieuse interrogés estiment que les communautés chrétiennes doivent **profiter des diverses expertises et compétences des fidèles laïcs** (médecins, infirmiers, sages femmes, économistes, agents assureurs…) pour penser et organiser la protection sociale du clergé. Les Eglises doivent se faire instruire et informer de la faisabilité du projet par des experts. (Corpus 3 ; 8).

Si la paroisse est vue comme le lieu qui peut aider à la convalescence et au rétablissement d'un prêtre, la quasi-totalité des personnes interrogées pensent qu'elle ne doit pour autant pas accueillir les grabataires. **Un centre médicalisé** doit être construit pour ces derniers. (Corpus 5 ; 7 et autres).

22. **Les structures caritatives existantes pourraient-elles être mises à contribution dans la recherche de solution à la protection sociale du clergé ?**

Deux réponses sont à retenir pour cette interrogation : la **réponse négative,** majoritairement partagée par les personnes enquêtées est argumentée autour de l'idée selon laquelle la Caritas se donne pour mission de traiter les sinistrés. Elle ne fait pas une prise en charge de manière permanente. Et dans son mode de fonctionnement actuel, elle encourage l'assistanat. Cependant une minorité pense que la **Caritas pourrait aider à relever ce défi** social du clergé en l'incluant dans son programme.

Autonomie

23. **Pouvez-vous me décrire comment votre communauté s'y prend pour faire face aux charges ordinaires de son fonctionnement y compris celles de la protection sociale des membres de son clergé ?**

Les responsables d'Eglises et les prêtres interrogés disent n'avoir comme moyens à leur disposition que **les offrandes des fidèles** et **l'aide venant de certains bienfaiteurs étrangers**, laquelle serait d'ailleurs en baisse considérable. Ces ressources servent conjointement au fonctionnement des paroisses et des évêchés.

24. **Pensez-vous que votre communauté dispose de ressources nécessaires pour faire face à ses besoins ?**

La question de **l'argent** et de **son utilité** dans l'Eglise est soulignée dans la plupart des entretiens : « c'est tout le problème de l'argent, la question de l'argent dans l'Eglise. L'argent est important. » La situation de pauvreté accrue des populations et des fidèles, du fait de la crise sociale et militaro-politique que connaît le pays depuis une dizaine d'année, affecte l'Eglise. Ce fait est évoqué dans presque tous les entretiens, mais il l'est davantage dans les *Corpus 1 et 7* qui synthétisent respectivement les réponses des responsables hiérarchiques et celles des jeunes prêtres.

Les clercs retraités font remarquer d'une part, que certaines communautés sont incapables de faire des quêtes pour l'entretien du prêtre, et que d'autre part **des diocèses vivent en grande partie grâce aux soutiens extérieurs**. (*Corpus 6*).

25. Les cotisations étant un élément clé de l'assurance, comment voyez-vous l'organisation du versement des cotisations des clercs qui ne perçoivent pas de salaire ?

Un responsable d'Eglise affirme : « Une Eglise qui a suffisamment de moyens n'a même pas besoin de lever des cotisations, de faire des quêtes spéciales pour payer l'EMI. Alors il nous faut **relever le défi de l'autonomie**. » (*Corpus 1*) C'est également l'avis de plusieurs personnes interrogées. (Corpus 4).

Le problème devra se résoudre dès que les diocèses auront **des sources de revenus stables**. (*Corpus 2 ; 5 ; 6*) Il faut **les chercher** sur les paroisses et dans les diocèses. (*Corpus 7 ; 8 ; 9*).

26. Quelles sont vos suggestions pour une multiplication des ressources des Eglises ?

L'évangélisation est perçue en termes de promotion humaine par les responsables d'Eglises interrogés. Pour un d'entre eux, l'**évangélisation** n'est possible que si l'**autonomie** des Eglises est **réelle**. Il la situe à trois niveaux : « **l'autonomie en personnel,** c'est-à-dire promouvoir les vocations sacerdotales et religieuses. Ensuite, **l'autonomie culturelle**, je tiens beaucoup à la question de l'évangélisation et de l'inculturation. Enfin, **l'autonomie matérielle et financière** (...) Il s'agit de viser l'auto-prise en charge de nos Eglises particulières et nationale. » (Corpus 1).

La plupart des personnes interrogées pensent que le clergé doit **travailler pour arriver à son auto-prise en charge** parce qu'il y va de sa **crédibilité.** (*Corpus 1 ; 8 ; 9*).

En s'inscrivant dans la perspective pastorale d'une solidarité organique voulue par la Conférence épiscopale de l'Afrique de l'Ouest, un des responsables interrogés fait l'affirmation suivante : « S'il y a une solidarité pastorale entre Eglises, il doit y a voir aussi **une solidarité au niveau des ressources** pour voir dans quelle mesure on peut s'entraider selon celui qui a plus, celui qui a moins. » (*Corpus1*).

Un prêtre économe et chargé de la vie du clergé, et à sa suite des clercs ayant un capital culturel important et exerçant le ministère en ville, reconnaissent que des potentialités matérielles susceptibles de produire des ressources aux Eglises sont mal exploitées. Ils pensent que leur rentabilisation exige une **meilleure organisation de la gestion**. Une gestion organisée permettra de mieux contrôler et de maîtriser « le fort flux financier dans l'Eglise » où il existe « beaucoup de circulation de fonds ». (*Corpus 2 ; 3 ; 4*).

L'Eglise a les moyens de se prendre en charge, d'acquérir son indépendance financière et matérielle. Elle peut faire de l**'investissement** dans les domaines de l'agriculture et de l'immobilier.

(Corpus *5 ; 6 ; 7*). Des projets sont conçus, mais ne démarrent pas faute de moyens. (*Corpus 6*). On **mobilise des fonds** et on met en place **une gestion efficace**. (Corpus 3).

B-Entretiens avec les spécialistes de la protection sociale

Protection sociale en général

27. Quelle définition donneriez-vous de l'assurance ? Combien de types existe-t-il ?

S'assurer c'est **se protéger contre le risque** de ne pas pouvoir faire face à **un danger** que l'on peut rencontrer dans sa **profession ou dans la vie.** *(ENT 1).*

Il existe plusieurs types d'assurances : *l'assurance-vie* ; *l'assurance IARD* (Incendie, Accident et Risques Divers) qui concerne l'automobile, la maison et la personne humaine puis *l'épargne*. *(ENT 2).* C'est **être capable de se soigner** quand on est malade. *(ENT3).*

Il ressort de ces définitions que l'assurance est un **système de protection** contre les risques que l'on court dans les différents secteurs de l'activité humaine et sociale. D'où la pluralité d'assurances.

28. Quels produits votre maison propose-t-elle sur le marché des assurances ?

Trois types d'assurance sont proposés par les deux maisons d'assurance interrogées : *l'assurance-vie*, *l'assurance IARD* et *l'épargne*. L'Entraide missionnaire présente ses services plutôt comme le fruit d'une collecte solidaire utile à la santé des prêtres.

Les produits de la vie : *l'assurance maladie* ; *les assurances vie* c'est-à-dire les assurances retraite, décès, capitalisation ; **l'assurance automobile**, ces deux types de produits sont des **produits de groupe** ; **les assurances momentanées** comme le produit que nous appelons *NSIA-voyage* qui est une assurance voyage exigée par les ambassades aux voyageurs pour des séjours à l'étranger. *(ENT 1).*

L'assurance-vie ; **l'assurance IARD** (Incendie, Accident et Risques Divers) qui concerne l'automobile, la maison et la personne humaine, puis **l'épargne.** *(ENT 2*).

Il ne s'agit pas d'une assurance, mais **d'une aide**, des fruits d'une **collecte solidaire reversée aux prêtres** pour l'amélioration de leur santé. (*ENT 3).*

29. Quelles assurances sont le plus sollicitées ? Par quel type de population (fonctionnaires, travailleurs libéraux…) ?

Travailleurs du privé, travailleurs libéraux et fonctionnaires : tel est l'ordre de la clientèle des maisons d'assurance. Les **10%** de la population qu'ils constituent sollicitent en premier lieu **les produits de la vie**, puis **la couverture maladie**. Cette dernière prestation est aussi le produit essentiel que l'Entraide Missionnaire Internationale propose aux Eglises en Côte d'Ivoire.

Les populations s'intéressent aux **produits de la vie** : *l'assurance maladie* en premier lieu, puis viennent les *assurances vie* c'est-à-dire les *assurances retraite, décès, capitalisation*, et enfin **l'assurance automobile** qui est une assurance obligatoire pour tous les automobilistes. Ces produits sont demandés par **10% de la population** ivoirienne (statistique de l'an 2010) issue majoritairement du **secteur du privé**. Après les travailleurs du privé, **les travailleurs libéraux** (avocats, notaires, médecins) puis en dernière position les **fonctionnaires.** Ces derniers ayant leur mutuelle (MU-GEFCI) qui s'occupe d'eux, ils n'ont recours aux assurances privées que pour obtenir une complémentaire. *(ENT 1).*

« …Il y a également, concernant **l'assurance maladie, un réel besoin de couverture individuelle**. Notre compagnie ne propose pas de produit individuel, cependant d'autres le font. » *(ENT 1).*

C'est **l'assurance automobile** qui est la plus sollicitée par ceux qui ont un véhicule. Cela est dû au fait qu'il s'agit d'une assurance obligatoire contrôlée par les pouvoirs publics. Ensuite vient **l'assurance maladie**, car elle couvre tous les agents de l'Etat à travers leur mutuelle. Il en est de même pour les travailleurs du privé qui sont automatiquement assurés par leurs entreprises. Puis *l'assurance-vie*, en vue de la retraite. Celle-ci est plus sollicitée par les fonctionnaires que par le personnel du privé. *(ENT 2).*

L'aide apportée **aux prêtres, aux religieux et religieuses** des pays de plusieurs continents est une **couverture maladie**. *(ENT 3).*

30. Pensez-vous que la protection sociale est une réalité présente ou absente dans les habitudes des peuples de CI ?

Si la responsable de l'EMI dit ne pas pouvoir porter une appréciation sur l'attitude des populations à partir de la seule expérience des religieux catholiques dont elle s'occupe, les agents d'assurance quant à eux font remarquer ceci : les populations **vivent toujours au quotidien**, elles disent se servir de leur argent pour gérer le présent plutôt que de le mettre de côté pour un lendemain incertain. Lendemain au cours duquel l'argent profitera à une autre personne. *(ENT 1).*

En outre, la culture de l'assurance bute contre **des habitudes traditionnelles** : la croyance du pouvoir des fétiches qui protègent contre les accidents. Pour certains, s'assurer c'est attirer sur soi le malheur (l'accident, l'incendie, la mort…). D'autres en gardent de tristes souvenirs pour avoir été grugés par des sociétés d'assurance. *(ENT 2).*

Protection sociale des religieux

31. A quel(s) type(s) d'assurance les religieux souscrivent-ils ?

L'assurance maladie semble la plus demandée puisqu'elle fait l'objet d'un recours tant en interne qu'en externe. Cela ne fait pas nier le besoin de la population religieuse par rapport aux autres types d'assurance :

L'assurance retraite à titre individuel, l'assurance automobile, l'assurance momentanée NSIA-Voyage. (*ENT 1).*

L'assurance maladie (*ENT 2 ; 3*). L'assurance vie et l'épargne (*ENT 2*).

32. Quel(s) produit(s) proposez-vous aux membres du clergé ? A quel(s) type(s) d'assurance souscrivent-ils ?

L'assurance retraite à titre individuelle, l'assurance automobile, l'assurance momentanée pour voyage, l'assurance maladie et l'épargne. *(ENT 1 ; 2).*

Le clergé catholique souscrit le plus à l'assurance automobile. Les pasteurs protestants méthodistes, collectivement ou individuellement, souscrivent à l'épargne, aux assurances automobile, maladie et vie. (*ENT 2*).

L'EMI ne propose que de **la couverture maladie** aux membres du clergé et aux religieux catholiques.

33. Comment l'offre de votre produit s'opère-t-elle, quel en est le mécanisme ?

Le mécanisme tourne autour des primes, c'est-à-dire des cotisations qui sont fixées par personne et donc en fonction du **nombre d'adhérents** au sein du **groupe.** Ces cotisations sont fixées en fonction **des garanties** (offres : frais médicaux, consultations, analyses, pharmacie, frais d'optique…). A cela s'ajoute respectivement pour les personnes ayant plus de 50 ans et celles venant avec une affection, **une prime d'âge** et **une prime pour risque aggravé** (appelée aussi une *surprime*). Voilà les garanties des *assurances maladie* lorsqu'une souscription est faite. A la fin de l'année, en fonction des résultats statistiques (différence entre la consommation et la cotisation du souscripteur) il s'effectue **un ajustement de la prime.** Celle-ci peut être revue à la hausse ou à la baisse selon la marge de consommation par rapport au seuil indiqué par l'assureur en début de

contrat. En général, l'ajustement est revu à la hausse. Cet ajustement qui se fait chaque année montre qu'en assurance-maladie il ne s'agit pas d'un montant fixe, mais bien des frais d'une consommation pour laquelle il faut cotiser. Le fait que les couvertures qu'offre l'assurance-maladie s'étendent au monde entier et permettent au souscripteur de se faire soigner à l'étranger rend également **onéreux ce type d'assurance**. En outre, le principe selon lequel il faut payer pour bénéficier des prestations, exige du souscripteur qu'il paye la prime en s'accordant avec un échéancier. Auquel cas, à un moment donné, la société d'assurance procède à la suspension des prestations faute de liquidité. (*ENT 1 ; 2).*

Après l'évaluation de l'option 1 qui s'est avérée insatisfaisante, depuis l'an 2000 l'Entraide Missionnaire Internationale qui est une association ecclésiale de solidarité a opté pour **l'option 4** afin de contribuer plus efficacement à la santé des prêtres, des religieux et des religieuses. Cette option, adaptée **aux réalités économiques des pays africains** « est beaucoup **plus accessible au niveau finances** et elle permet **une prise en charge très importante** en vue des soins. » Cette option propose des **remboursements de frais d'hospitalisation non plafonnés**. Elle **prend en charge les personnes** qui sont en **âge de retraite** pendant une période de six mois après l'entrée en retraite. *(ENT 3).*

Evaluation

34. Pensez-vous que les destinataires (clercs) de vos produits sont satisfaits ?

Il ressort des entretiens réalisés auprès des sociétés d'assurance le constat suivant : le faible taux de 10% d'assurés pour une population d'environ 16 millions d'habitants signifie que c'est une grande minorité qui est assurée. Cependant les demandes constantes et croissantes de polices traduisent **l'engouement des populations à s'assurer**, d'autant que **seules les assurances permettent** aux populations de bénéficier des **meilleurs soins médicaux** offerts dans les cliniques privées. *(ENT1 ; 2).*

L'EMI semble elle aussi avoir un regard positif sur ce qu'elle a fait : « …dans l'ensemble, **les groupes sont satisfaits(**…). *L'option 4* que nous avons inaugurée en l'an 2000 et qui est adaptée aux besoins en Afrique permet à tous ceux qui sont dans ce **système de solidarité** par les cotisations de bénéficier des **soins de qualité**…Quand je regarde les statistiques, on a presque **doublé les effectifs des adhérents**. Cette option a permis le développement de l'EMI. » (*ENT 3*).

35. Quelle(s) difficulté(s) rencontrez-vous dans le(s) contrat(s) qui vous lient aux Eglises et au clergé ?

Deux sortes de difficultés sont énumérées : économiques et comportementales :

Les difficultés sont relatives aux **cotisations,** aux primes. Certains diocèses (deux) souscripteurs ont mis fin à leur contrat parce qu'ils n'arrivaient plus à verser leurs cotisations après six années de contrat (1995-2001). (*ENT 1).* La difficulté réside dans la **cherté des assurances**. *(ENT2*).

« Le manque d'information dans certains groupes. Il y en a qui pensent qu'on va rembourser leurs factures à 100% alors qu'ils ne payent pas leurs cotisations…Lorsqu'on n'entre pas dans l'esprit de solidarité du système de l'EMI, on pense que l'EMI peut tout et on attend tout d'elle (…). **L'esprit de solidarité n'est pas toujours respecté** par ceux qui ne payent pas les cotisations » (*ENT 3).*

36. Quel(s) conseil(s) pouvez-vous donner aux Eglises pour une meilleure organisation de la protection sociale de leur clergé ?

Le système des mutuelles, l'assurance retraite en individuel ou collectif, l'autofinancement de leur activité ainsi que la création de structures d'accueil pour personnes âgées sont autant d'initiatives souhaitées pour les Eglises d'Afrique.

Compte tenu des difficultés économiques que connaissent les diocèses, **le Régime autofinancé** ou celui de la **mutuelle** leur conviendrait. Cette forme d'assurance proposée à certaines entreprises qui n'ont pas les moyens d'assurer leurs personnels est spécifique en ceci : le groupe souscripteur constitue un fonds dont lui-même détermine le montant et le confie à l'assureur qui n'en est que le gestionnaire. Cette formule limite les garanties c'est-à-dire les offres. Elles font l'objet d'une sélection en fonction de la consistance du fonds dont on dispose. *(ENT 1).*

L'assurance retraite, contrairement à ce que pense le commun des mortels, est une des assurances les plus faciles à pratiquer tant collectivement qu'individuellement. Elle consiste à épargner à une fréquence convenue un montant supérieur ou égal à 10.000 frs pendant une certaine durée, tout en connaissant le principe selon lequel « plus on cotise longtemps, davantage on épargne ». Sur ce type de contrat se greffe un capital décès compris entre 1.800.000 et 2.000.000 de frs versé à l'ayant droit. C'est un contrat qui est à la portée des diocèses et de chaque prêtre. Il y a des membres du clergé qui ont souscrit à cette police. *(ENT 1 ; 2).*

« Les diocèses d'Afrique doivent penser à un **autofinancement**. Il faut chercher des moyens…Il faudrait que les diocèses pensent à construire des **structures d'accueil des prêtres. »** *(ENT 3).*

CHAPITRE II : Analyse et interprétation des données

Etant donné que cette recherche ne s'inscrit pas dans une démarche quantitative ou représentative, mais qu'elle se veut exclusivement qualitative, je peux proposer à partir de la présentation du résultat de mes entretiens, les pistes de réflexion suivantes :

2.1. Processus d'appropriation du concept d'Eglise-Famille : nécessité d'approfondissement en dépit des acquis

C'est en 1987 et 1991 que les diocèses de Yopougon et Katiola évoquent officiellement le concept d'Eglise-Famille pour parler du mystère de l'Eglise. Sous l'impulsion du Synode des évêques pour l'Afrique de 1994, tous les diocèses se familiarisent avec le terme. Dès lors il fait l'objet d'une attention spéciale de la part des acteurs de la vie ecclésiale, à bien des niveaux : depuis les plus petites entités que sont les paroisses, jusqu'aux plus grandes comme l'espace CERAO (Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest) en passant par les diocèses et l'Eglise locale identifiée à travers la Conférence Episcopale nationale, on constate une mobilisation générale au sein des communautés pour se l'approprier.

Cet état de fait traduit l'accueil des recommandations des pères synodaux exprimées par Jean-Paul II dans son Exhortation apostolique sur l'Eglise en Afrique (1995) :

« Non seulement le Synode a parlé de l'inculturation, mais il l'a appliquée en prenant, pour l'évangélisation de l'Afrique, l'idée-force de l'Eglise-Famille de Dieu. Les pères y ont vu une expression particulièrement appropriée de la nature de l'Eglise pour l'Afrique. L'image, en effet, met l'accent sur l'attention à l'autre, la solidarité, la chaleur des relations, l'accueil, le dialogue et la confiance. La nouvelle évangélisation visera donc à édifier l'Eglise-Famille, en excluant tout ethnocentrisme et tout particularisme excessif, en prônant la réconciliation et une vraie communion entre les différentes ethnies, en favorisant la solidarité et le partage en ce qui concerne le personnel et les ressources entre Eglises particulières, sans considérations indues d'ordre ethnique. « Il est vivement souhaité que les théologiens élaborent la théologie de l'Eglise-Famille avec toute la richesse de son concept, en dégageant sa complémentarité avec d'autres images de l'Eglise »[103]*.»*

En Côte d'Ivoire la réaction de la chrétienté par rapport à cette recommandation à laquelle font écho les déclarations des évêques, s'observe à travers des initiatives au nombre desquelles on peut retenir celles relevées par les entretiens réalisés dans le cadre de la présente étude.

[103] JEAN-PAUL II, *op. cit*., p. 67.

2.1.1. Au niveau du clergé

La création de l'Union Fraternelle du Clergé de Côte-d'Ivoire (UFRA-CI) traduit la volonté des clercs de vivre ce qui les lie et qui découle de leur participation au sacerdoce du Christ. La prise de conscience de cette fraternité est à la base d'initiatives de solidarité dans certains diocèses, comme le relèvent certains de nos entretiens : la mise sur pied de systèmes de péréquation pour l'entretien du personnel clérical en est une illustration. Un évêque interrogé dit également ceci :

« Je viens de prendre comme option en m'appuyant sur le presbyterium une sorte de parrainage ou de tutorat entre paroisses « matériellement bien », et paroisses qui broient du noir, de sorte que les paroisses qui sont matériellement assez bien puissent appuyer les paroisses pauvres[104]*.»*

Un autre exemple est bien la création de caisses de solidarité entre prêtres pour se soutenir en cas de deuil, de maladie, et pour partager les moments de joie les uns des autres. L'effort de vivre la correction fraternelle est à saluer chez un certain nombre de prêtres. Les visites entre prêtres en familles permettent de mieux se connaître et de mieux vivre la fraternité. Les prêtres se retrouvent bien souvent par promotion de sortie du séminaire et vivent la fraternité.

2.1.2. Au niveau diocésain

Les efforts de certains évêques dans leur tâche de pères au service de la famille ne passent pas inaperçus. Des efforts sont également faits par les prêtres pour vivre une fraternité au sein de certains presbyteriums.

2.1.3. Au niveau des structures ecclésiales

La création de Communautés Ecclésiales de Base (CEB) ou Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV)) comme cellules de base des communautés chrétiennes a permis aux Eglises de disposer de communautés à taille humaine qui réunissent les fidèles d'un même espace territorial paroissial. Ce sont des espaces proposés pour aborder les questions relatives au quotidien des chrétiens (au niveau de la société, de l'environnement, de la famille…), pour voir comment vivre vraiment en famille, renforcer les liens au niveau paroissial, pour apprendre à accueillir la Parole de Dieu, à s'entraider, à vivre la solidarité. Leur avènement est salué à juste titre, d'autant qu'elles sont des cellules de l'Eglise locale au sens conciliaire du terme :

« *Les communautés ecclésiales de base (CEB) constituent aujourd'hui, dans notre pays, une réalité qui exprime l'un des traits les plus dynamiques de la vie de l'Eglise. Elles sont réellement des cellules de l'Eglise locale, au sens donné à cette expression par le Concile Vatican II :* « *L'Eglise du Christ est vraiment présente dans tous les légitimes groupements locaux de fidèles qui, unis à leurs pasteurs, reçoivent le nom*

[104] *Annexe, 1, ENT 1.*

d'Eglise. Dans ces communautés, si petites, si pauvres et si dispersées soient-elles, le Christ est présent et, par sa vertu, se constitue l'Eglise, Une, Sainte, Catholique et Apostolique » (*LG 26*)[105].»

En somme, ces CEB aident les chrétiens à être « sel de la terre et lumière du monde », comme le fait remarquer un responsable d'Eglise (Corpus 1). Elles sont des espaces de vie de l'Eglise-Famille.

L'avènement des CEB permet aux membres des Eglises de se sentir proches les uns des autres, et de vivre davantage un contact de proximité, du dialogue entre les chrétiens et leurs pasteurs.

2.1.4. Au niveau de l'engagement des fidèles laïcs

L'Eglise-Famille se vit à travers une prise de conscience par le laïcat de sa mission dans l'Eglise. Elle se traduit par le fait que nombre de laïcs se voient confier des responsabilités au sein de leurs communautés ; ils siègent aux instances de prise de décisions pastorales et économiques ; certains commencent à prendre des initiatives dans divers domaines de la vie de l'Eglise : certains contribuent à la formation des futurs prêtres dans leurs diocèses par des dons en nature et en espèces ; les fidèles sont souvent sollicités pour participer à la vie économique et matérielle de l'Eglise ; les femmes prennent part à l'évangélisation à travers l'œuvre de l'Association des Femmes d'Eglise Catholique (AFEC) ; on constate chez les jeunes une plus grande prise de conscience de leur place et de leur rôle dans la vie de l'Eglise.

2.1.5. Au niveau des relations entre communautés chrétiennes

Plusieurs initiatives sont également à mettre à l'actif d'une volonté de vivre l'Eglise-Famille : l'acceptation mutuelle et la cohabitation des fidèles chrétiens dans des régions très cosmopolites et en proie aux clivages ethniques, claniques, ainsi qu'aux préjugés des uns par rapport aux autres.

Un prêtre affirme :

« Au sein de notre diocèse, des actions fortes et ponctuelles de partage ont été posées par des paroisses à l'endroit d'autres communautés moins nanties[106]*.»*

2.1.6. Au niveau de la vie des communautés

L'Eglise-Famille, soucieuse de son avenir et son devenir liés à sa mission, fait de la formation des ses forces vives une option importante. Des efforts remarquables se sont soldés par

[105] SERVICE POUR UN MONDE MEILLEUR DE CÔTE D'IVOIRE, *Directoire de la pastorale des Communautés Ecclésiales de Base (CEB), Préface de Monseigneur Jean-Pierre KUTWA, Archevêque d'Abidjan*. Abidjan : Saint Michel d'Adjamé, 2008, p. 1.

[106] *Annexe 1, ENT 2.*

une croissance des vocations sacerdotales et religieuses, ainsi que par une forte présence de jeunes et d'adultes engagés au sein des communautés chrétiennes.

L'ère du Synode qui a impulsé l'exploration et le vécu du concept a été marquée par deux périodes en Côte d'Ivoire : avant et pendant la crise militaire, politique et civile commencée en 2002. Cette seconde période a vu des communautés chrétiennes vivre en familles ouvertes les unes par rapport aux autres et accueillir des frères et sœurs dans la foi ou en humanité qui ont subi des épreuves.

En exerçant leurs différents charismes**,** les Congrégations religieuses participent à l'édification de l'Eglise-Famille dans les paroisses.

En somme, l'édification de l'Eglise-Famille s'effectue lorsque clercs et laïcs interagissent, en assumant chacun à son niveau les responsabilités qui sont les siennes, en exerçant offices et responsabilités. Cependant l'édification ne se fait pas sans difficultés, comme en témoignent nos entretiens.

2.1.7. Les difficultés rencontrées

Les entretiens révèlent que les chrétiens sont encore lents à comprendre et à vivre l'Eglise-Famille. Les difficultés énumérées sont de deux types : d'abord celui de la conceptualisation de l'Eglise-Famille, c'est-à-dire la formation de concepts pour se représenter la réalité afin de la mieux vivre. Ce va-et-vient entre vécu, concept et vécu qui permettrait de construire l'Eglise Famille n'est pas encore effectif.

En effet, un nombre important des entretiens relèvent que le concept est seulement resté connu dans les milieux de formation, sans que le peuple de Dieu dans sa majorité en perçoive le sens. Il souffre d'un déficit de justification philosophique, théologique et pastorale. On en est donc toujours à sa non-compréhension et par voie de conséquence à sa non-appropriation faute d'explication. D'ailleurs, critiques et interpellations ne manquent pas dans le camp des personnes interrogées pour inviter les théologiens, les exégètes, les pasteurs et les communautés à « retrousser leurs manches » afin de mieux investir le champ d'élaboration d'une théologie du concept en vue de sa réelle appropriation.

La deuxième catégorie de difficultés est anthropologique et sociologique, celle de l'expérience faite de l'Eglise-Famille par les fidèles des communautés chrétiennes. Ces difficultés sont d'ordre relationnel, comportemental et environnemental : les entretiens montrent que les

relations entre fidèles et clercs sont parfois mises à mal. L'explication se trouve dans les reproches que l'un et l'autre camp se font. Les uns (les fidèles laïcs) relèvent la sous-information, l'infantilisation dont ils sont les victimes, quand les clercs leur reprochent de ne pas assumer leurs responsabilités et de ne pas s'investir davantage dans la vie de l'Eglise. Cette situation pose clairement la question de la place et de la mission des fidèles laïcs dans l'Eglise, qui fait l'objet d'une abondante littérature, a priori non exploitée par les communautés chrétiennes.

En effet, à la suite du Concile Vatican II qui a souligné l'égale dignité des membres de l'Eglise et manifesté la complémentarité entre laïcs et clercs dans l'unique Peuple de Dieu, plusieurs assemblées d'évêques ont abordé cette thématique pour en relever la valeur et la force. Ce fut le souci des évêques réunis en Synode en Rome en 1987 autour du thème « les laïcs dans l'Eglise et dans le monde, leur vocation et leur mission vingt ans après Vatican II[107].» L'année d'après, l'Exhortation apostolique post-synodale de Jean-Paul II « Christifideles laici » s'en fait écho. En Afrique, ce genre d'initiatives ne manque pas. A titre d'exemple, citons *Le laïcat ouest-africain s'organise*, fruit du premier Congrès Régional du Laïcat de l'espace CERAO, structure de Coordination Régionale du Laïcat Catholique (CRLC) pour une plus grande prise de conscience et de responsabilité. Les actes du congrès qui se situent dans une perspective préparatoire au deuxième Synode des évêques pour l'Afrique précisent :

« Ce Synode fera apparaître à nouveau le laïcat comme fer de lance de la mission de l'Eglise au cœur du monde. En effet, c'est au laïcat que revient la noble tâche de sanctifier tout le temporel. Son caractère proprement séculier est ce trait spécifique qui fait de lui le signe visible de la grâce de rédemption qu'apporte l'Eglise à tout l'ordre humain. Le laïcat à cet égard est la visibilité et l'efficience de la grâce de l'Eglise pour le monde et toutes les réalités séculières : amour, culture, travail, politique, économique, etc.[108]»

La Commission épiscopale pour le laïcat de la même CERAO rappelait en 2006 que :

« L'Eglise est le Corps du Christ dont les membres ont diverses fonctions, les laïcs ayant en propre de sanctifier tout le temporel […] l'identité chrétienne du laïc est missionnaire […] le laïc dans sa mission est toujours en communion avec la hiérarchie, et jamais en dehors d'elle, tout en étant autonome comme membre d'un corps, d'une famille […][109].»

La perte de certaines valeurs qui étaient jadis l'apanage des peuples africains est un fait souligné dans la plupart des entretiens. La fraternité, la solidarité cèdent la place à l'individualisme qui gagne du terrain au sein du clergé. En outre, on constate de façon récurrente au sein du clergé

[107] SYNODE DES EVEQUES, *Les laïcs dans l'Eglise et dans le monde, leur vocation et leur mission vingt ans après Vatican II, préface du cardinal Decourtray*. Paris : le Centurion/Cerf, 1987.
[108] CONFERENCE EPISCOPALE REGIONALE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST, *Le laïcat ouest-africain s'organise, Actes du 1er Congrès Régional.* Abidjan : Editions-CERAO, 2008, p. 4.
[109] COMMISSION EPISCOPALE POUR LE LAICAT DE LA CERAO, *Avance au large !…, Pour un laïcat responsable dans l'Eglise-Famille de Dieu en Afrique.* Abidjan : Editions-CERAO, 2006, p. 15.

un désir d'ascension social personnel. Ainsi il arrive de constater que les préludes aux nominations à certains offices et charges pastorales très prisés soient le théâtre de calomnies, de dénigrement, de médisance et d'une forme de corruption. […]

L'entretien réalisé avec le prêtre qui exerce une activité pastorale en zone urbaine fait ressortir que le fait d'être en ville ou au village peut soit constituer une difficulté, soit aider à vivre l'Eglise-Famille. L'explication sociologique qui accrédite cette observation est que le phénomène de l'urbanisation avec son corollaire de déplacement, d'exode, de migration et de massification, a provoqué un changement dans les habitudes des populations. Ainsi, certaines pratiques comme celles qui faisaient appel à la solidarité, et qui peut-être allaient de soi dans les villages, se perdent en ville. Au village, le rapprochement entre les personnes du fait de la parenté consanguine ou acquise par alliance favorise une vie associative naturelle, et donc une solidarité de fait. C'est là une œuvre difficile à réaliser en ville. Cela explique la difficulté à faire fonctionner les CEB en ville.

Un interlocuteur insiste sur le fait que l'Eglise-Famille en appelle à la responsabilité de chacun et que cela suppose la participation de tous les membres de la famille à la vie du groupe. Or, selon lui, certains chrétiens ont du mal à se détacher des habitudes d'assistanat du temps des premiers missionnaires, pour être des membres actifs au sein de leurs communautés d'appartenance.

2.2. Le clerc et l'argent

L'argent commence à prendre le pas sur les relations humaines dans la vie des prêtres. Cette constatation faite dans certains de nos entretiens mérite que l'on s'y attarde, tant il est vrai qu'elle peut constituer une menace contre la cohésion sociale entretenue essentiellement par les rapports entre individus. Cela met en évidence le rapport du clerc à l'argent, la place qu'il occupe dans la vie et le ministère du clerc. Le clerc doit-il faire usage de l'argent ? Doit-il le faire dans le cadre d'un usage individuel ou collectif dans une dépendance par rapport aux charges pastorales et aux responsabilités qui lui sont confiées ? Doit-il le faire avec une marge de manœuvre, et si oui, laquelle ? De toute évidence le clerc a besoin d'argent pour assurer ses besoins vitaux et pour exercer son ministère. Cependant, la course effrénée au gain est non seulement symptomatique d'un malaise qui pourrait se traduire par une obsession pour l'avoir, mais peut constituer un prélude à une gestion sans morale et sans éthique du bien individuel et commun. De ce fait il n'est pas étonnant que des scandales financiers aient éclaboussé des membres du clergé, et que ces situations fassent malheureusement tache d'huile, comme l'ont révélé certains entretiens. Des situations de ce type peuvent contribuer à hypothéquer les chances de croissance harmonieuse d'une communauté chrétienne. En outre, comme le révèlent d'autres entretiens, la crédibilité des pasteurs qui en sont les auteurs peut se trouver affaiblie, et par voie de conséquence l'autorité de leur message peut être altérée.

L'un des arguments développés autour du rapport du clerc à l'argent est le train de vie parfois luxueux que s'offriraient certains d'entre eux. […]

Les difficultés susmentionnées traduisent l'importance du champ à explorer. Nul doute qu'une appropriation du concept permettrait de découvrir et de faire vivre les valeurs anthropologiques, sociologiques, théologiques et spirituelles que les résultats de nos entretiens s'accordent à reconnaître.

2.3. Les valeurs de l'Eglise-Famille

Elles sont plurielles. Elles sont sociologiques, morales, psychologiques, religieuses et spirituelles.

2.3.1. Valeurs sociologiques

Elles permettent l'intégration de l'individu dans le groupe social et favorisent la cohésion de celui-ci à travers les bons rapports entre les personnes. Ce sont : l'entraide et la solidarité entre les membres de la communauté. Parler de famille c'est parler d'unité, de fraternité, de **c**omplémentarité et de vision commune, c'est parler de la participation de tous à la vie communautaire. L'Eglise-Famille est le lieu de dialogue entre chrétiens, elle est accueil et ouverture.

2.3.2. Valeurs morales

Il s'agit d'un ensemble de normes ou de règles de conduite propres au collectif. C'est ainsi par exemple que les membres tiennent compte de l'honneur de la famille. Dans ce sens on peut évoquer le totem. Dans nombre de traditions africaines, les totems, les interdits sont des balises, des barrières dressées par le groupe social comme lieu de formation de la conscience de l'individu et de sa responsabilité. Les totems visent la sauvegarde et la promotion de la vie, de l'individu et de la communauté humaine et cosmique. Ils rappellent à l'individu qu'il y a des pratiques défendues, des barrières qu'il ne faut pas franchir. En s'obstinant à le faire, l'individu met la vie communautaire en danger.

2.3.3. Valeurs psychologiques

Elles se traduisent dans le fait que les membres d'une famille ont une grande conscience d'appartenir à la même famille. Cela conduit les uns et les autres à donner ce qu'ils possèdent et à se donner eux-mêmes corps et âme dans leur engagement de sorte que la famille s'épanouisse.

2.3.4. Valeurs religieuses et spirituelles

Elles se vivent autour du culte du sacré. En effet, chaque famille traditionnelle a son milieu sacré, considéré avec une grande hauteur d'esprit. Là se trouve la source de son épanouissement.

2.3.5. La valeur de la richesse historique de la famille

Elle rappelle que la famille n'est pas une « génération spontanée », mais qu'elle tient ses valeurs d'une antériorité qu'elle assume et fait sienne : il s'agit d'une valeur importante de l'histoire et du sens de l'histoire. […]

Les membres de la famille et de la société ont conscience que leur appartenance à ce collectif exige d'eux en tant qu'êtres historiques de participer au développement historique du groupe. Ce développement ne saurait se faire sans effet cumulatif, car cet effet leur donne non pas de partir de zéro, mais de construire à partir du trésor culturel et spirituel qui leur a été transmis par les générations qui les ont précédés. La continuité des générations, véritables acteurs historiques, est pour ainsi dire le fait social par excellence[110].

Ainsi contribuerait-on à donner corps au projet d'inculturation choisi par l'Eglise d'Afrique en vue de l'évangélisation en profondeur des peuples et de leurs cultures.

2.4. L'inculturation et la libération sociale

Les entretiens réalisés auprès de certains membres de la hiérarchie regroupés dans le Corpus 1 définissent l'Eglise-Famille à travers une approche de la réalité de l'inculturation. L'inculturation a été choisie par les Eglises d'Afrique – officiellement à l'occasion du Synode Africain tenu à Rome en 1994 – en vue de l'évangélisation en profondeur des Africains et de leurs cultures. Selon J. Sinsin Bayo, « elle est à la fois la proposition et l'accueil de Jésus-Christ, de l'Evangile, de la Croix avec toute leur force de purification, de libération, de guérison et d'accomplissement[111].» Elle est « l'insertion de l'expérience chrétienne d'une Eglise locale dans la culture de son peuple d'une manière telle que ladite expérience non seulement s'exprime dans les formes, selon la logique et l'esprit crucifiés, purifiés de cette culture, mais encore qu'elle y devienne un facteur de création et y fasse naître une culture chrétienne assumant et portant à sa perfection la culture initiale[112].» Ainsi l'inculturation est-elle pour les Eglises d'Afrique l'accueil de

[110] Cf. L. FEDI, *Philosophie de l'éducation.* Cours de Licence 3, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Strasbourg, 2010-2011.
[111] J. SINSIN BAYO*, Inculturation et libération & L'inculturation de la foi chrétienne en Afrique : pourquoi et comment faire ?* Abidjan : Cellule de communication du mont Thabor, Collection du Mont Thabor, 2004, p. 2.
[112] *Ibid*., p. 11.

Dieu chez elles en Afrique, « de sorte que la vie de l'Africain dans tout ce qui en constitue le contenu et la trame en soit touchée, déterminée et qualifiée[113].»

[…] Dans la proclamation de L'Evangile comme Bonne Nouvelle, l'Eglise se doit de tenir compte de tous les domaines de la vie de l'homme africain. Une telle attitude permettra de lui prêcher non seulement le salut des âmes après la mort, mais également et dès à présent le salut qui se veut promotion intégrale de l'homme ici et maintenant. C'est d'ailleurs l'une des définitions de la protection sociale évoquées dans certains entretiens, en l'occurrence ceux du Corpus 6, lorsqu'ils l'inscrivent dans la mission de l'Eglise de prêcher la promotion humaine et un salut de *tout homme et de tout l'homme.* Cela implique que l'Eglise travaille dans les domaines de la santé, de la justice, du développement social, culturel, économique, de la lutte contre la pauvreté, de l'éducation, du respect des droits de l'homme, de la communication[114].

Dans cette perspective de l'inculturation, la problématique de la protection sociale du clergé interpelle l'Eglise-Famille en construction en Afrique, car elle met en exergue la libération sociale du clerc. En effet la véritable inculturation consiste dans la rencontre de Dieu avec l'homme, d'une rencontre qui a lieu dans le cœur et dans la vie de ce dernier. Il s'agit d'une rencontre qui donne à l'homme de grandir dans sa connaissance de Dieu et d'en être transformé, lui ainsi que sa vie. Mais cette connaissance de Dieu l'aide, et l'amène à libérer le monde autour de toutes ses forces négatives qui compromettent ou détruisent son avenir.

[113] *Id*.
[114] Cf. *Id*.

2.5. Protection sociale, cultures africaines et engagements religieux : problématique d'une triple thématique ?

« La protection sociale assure le versement de prestations destinées à compenser les dépenses (honoraires médicaux, hospitaliers…) ou la baisse de revenus (rente d'incapacité, indemnités journalières, allocation chômage…) générées à la suite de la survenance de risques sociaux […] Un risque (événement dont la survenance est incertaine, susceptible de causer un dommage aux personnes et/ou aux biens), social (partagé par un ensemble d'individus) qui va porter atteinte à la sécurité financière des personnes, soit en empêchant l'accès au revenu (maladie, invalidité, vieillesse, chômage…), soit en entraînant des dépenses particulières (santé, charges familiales…) Ces risques ont ainsi pour conséquences de diminuer le revenu d'un ménage ou de diminuer la capacité de travail d'un individu ou de la priver d'effet. Les risques sociaux peuvent être d'origine professionnelle (accident du travail et maladie professionnelle) ou non professionnelle (maladie, maternité, vieillesse, invalidité, incapacité, décès, accident du travail, chômage.) Il est également possible d'élargir la notion de risque social à l'intégralité des risques pris en charge par les politiques d'aide sociale : pauvreté, perte de logement etc.[115]*»*

Telle qu'elle est définie ci-dessus, la protection sociale paraît étrangère aux habitudes africaines, voire étrange aux peuples noirs. Sur la question, deux avis émergent des témoignages recueillis à travers nos entretiens. Tout en reconnaissant que le mode de la protection sociale des pays développés n'existe pas dans les sociétés traditionnelles africaines, le premier avis fait remarquer que des formes de protection sociale ont toujours existé en Afrique. L'argumentaire significatif de l'habitude de la protection sociale chez l'Africain est bâti autour de deux éléments : les habitudes traditionnelles de la prise en charge du nécessiteux par le groupe, et le recours à cette forme d'assistance moderne que le contexte actuel de la postmodernité et de la mondialisation impose à tous ceux qui vivent dans les sociétés actuelles. Ce second argument montre bien que l'habitude peut se créer et ainsi devenir culture : pour un des responsables d'Eglise interrogé, le concept est peut-être nouveau pour les peuples d'Afrique, mais la réalité ne l'est pas, car « déjà dans nos traditions, dans le milieu traditionnel, lorsque quelqu'un est malade on ne le laisse pas crever, il y a une façon de le prendre en charge qui peut-être n'a rien à voir avec les sociétés d'assurance sous leur forme actuelle[116].»

Un autre fait remarquer qu'« aujourd'hui avec l'évolution, les gens ont conscience qu'il faut s'assurer. Ceux qui tiennent l'Eglise sont des travailleurs du public comme du privé. Ils ont une notion de l'assurance grâce aux campagnes de sensibilisation de proximité menées par les sociétés d'assurance auprès des populations. Et pour ceux qui travaillent, ils savent ce qu'est la CNPS[117], ce qu'est l'assurance. Par conséquent ils en savent l'utilité, même si une grande partie de la population

[115] J-P. CAVAILLE, *La protection sociale en 200 questions.* Le Mans: Editions Gereso, 2010, Coll. L'essentiel pour agir, p. 13-14.
[116] Voir *Annexe 1, ENT 1.*
[117] L'abréviation de la Caisse Nationale de Prévoyance Sociale.

n'est pas assurée[118].» A l'ère de la mondialisation, les sociétés, y compris celles de la Côte d'Ivoire, sont en pleine mutation. A cela s'ajoute le fait que les mass medias sont utilisés à longueur de journée par les sociétés d'assurance pour faire de la sensibilisation et de la publicité. Dans un tel contexte, l'assurance n'est plus une notion nouvelle pour nos populations, pour lesquelles d'ailleurs la protection sociale semble se concevoir naturellement. En effet, on reconnaît à l'homme africain, quel que soit son niveau social, sa promptitude, voire sa capacité naturelle à partager avec le prochain. On sait également qu'il existe depuis longtemps des pratiques informelles d'assistance des communautés à l'endroit de leurs membres en difficulté. Il existe même dans les grandes villes des associations de quartier, des corporations et des associations tribales dont les membres adhérents versent des cotisations qui servent à aider chacun d'eux à faire face aux problèmes qu'il peut rencontrer. […]

A la question de savoir si la protection sociale du prêtre serait en accord avec les engagements et la vie de détachement des membres du clergé et des religieux en général, toutes les réponses des enquêtes sont positives. La protection sociale du prêtre fait l'objet d'une double vision : il y a droit en tant que personne humaine dont la dignité de la vie mérite respect, et il la mérite par l'exercice de son ministère. Il s'agit pour ainsi dire d'une pratique de justice sociale. Voici quelques propos recueillis :

« Le prêtre est une personne humaine choisie par Dieu, une personne égale aux autres en droit et en dignité. Il est d'autant plus concerné par la protection sociale qu'il appartient à une société qui se doit de protéger ses membres. Si une protection est organisée, il doit en bénéficier[119].»

« Le prêtre en tant qu'humain éprouve des besoins de sécurité vis-à-vis de la maladie, de la vieillesse. Il faut les satisfaire[120].»

« Les prêtres assureraient leur protection sociale s'ils travaillaient pour leur compte, mais étant donné qu'ils travaillent pour le peuple chrétien, ce peuple peut les aider à prendre en charge leur santé[121].»

« Le prêtre est consacré à Dieu par vocation. Cependant, comme tout être humain, il aspire à un minimum de bien-être. Donc, si on peut lui permettre d'être dans de bonnes conditions de vie et de travail, autant le faire[122].»

« Après le ministère exercé, justice lui sera rendue si une protection sociale lui permet de passer une bonne retraite pour le respect de sa dignité et en reconnaissance de la tâche qui était la sienne[123].»

[118] Voir *Annexe 1, ENT 2.*
[119] *Voir Annexe 1, ENT 1.*
[120] *Annexe 1, ENT 3.*
[121] *Annexe 1, ENT 3.*
[122] *Annexe 1, ENT 18.*
[123] *Annexe 1, ENT 4.*

« La protection sociale concourt à procurer au clerc le minimum qu'il lui faut pour mener une vie décente[124]*.»*

De cette triple thématique évoquée plus haut, ressort la question de la protection sociale des prêtres en contexte culturel africain.

2.6. Protection sociale des prêtres : un processus en maturation

L'approche qui est faite de la protection sociale par mes interlocuteurs à travers les entretiens est à la fois morale, éthique, sociale, politique, juridique et théologique : elle inclut l'idée d'une prise en charge des personnes dans leurs vieux jours par leur groupe d'appartenance ; c'est un devoir humain et communautaire. Dans le cas d'espèce, il s'agirait de la prise en charge des prêtres par l'Eglise, y compris par les fidèles laïcs ; la protection sociale est un processus qui permettra au prêtre de considérer son temps de retraite comme celui d'un repos mérité et non comme une fatalité ; la réalité de la protection sociale renvoie au développement intégral de l'homme. C'est un témoignage de charité. La protection sociale exige que les Eglises cultivent le sens de l'anticipation et de l'organisation afin de créer un système de sécurité permettant au prêtre de ne point vivre ni d'exercer son ministère dans l'anxiété, de ne pas se demander comment il arrivera à se soigner s'il tombe malade, et de ne pas se faire des soucis concernant ses vieux jours. L'actualité de la protection sociale met au jour la question globale de l'assurance qui est une obligation pour tous dans notre société actuelle. La protection sociale fait partie de la subsistance dont parle le Droit de l'Eglise lorsqu'il dit que l'évêque ne doit admettre quelqu'un aux ordres sacrés que s'il est en mesure de lui procurer des moyens de subsistance. En somme, cet éventail de définitions renvoie à ce qui est l'essentiel de la réalité, à savoir la protection du prêtre contre les risques sociaux tels qu'ils ont été définis plus haut.

Il ressort des résultats d'enquête que la protection sociale du prêtre est à définir d'abord par rapport au prêtre lui-même ; dans ce cas il s'agit à la fois d'un droit et d'un devoir pour lui. C'est pourquoi la plupart de mes interlocuteurs invitent le clergé à prendre ses responsabilités, puisqu'il s'agit d'abord et avant tout de la protection sociale de ses membres. D'ailleurs, le jeune prêtre interrogé (Corpus 7) et un des économes diocésains (Corpus 2) engagent plus la responsabilité de chaque prêtre par rapport à sa protection sociale, et ont tendance à ne pas attribuer à l'Institution sa part de responsabilité, comme si un tel projet était le privilège de chaque individu isolé. Ce projet est donc celui des prêtres avant d'être celui des fidèles qui sont appelés à le porter avec eux,

[124] *Annexe 1, ENT 5.*

puisqu'ils sont les bénéficiaires du ministère sacerdotal. La contribution des fidèles ne devrait venir qu'en appoint, comme un support à l'initiative du clergé. Ainsi l'Institution ecclésiale qui emploie le prêtre considèrerait le projet de protection sociale du clergé comme un projet qui est le sien, comme un devoir d'humanisme et de respect des droits fondamentaux de l'homme.

Les Eglises ne manquent pas d'initiatives pour procurer à leurs pasteurs des moyens nécessaires de subsistance et d'exercice de leur ministère : les communautés chrétiennes qui le peuvent offrent une allocation alimentaire aux équipes pastorales présentes chez elles ; le système de péréquation des honoraires de messe est expérimenté dans certains diocèses, afin de réduire les inégalités sociales au sein du clergé ; le recours à l'Entraide Missionnaire internationale offre aux clercs une couverture maladie ; le versement des cotisations à *l'Opus Securitatis* leur tient lieu d'Assurance vieillesse ; des initiatives prises au niveau du laïcat ont permis la création d'un centre de santé, celui de l'ONG MILACA-TM, qui propose aux clercs des soins à moindre coût.

[…] En fait, la lente mise en application de la péréquation fait continuer d'exister les inégalités sociales entre prêtres en termes de train de vie, de ressources pour leur mieux être et de conditions d'exercice de leur ministère, ce qui donne à croire qu'il existe un « clergé à deux vitesses », « un haut et un bas clergé ». En effet, il n'est pas rare de voir que dans un même diocèse et au sein d'un même presbyterium certains prêtres sont à l'abri de tout besoin alors que quelques-uns de leurs confrères vivent en situation de précarité parfois extrême. A l'échelle nationale les inégalités sont un fait réel entre Eglises particulières, et le fossé grandit entre les clergés des diocèses du sud du pays où s'exerce la quasi-totalité de l'activité économique, et ceux de la moitié nord, bien pauvres. En outre, aucun diocèse ne dispose d'une maison de retraite pour le clergé. Les prêtres âgés et retraités résident pour la plupart dans des paroisses qui sont des lieux d'exercice du ministère. Certains malades ou retraités livrés à eux-mêmes sont recueillis par des âmes généreuses ou par des parents qui veulent leur éviter la clochardisation. Ces clercs laissés à la périphérie sont pour la plupart des personnes profondément blessées pour le restant de leurs jours. Certains d'entre eux ont perdu la joie d'être prêtres, d'autres regrettent même de l'être. Il faut panser les blessures de ces personnes afin de les soulager, à défaut de les guérir[125]. Ces situations dramatiques relatées à travers les entretiens sont jugées « indignes d'un prêtre » par les fidèles laïcs, et elles sont de nature à faire peur aux jeunes prêtres qui pensent à leur sort futur en se demandant qui d'eux-mêmes et de l'Eglise doit préparer leur retraite.

[125] Cf. N. BIRRY, Les blessures infligées à la figure humaine, analyse de textes de Primo Levi, Imre Kertez et Elie Wiesel. *Penser la blessure, panser les blessures ?* Paris : Médiaspaul, 2011, p. 224.

Non seulement ces manques traduisent les risques sociaux que courent certains prêtres ainsi que la situation de précarité vécue par d'autres, mais ils dénotent également un dysfonctionnement de nos institutions ecclésiales. Cela est de nature à justifier certains comportements peu recommandables : certains prêtres entreprennent à titre personnel des activés commerciales qui parfois leur laissent peu de temps pour l'exercice de leur ministère. On assiste à une recherche récurrente du gain chez les prêtres ; des nominations à des postes dits « non juteux » ou dans des paroisses de faible importance économique sont accueillies comme des décisions punitives par ceux qui disent ne pas être dans les bonnes grâces de la hiérarchie. Le charlatanisme, la simonie, ainsi que les campagnes de dénigrement des confrères auprès de la hiérarchie et des fidèles sont les moyens employés pour accéder à certains postes pourvoyeurs de fonds et garantissant une certaine sécurité. L'insécurité sociale et la peur qu'elle suscite pousse les prêtres à préparer individuellement leur avenir.

2.7. L'Entraide Missionnaire Internationale et l'*Opus Securitatis*

L'EMI et l'*Opus Securitatis* constituent à ce jour l'épine dorsale de la politique sociale du clergé pour les diocèses. C'est autour de ces deux prestataires sociaux que les diocèses l'organisent. En prélude à l'évaluation dont fera l'objet cette protection dans les prochaines pages de ce travail, il est nécessaire de s'attarder sur ces prestations pour en saisir les forces et les faiblesses.

2.7.1. L'Entraide Missionnaire Internationale (EMI)

2.7.1.1. Son fonctionnement : adhésion – soins – remboursement

L'EMI est une association d'entraide fondée sur des valeurs mutualistes, et proposant une assistance pour la santé basée sur le principe de solidarité. Elle est destinée à permettre aux Supérieurs et aux Evêques d'exercer leur obligation canonique de prendre soin des malades religieux, religieuses et prêtres, lorsque ceux-ci ne disposent pas d'un système de santé[126]. Un autre texte juridique canonique est fondamental pour cette forme d'assurance :

« […] de même, il faut veiller à ce qu'ils bénéficient de l'assistance sociale grâce à laquelle il est correctement pourvu à leurs besoins en cas de maladie […][127]*.»*

[126] Cf. *Can 619.*
[127] *Can 281 §2*.

Conçue sur les valeurs mutualistes dans son fonctionnement, l'Association redistribue sous forme de prestations ce qu'elle perçoit des cotisations de ses groupes adhérents. Ceux-ci sont inscrits par le responsable canonique (par l'intermédiaire d'un responsable de groupe qu'il désigne) dans une section EMI où leurs cotisations sont recueillies annuellement en fonction de l'option choisie, sur les cinq qui ont été mises en place pour tenir compte des diverses situations possibles. Les Eglises de Côte d'Ivoire adhèrent à l'*Option 4.* En voici le contenu : elle assure une couverture locale, c'est-à-dire excluant les prestations qui se feraient à l'étranger ; elle donne droit au remboursement des soins dans les pays de résidence des adhérents, elle n'est disponible que dans les pays définis par l'EMI[128]. Cette option ne prend pas en charge les frais d'évacuation sanitaire.

Les remboursements des membres sont postérieurs aux soins médicaux. Ils se font par le biais du responsable, après que celui-ci a ressemblé les factures et la feuille de soins pour constituer un dossier de demande de remboursement adressé à la section pour traitement[129].

Pour expliquer la spécificité de l'EMI, sœur M. Mauras, responsable pour la Côte d'Ivoire et pour la zone ouest-africaine, fait une comparaison avec le système ordinaire de sécurité sociale :

« Le système ordinaire de sécurité sociale est basé sur le critère de salaire, c'est-à-dire que toutes les personnes qui perçoivent un salaire et qui sont inscrites à une caisse de prévoyance sociale ou à une assurance quelconque, ont une retenue sur leur salaire pour leur assurer une certaine couverture sociale. Elles ont droit à une prise en charge de leurs soins et éventuellement des prestations familiales[130].»

Au niveau des religieux et du clergé, c'est différent parce que ceux-ci ne répondent pas au critère de « salariés » puisqu'ils ne perçoivent pas de salaire en tant que tel. L'adhésion collective à l'EMI est le système de solidarité inventé et créé pour permettre aux religieux et clercs de bénéficier d'une couverture sociale. Il s'agit d'une « mutuelle d'assurance maladie, dite « collective », ouverte à l'adhésion des groupements de missionnaires, religieux, membres du clergé, aides laïcs, de religion chrétienne[131].»

Selon Sœur M. Mauras, l'adhésion collective à l'EMI consiste pour un responsable de Diocèse par exemple, à donner son adhésion et à s'engager à inscrire toutes les personnes qui dépendent de son autorité. Ainsi tous (tous les inscrits d'un diocèse) cotiseront, mais tous ne seront pas malades en même temps : les bien portants paieront pour les malades qui seront pris en charge. Cela n'est pas toujours à l'avantage de l'EMI, parce que pour une cotisation de 120.000 frs Cfa par semestre, un malade peut coûter parfois 1.700.000 frs et plus. Donc dans un premier temps ce sont

[128] Voir la liste des pays ayant souscrit aux options 4 et 5. Cf. http//: www.entraide-missionnaire.com ; voir également Le Livret du responsable du Groupe, cf. emi@saintmartin.com.fr .
[129] Guide du Bénéficiaire de l'Entraide Missionnaire Internationale. Cf. http//: www.entraide-missionnaire.com .
[130] M. GROGUE, *Les serviteurs souffrants, Petite vie du père Macaire*. Abidjan : LOPRIMAFRIQUE, 2003, p. 99.
[131] Lire la *Fiche de Conditions d'adhésion à l'EMI*. Cf. http//: www.entraide-missionnaire.com.

les prêtres de son diocèse, qui par leur cotisation, lui viennent en aide, et dans un second temps les prêtres du système international EMI[132].

Depuis 1965 l'EMI fonctionne comme une Assurance grâce aux cotisations que verse chaque responsable religieux ou évêque pour les personnes qui dépendent de son autorité, et pour ses prêtres. Il se charge de recueillir les fonds de ses adhérents pour ensuite rembourser une partie ou la totalité des dépenses de santé supportées par les membres des clergés diocésains ou de congrégations religieuses, selon un critère bien défini[133].

Le critère de remboursement obéit à une disposition que s'est donnée l'Organisme lui-même. En voici le mécanisme :

« Les comptes sont faits au niveau international et selon ses résultats financiers (actuels) l'EMI établit des comptes prévisionnels annuels, ce qui lui permet de déterminer un effectif, donc le taux de cotisation, afin de prendre en charge tels ou tels soins aux taux correspondants[134].»

C'est pour cette forme de couverture sociale que la plupart des diocèses de Côte d'Ivoire ont opté en adhérant à l'EMI. Mais répond-elle avec efficacité aux besoins d'assistance et de prise en charge des prêtres âgés et/ou malades?

2.7.1.2. Atouts de l'*« option 4 »* de l'EMI

[…] La solidarité, vertu essentielle vécue entre Eglises sœurs, communautés chrétiennes sœurs, exprimée à travers l'EMI, doit être reconnue à sa juste valeur. Elle consiste à se pencher en priorité sur les plus nécessiteux. C'est de cela qu'il s'agit lorsqu'au niveau de l'Entraide Missionnaire Internationale les prêtres des Eglises des pays riches paient leurs cotisations, qui sont le plus souvent utilisées pour couvrir les frais de maladie des prêtres et adhérents des pays pauvres.

Les atouts et les forces de l'Organisme résident également dans le fait qu'il offre aux adhérents des soins de bonne qualité. Les coûts parfois onéreux de ces soins ne pourraient jamais être payés par les bénéficiaires eux-mêmes. C'est l'avantage du système de solidarité de l'EMI qui le permet. Tous les adhérents cotisent, et parmi eux seuls les malades sont pris en charge[135].

---

[132] M. GROGUE, *op.cit.,* p. 99.
[133] Voir « Entraide Missionnaire Option Locale », dans ENTRAIDE MISSIONNAIRE INTERNATIONALE, *Le guide du bénéficiaire EMI*, Paris : EMI, 2004, p. 1. Voir également http//: www.entraide-missionnaire.com.
[134] M. GROGUE, *op.cit.*, p. 99.
[135] *Ibid.,* p. 100.

2.7.1.3. Faiblesses de l' « option 4 » de l'EMI

Au nombre des faiblesses de « *l'option 4* », nous pouvons retenir le reproche que lui font, à l'unanimité, les bénéficiaires de ses prestations. Ils se plaignent du fait que les remboursements des dépenses de santé supportées sont postérieurs aux soins médicaux. Lorsque le malade ne dispose pas de moyens pour se soigner, il ne peut y arriver. Ils auraient souhaité que l'EMI s'entende avec les établissements conventionnés pour bénéficier de leurs prestations sans être contraints de débourser de l'argent à l'avance.

En outre, la limite d'âge de 65 ans que l'EMI retient pour les bénéficiaires des frais d'hospitalisation, selon l'« *option 4* », ne semble pas répondre totalement aux besoins de santé des prêtres en Afrique. A partir de 65 ans, les frais d'hospitalisation EMI diminuent ; la prise en charge ne peut excéder six mois pour la même affection si le patient devient grabataire[136]. Quand il s'agit de prêtres à la fois âgés et malades, l'EMI ne les prend en charge qu'en tant que malades. L'état d'invalidité donnerait droit aux prêtres de recevoir une petite indemnité journalière pour les aider à vivre, mais cela dépend d'une *Assurance d'Invalidité* EMI. Pour le moment ce système n'existe pas au niveau de l'Afrique de l'Ouest. l'EMI dispose certes d'un *département invalidité,* mais nos diocèses, qui supportent déjà difficilement les cotisations *Assurance Maladie,* ne peuvent pas souscrire à l'*Assurance Invalidité*[137].

2.7.2. L'Assurance vieillesse *« Opus Securitatis »*

Jusqu'à une époque récente les diocèses de Côte d'Ivoire recevaient pour la sécurité sociale des prêtres qui avaient atteint l'âge de 65 ans, une aide financière de l'Organisme allemand d'entraide *Missio Aachen,* à travers sa branche appelée *Opus Securitatis.* « Pour bénéficier de cette aide, les prêtres en activité étaient tenus de cotiser pour leur pension vieillesse en célébrant deux messes par mois au bénéfice de cet Organisme, soit 24 messes par an pour lesquelles ils ne percevaient pas d'honoraires[138].»

[…] . Et sur l'*espace de formation continue en ligne, en droit canonique sur les finances et les biens temporels des Eglises d'Afrique*, créé par Jean Schlick, les raisons en sont expliquées :

« Les ressources des Eglises occidentales et nord-américaines se tarissent: diocèses riches et généreux jusqu'ici, passés pour diverses raisons à l'état de faillite, regards critiques des donateurs sur le devenir de leur argent, etc. D'où depuis quelques années les cris alarmés de Jean-Paul II pour un autofinancement et

[136]Voir ENTRAIDE MISSIONNAIRE INTERNATIONALE, *op.cit.,* p. 3.
[137] M. GROGUE, *op.cit.,* p. 101.
[138] COLLECTIF (dir. S. RECCHI), *Autonomie financière et gestion des biens des jeunes Eglises d'Afrique*. Paris : L'Harmattan, 2007, p. 64.

maintenant le passage aux actes: telles par exemple les décisions prises par l'Opus Securitatis, œuvre de retraite pour prêtres âgés, etc. Il appartient dorénavant à chaque évêque d'assurer lui-même cette grave obligation qui lui incombe. Il en est qui se sont volontairement regroupés dans une fondation au nom très significatif de ***fraternitas universalis****, marquant ainsi par le seul changement de nom, le passage d'une prise en charge assistée à une prise en main de sa propre destinée*[139]*.»*

L'entretien réalisé avec le père secrétaire permanant de la Conférence Episcopale de Côte d'Ivoire chargé des affaires économiques et financières (contenu dans le Corpus 2 de la synthèse) donne des précisions sur l'appropriation de la réforme de l'*Opus Securitatis* et ses implications en Côte d'Ivoire. Mise en place par l'Eglise universelle pour venir en aide aux prêtres des pays de l'hémisphère sud pendant leur retraite et initialement gérée par Rome, cette œuvre de secours a subi depuis 2003 une réforme qui a débouché sur sa décentralisation auprès des Eglises particulières. Un fonds a été mis à la disposition de chaque diocèse pour la gestion de la retraite de ses prêtres. Alimenté autrefois par les bourses vaticanes et diocésaines, il ne l'est plus que par les diocèses. En Côte d'Ivoire les diocèses réunis en Conférence Episcopale s'en sont servis pour constituer depuis 2007 un fonds national dénommé « Fonds de pension de l'Eglise catholique de Côte d'Ivoire » reconnu par l'Etat comme une Association[140]. Une équipe désignée par la Conférence des évêques mène conjointement deux projets pour ce fonds : en même temps qu'elle restitue aux prêtres retraités leur pension (650 euros l'an au prêtre âgé de 65 ans)[141], elle réfléchit aux recherches additionnelles à apporter au fonds afin de garantir aux membres du clergé durant un long terme, le versement d'une pension de retraite[142].

La question qui se pose est de savoir comment l'Eglise-Famille de Côte d'Ivoire doit assumer ce projet commun, et sensibiliser les prêtres de manière à ce qu'ils le fassent leur et y collaborent.

[139] Voir : http// : www.opussecuritatis.PDFD1verslautofinancement.PDF/Adobe.acrobat.voie.

[140] Voir dans *l'Annexe 3* successivement : le « Règlement de plan de pension du Fonds de l'Eglise Catholique de Côte d'Ivoire (FPEC-CI) » ; la demande de la déclaration adressée au ministère de l'intérieur par la conférence des évêques ; le récépissé de déclaration d'association délivré par le ministère de l'administration du territoire.

[141] Voir dans *l'Annexe 3* : l'« Attestation de réception pension de retraite » délivrée par l'Association au prêtre dont la demande est agrée.

[142] Il s'agit de la synthèse de l'entretien qui se trouve en intégralité dans les Annexes de la thèse.

2.8. Autonomie, politique et pastorale sociales

« Autonomie », « politiques sociales » et « pastorales sociales » sont des termes qui émergent des entretiens. Ils y sont employés, soit dans le cadre d'une approche de la réalité de la protection sociale dont l'Eglise serait l'initiatrice, soit dans celui d'une description des dispositions dont elle se doterait pour y parvenir. Si ces concepts sont pertinents du fait de la réalité à laquelle chacun renvoie, ils le sont d'autant plus qu'ils constituent un ensemble intégrant une interaction qui ne devrait pas desservir le projet ecclésial.

L'autonomie dont il est fait mention par la plupart des personnes questionnées, est d'abord économique et financière. Elle est la réponse au « manque de ressources », à l' « instabilité des revenus », à la « dépendance économique » des Eglises d'Afrique par rapport à l'aide extérieure. Elle se veut un processus d'acquisition de biens temporels pour la mission, comme le précise le Département de Droit Canonique de l'Institut Catholique de Yaoundé, au Cameroun :

« Le droit que l'Eglise a de posséder des biens temporels lui vient de son Fondateur, et trouve sa justification dans la poursuite des biens qui lui sont propres. Ces fins, en effet, même si elles sont surnaturelles, ne sauraient être réalisées sans moyens temporels, car l'Eglise vit et agit dans l'histoire et dans le temps. Ainsi la nécessité de disposer des biens temporels est-elle conséquente à la mission reçue de son Seigneur[143]*.»*

Les personnes que nous avons interrogées pensent qu'il est grand temps pour les Eglises du pays, pour fonctionner et organiser leur pastorale, de cesser de ne compter que sur les subsides romains et la manne provenant de l'étranger ainsi que des pouvoirs publics locaux. L'autonomie financière et économique souhaitée pour nos Eglises sera non seulement synonyme d'une maturité acquise du fait de leur statut d'Eglises particulières, mais elle constituera également le gage d'une évangélisation crédible et féconde. La préférence par certains de mes interlocuteurs des termes d'« indépendance économique et financière » à celui d'« autonomie » n'est certainement pas une attitude anodine. Elle traduit peut-être l'idée d'une soustraction de la trop grande tutelle romaine pour l'avènement d'une Eglise africaine plus inculturée, y compris dans ses modes de fonctionnement. L'autonomie financière envisagée ne s'obtiendra qu'à travers la mise en place d'une gestion efficace des biens, et d'une meilleure organisation de nos structures. […]

[143] COLLECTIF (dir. S. RECCHI), *op.cit.*, p. 9.

Ayant acquis leur autonomie, les Eglises auront les moyens de mettre en place des politiques sociales et d'organiser des pastorales sociales spécifiques au clergé conjointement à la pastorale sociale qu'elles organisent de façon traditionnelle, et dont les cibles sont les pauvres.

2.9. Le clerc et sa parenté

La plupart des propositions des personnes interrogées pour une meilleure organisation de la protection sociale du clergé font appel à l'implication discrète ou directe de la famille du prêtre. Il est souhaité que celle-ci soit sensibilisée, de sorte qu'elle vive avec l'Eglise et avec le prêtre concerné ses moments d'invalidité, de retraite et de vieillesse. Ce souhait est émis comme une réponse à la question de la place de la famille dans la vie et le ministère du prêtre, et non sans être en rapport avec certaines situations malheureuses évoquées par mes interlocuteurs. En effet ils relèvent le fait que des prêtres en situation de précarité n'ont trouvé de secours qu'auprès de leurs parents. Du fait de son importance la question mérite qu'on s'y attarde.

On s'accorde à dire que la famille est la cellule de base de la société[144]. Elle est le lieu où la vie est donnée et reçue, où l'existence prend ses racines pour se développer. C'est le premier espace où se forge la personnalité et où commence à se construire la dimension sociale de la personne humaine. Jean Paul II dira que « l' « être famille » de la vie humaine représente un grand bien pour l'homme[145].»

[…] Que l'on se situe par rapport à la vision de la famille nucléaire ou de celle de la grande famille, tout homme est comme redevable vis-à-vis de sa famille. Chacun doit la vie à ses parents, et chacun a vis-à-vis d'eux une dette permanente de gratitude. Qu'ils soient encore vivants ou déjà entrés dans l'éternité, chacun leur reste uni par un lien étroit que le temps ne rompt pas[146]. Les rites vécus à intervalles réguliers dans la plupart des sociétés africaines en témoignent[147]. Le prêtre ne saurait être affranchi ou s'affranchir lui-même de cette pratique habituelle de sa société, et cela pour

[144] Cette définition est de Balzac.
[145] JEAN-PAUL II, *Lettres aux prêtres pour le Jeudi saint, Avec vous je suis prêtre*. Vatican : Editions des Béatitudes, 2009, pp. 192-201.
[146] *Id*.
[147] Chez les peuples Tagbana et Baoulé du centre de la Côte d'Ivoire, des sacrifices d'animaux sont faits, ainsi que des incantations prononcées aux moments importants de la vie des individus et de la vie sociale. Une des raisons visées est d'associer les ancêtres à la vie communautaire.

deux raisons. Premièrement, parce qu'elle relève du bon sens et du devoir de reconnaissance pour le commun des mortels à l'égard des aînés. Ensuite, à cause de la « part significative[148] » qui revient aux parents et à la famille, dans l'appel et la consécration du prêtre pour le ministère, qui ne doit pas être ignorée.

Le devoir de gratitude du prêtre à l'égard de sa famille vaut son pesant d'or dans un contexte africain très ouvert à la vie, au mariage, à la procréation et à la rentabilisation des forces humaines, où laisser un fils devenir prêtre représente pour la famille d'énormes sacrifices. Il arrive qu'en Afrique le prêtre soit issu d'une famille chrétienne qui a respecté et accueilli son choix. Dans une telle hypothèse les parents ont fait « à Dieu l'offrande de leurs sentiments, en se laissant guider par une foi profonde, puis ont accompagné de leurs prières leur fils[149].»

Sur le chemin emprunté pour sa formation à la prêtrise, le jeune homme rencontre plusieurs personnes, au nombre desquelles il se fait des amis dont parfois le soutien s'avère décisif dans son cheminement vers le sacerdoce. Le prêtre devrait se dire qu'il a contracté vis-à-vis de ces derniers et de ses parents une sorte de dette morale. […]

Le prêtre, je l'ai indiqué plus haut, est sollicité par sa famille pour résoudre des problèmes d'ordre économique et matériel. Lorsqu'il se trouve lui-même dans l'obligation de recourir à sa famille pour être matériellement pris en charge, parce que malade ou invalide, il constitue pour celle-ci un fardeau. Dans ce cas, on assiste avec impuissance à des réactions évidentes exprimées par des parents désabusés, devant leur prêtre de fils invalide et à leur charge, à travers des propos du genre : « Je ne t'ai pas demandé de te faire prêtre.. », ou bien « Tu aurais bien pu faire autre chose, plutôt que de te faire prêtre pour nous fatiguer. » Ce sont des propos et des réactions de nature à choquer, et le prêtre en détresse et les personnes qui en sont les témoins, en même temps qu'ils peuvent traduire le manque de charité, voire de scrupule de leurs auteurs. Cependant, force est de constater que devant la situation qui les suscite, l'Eglise perd toute crédibilité dans le domaine de l'assistance et du soutien à ses prêtres en difficulté. Au sein des populations on pense qu'après s'être servie des hommes qu'elle appelle au sacerdoce l'Eglise les abandonne à leurs familles, lorsqu'ils sont réduits physiquement ou psychologiquement, et donc invalides. L'image hyperbolique de la peau de l'orange jetée après avoir été vidée de son jus est utilisée par le parent

[148] L'expression est de JEAN-PAUL II, pour signifier l'aide et le soutien des parents à leurs fils appelés au sacerdoce.
[149] JEAN-PAUL II, *Lettres aux prêtres pour le Jeudi saint, Avec vous je suis prêtre*, *op.cit*., pp. 192-201.

d'un prêtre malade, pour décrire la situation de son neveu, dont il est le seul à s'occuper[150]. L'expérience permet de constater, et des entretiens réalisés dans le cadre de cette thèse le confirment, que la pitoyable fin de vie de certains prêtres n'a malheureusement pas aidé des membres de leurs familles à se faire une idée positive de l'Eglise, dans des sociétés africaines où le christianisme, du fait de ses origines et du contexte de son arrivée en terre africaine, a encore du mal à se faire accepter par une frange de la population comme la religion de tous[151].

Ces lignes parcourues invitent à prendre en considération le rapport des clercs à leurs familles lorsqu'il faut faire face à la problématique de la protection sociale du clergé en contexte africain d'édification d'Eglise-Famille.

[150] Cf. A.J-R. TOURE, *Prise en charge des prêtres âgés et/ou malades en Côte d'Ivoire : défis ecclésiologique et pastoral.* Mémoire en vue de l'obtention de la Licence canonique de Théologie, Option pastorale, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest-UCAO/UUA, Abidjan, 2005. Cette expression est tirée du témoignage fait en 2005 par monsieur KOUAKOU K., oncle maternel d'un prêtre malade résidant à Abidjan.

[151] J.P. MESSINA, *Culture, Christianisme et quête d'une identité africaine*. Paris : L'Harmattan, 2007, pp. 57-76. L'auteur rappelle que les difficultés du christianisme africain résident entre autres raisons dans le fait qu'il est venu en contexte de colonisation.

2.10. Possible protection sociale du prêtre en phase avec le contexte local

Selon les données des enquêtes le processus de réalisation d'une protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire comprendrait deux étapes : la première serait celle de l'appropriation du concept d'Eglise-Famille. Elle demande que les évêques l'intègrent dans les plans d'action de leur diocèse, que le concept fasse l'objet de formation pour les fidèles clercs et laïcs, et que les membres des communautés chrétiennes renouent avec certaines valeurs fondamentales pour la construction de la famille. Ainsi les communautés ecclésiales seraient prêtes à intérioriser certaines habitudes comme le jeu de la solidarité, la quête de l'intérêt commun, préludes à une amélioration des rapports entre clercs et laïcs, à une entreprise d'autonomie durable. La seconde étape serait celle d'un certain nombre d'initiatives fortes telles que la souscription en assurance à un régime autofinancé ou à une mutuelle pour le clergé, comme l'ont préconisé certains spécialistes de la protection sociale, la création de structures d'accueil adaptées pour les prêtres retraités, etc. Pour nombre des personnes que j'ai interrogées, la protection sociale du clergé doit faire l'objet d'un projet pastoral des Eglises particulières de Côte d'Ivoire.

2.11. Quelques remarques sur la population interrogée selon les variables retenues

2.11.1. Au sujet de la variable « âge »

Je me suis rendu compte que le jeune clerc interrogé n'était pas moins sensible ni moins conscient de l'enjeu de la protection sociale que ses aînés. Cette remarque est à relever, car elle contraste avec le reproche de ne point comprendre la nécessité d'un tel projet fait par des prêtres âgés et par des membres de la hiérarchie diocésaine à nombre de prêtres majoritairement jeunes. C'est peut-être la preuve qu'une prise de conscience s'opère au sein du clergé. Elle pourrait être comprise comme la résultante d'une sensibilisation, mais elle pourrait également être liée à la situation de précarité que vivent certains de leurs aînés. Les difficultés que rencontrent ces derniers du fait de la déficience des diocèses en matière de protection sociale ont été certainement un élément déclencheur de cette prise de conscience.

Un des deux clercs âgés et retraités interrogés, vivant dans un presbytère, n'a pas manqué de s'insurger contre l'attitude à son égard de la jeune équipe sacerdotale au sein de laquelle il se trouve. En effet, il se dit victime d'une forme de maltraitance. Le jeune curé responsable de cette

curie paroissiale, quant à lui, relève l'incapacité de son aîné à intégrer la jeune équipe sacerdotale. Sans pour autant porter de jugement de valeur sur les faits, il faut reconnaître qu'ils posent le problème de l'attention à porter aux membres âgés du clergé.

2.11.2. Au sujet de la variable « responsabilité »

Les clercs assumant des responsabilités proches de la curie diocésaine ou des instances décisionnelles m'ont semblé être moins critiques de l'organisation mise en place. Peut-être l'ont-ils fait pour ne pas exposer aux critiques populaires l'autorité qu'ils partagent d'une certaine façon ! Ou ont-ils eu le souci de sauvegarder un office ou quelques privilèges qu'un discours « négatif » leur ferait perdre! En revanche, les clercs âgés, celui du village et ceux ayant un capital culturel important et qui sont moins soumis à cette exigence de « pudeur vis-à-vis de l'autorité », ont été plus critiques.

2.11.3. Au sujet de la variable « capital culturel »

Alors que les clercs au capital culturel important ont une approche exégétique, sociologique et théologique de la question, leurs collègues pasteurs l'abordent sous l'angle sociologique et pastoral. Ces derniers sont plus portés sur les implications pastorales. Ce sont deux attitudes légitimées, me semble-t-il, par des postures différentes : les uns ont effectué des études de spécialisation qui les ont rendus plus enclins à la problématisation des faits et à la recherche ; et les autres, praticiens et acteurs de la pastorale, évoluent dans le registre des pratiques.

2.11.4. Au sujet de la variable « environnement, lieu de vie et de ministère »

Le prêtre de la ville a tout comme son collège du village été critique sur l'organisation mise en place à ce jour. Ils en ont tous les deux relevé non seulement les atouts, mais aussi les manques. Cela dénote non seulement le souci de l'objectivité recherchée pour l'étude en cours, mais aussi la solidarité de quelques-uns des prêtres de la ville, en général à l'abri d'un certain nombre de besoins, avec ceux des villages qui vivent et exercent leur ministère dans des conditions souvent difficiles.

Conclusion partielle : Que retenir de cette étape de la recherche ?

Cette partie consacrée à l'analyse des pratiques a eu pour objectif de dresser le tableau le plus précis possible de la situation sociale du clergé dans les diocèses de Côte d'Ivoire. Tout au long de ce parcours, j'ai gardé à l'esprit l'énoncé de la problématique de la présente recherche : En quoi la problématique de la protection sociale des prêtres rend-elle pertinente la vision ecclésiologique de l'Eglise-Famille ? Quelle pastorale sociale le contexte actuel d'édification de l'Eglise-Famille de Dieu exige-t-il pour la protection sociale des prêtres de Côte d'Ivoire ?

D'après les résultats des enquêtes effectuées, les enjeux de la protection sociale touchent à la foi chrétienne, à l'existence humaine, à la mission de l'Eglise et à l'engagement social du chrétien. Des domaines sensibles sont visés : la vie et la dignité de l'homme, la santé, la justice, etc. Ce sont autant d'éléments qui n'échappent pas à la théologie et à l'ecclésiologie africaine en pleine élaboration.

Les entretiens ont mis à nu un certain nombre de difficultés auxquelles se trouvent confrontées nos communautés chrétiennes : fraternité sacerdotale éprouvée, solidarité non valorisée[152], gestion financière scandaleuse, etc. Autant de défis que la théologie et l'ecclésiologie africaines doivent prendre en compte, en promouvant des valeurs qui suscitent chez le chrétien, au nom de sa foi en Jésus-Christ, son engagement dans la société de son temps et dans l'histoire de son peuple.

Les richesses que renferme le concept d'Eglise-Famille sont importantes : communion, solidarité, respect des aînés, respect de la vie, inculturation, etc. Quelques-unes ont fait et continuent de faire l'objet de recherches en théologie. Répertoriées et appropriées par les communautés chrétiennes, elles pourraient constituer des acquis pour un discours à la fois théologique et ecclésiologique sur la protection sociale du clergé.

Bien qu'elle soit l'affaire de l'Eglise, la protection sociale des prêtres incombe en premier lieu aux membres du clergé. Ceux-ci doivent en assumer la responsabilité et l'organisation. Ainsi l'Eglise-Famille s'exprimera-t-elle en tant que telle. En effet Eglise-Famille et protection sociale du clergé ne sont pas deux problématiques juxtaposées : elles entrent en dialogue et s'interpénètrent.

[152] Confirmant ainsi la constatation de T. GATWA selon laquelle l'Afrique n'a pas su élever la solidarité en valeur universelle. Propos extraits de son article « Théologies africaines : l'heure est venue ! » dans COLLECTIF (dir. M. CHEZA et G. VANT' SPIJKER), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Paris : Karthala-Clé, 2007, p. 7.

L'Eglise est davantage famille si elle protège ses membres. La protection sociale qu'elle assurerait à ses prêtres en serait une forte illustration.

« L'Eglise et l'argent » ou le « le prêtre et l'argent » sont des thématiques qui surgissent de cette enquête, signifiant ainsi que la question du rapport des hommes d'Eglise à l'argent n'est plus un sujet tabou comme il l'a été par le passé. L'Eglise gagnerait à y réfléchir sans faux-fuyant et sans gêne.

Si l'autonomie en personnel semble acquise, au regard de la croissance vertigineuse des vocations sacerdotales et religieuses, celle d'une ressource humaine aux compétences multiples et variées reste à conquérir. La nécessité de la formation des clercs et des fidèles laïcs s'impose à nos Eglises confrontées à divers défis.

L'Eglise d'Afrique ne jouera pleinement sa partition dans la communion de l'Eglise universelle qu'en étant elle-même, c'est-à-dire authentiquement africaine aussi bien dans ses structures que dans son agir pastoral. C'est pourquoi l'autonomie culturelle des Eglises est à rechercher. Aujourd'hui plus que jamais l'Afrique a besoin d'Eglises qui ont les moyens de leurs politiques et de leurs pastorales. C'est une condition *sine qua non* pour l'accomplissement de leur mission prophétique.

Au terme de l'analyse et de l'interprétation des résultats des vingt-deux entretiens réalisés, il convient de faire, au sujet de la vérification des hypothèses de travail, les observations suivantes :

-La nuance de l'hypothèse 3 : Plutôt que de dire « l'organisation de la protection sociale des prêtres incombe aux clercs et aux laïcs », il vaut mieux dire que **« la protection sociale des prêtres incombe en premier lieu aux clercs, et le soutien des laïcs vient en appoint. »**

-La nuance de l'hypothèse 4 : Plutôt que de dire « l'organisation de la protection sociale des prêtres passe par l'autonomie économique des Eglises particulières de Côte d'Ivoire », il vaut mieux dire que **« la protection sociale des prêtres passe par une triple autonomie : culturelle, économique et humaine (en personnel), des Eglises particulières de Côte d'Ivoire ».**

La suite de la recherche, surtout les parties « Eclairage magistériel » et « Corrélation » aideront à vérifier les hypothèses 1 et 2, étant donné qu'elles concernent la dimension théologique et ecclésiologique de cette étude :

H1 : L'Eglise-Famille de Dieu est porteuse d'acquis théologiques susceptibles d'enrichir la réflexion pour aider l'Eglise dans la protection sociale des prêtres en Afrique.

H 2 : La problématique de la protection sociale des prêtres questionne la Théologie et l'Ecclésiologie africaines et concourt à leur élaboration.

L'analyse des pratiques de protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire a été la première étape de la présente étude. […]

DEUXIEME PARTIE

ECLAIRAGE MAGISTERIEL

Introduction

La deuxième étape de la présente étude se donne pour tâche de dégager les idées principales concernant la protection sociale du clergé, à partir de l'analyse des textes magistériels (Magistère universel et Magistère local).

Sont répertoriés et étudiés quelques textes des papes successifs du Concile Vatican II à nos jours, ainsi que les instructions de la Congrégation pour le Clergé, celles des Conseils pontificaux pour les laïcs et pour la pastorale des services de la santé, celles du Code de droit canonique de 1983, sans oublier le message du Synode de 1994 pour l'Eglise d'Afrique tenu à Rome et publié à travers *l'Exhortation apostolique post-synodale Ecclésia in Africa*.

Au niveau du Magistère local, ce travail fait écho aux orientations du Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), de la Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest (CERAO) – devenue depuis 2009 l'Association des Conférences Episcopales Régionales de l'Afrique de l'Ouest (ACERAO) du fait de sa fusion avec la l'Association des Conférences Episcopales anglophones d'Afrique de l'Ouest –, de la Conférence Episcopale de Côte d'Ivoire (CECI). Ce travail contient également certaines réflexions individuelles d'évêques africains.

Les textes sont regroupés par genre ; ainsi avons-nous les textes conciliaires, pontificaux, les documents des Congrégations et Conseils pontificaux, puis ceux des Conférences épiscopales. Ils sont également regroupés par ordre chronologique. La plupart sont extraits de la Documentation catholique.

CHAPITRE III : Le magistère universel

Lorsque l'Eglise se prononce sur la question sociale, et plus précisément sur la protection sociale, elle nous situe dans son « Enseignement social ». Symbole de la présence de l'Eglise au cœur des réalités de la société contemporaine, l'Enseignement Social de l'Eglise (ESE) connaît avec le Concile Vatican II une nouvelle étape. En effet celle-ci marque la prise en compte effective du Tiers-Monde par l'Eglise dans l'ESE, à travers la Constitution pastorale sur « l'Eglise dans le monde de ce temps », *Gaudium et spes*, du 7 décembre 1965. « Sur le plan social, comme le fait remarquer R. Drabo, la réponse de l'Eglise réunie en Concile se concrétisa par la présentation d'une conception plus dynamique de l'homme et de la société, et en particulier de la vie socio-économique, élaborée sur la base des exigences et de la juste interprétation du développement économique. A la base de tout ce que la Constitution affirme au sujet de la vie économico-sociale se trouve une conception authentiquement humaniste du développement[153].» Quelle est la pensée de l'Eglise sur la protection sociale des clercs à travers sa nouvelle conception de l'homme et de la société ? Telle est la préoccupation qui guide les lignes ci-après.

3.1. Le Concile Vatican II

3.1.1. Le Décret sur le ministère et la vie des prêtres

Au registre de ce qu'on pourrait appeler les « Actes » du Concile Vatican II, événement historique ayant donné sa physionomie au catholicisme du vingtième siècle, et marqué l'ensemble du fait chrétien à l'échelle mondiale, figure le Décret sur la vie et le ministère des prêtres, *Presbyterorum ordinis* (PO). Ce texte se veut fondamental dans l'approche contemporaine de tout ce qui touche le clergé, y compris sa protection sociale, qui constitue la préoccupation majeure de cette recherche. […]

[153] R. DRABO, *Cours de morale sociale. L'Enseignement social de l'Eglise.* Cours de 4e année de Théologie, Séminaire de Théologie, Anyama, Année 1998-1999.

Le Décret comprend quatre points : un préambule (*n°1*) ; une première partie consacrée au presbytérat dans la mission de l'Eglise (*n°2-3*) ; une deuxième partie qui présente le ministère des prêtres (*n°4-11*) ; une troisième qui traite de la vie des prêtres (*n°12-21*) ; et une quatrième partie en guise de conclusion termine le document.

Après avoir repéré les parties du document qui abordent la vie matérielle et sociale des prêtres, je les expose sous l'appellation de « corpus social conciliaire du clergé » à travers les lignes qui suivent.

3.1.1.1. Exposé du « corpus social du clergé » dans *Presbyterorum Ordinis (PO)*

3.1.1.1.1. Fonction et rémunération des prêtres

« Les prêtres consacrent leur vie au service de Dieu en accomplissant la fonction qui leur est confiée ; ils méritent donc de recevoir une juste rémunération « car l'ouvrier mérite son salaire » (Lc10,7), et « le Seigneur a prescrit à ceux qui annoncent l'Evangile de vivre de l'Evangile » (1Co 9,14). Là où rien d'autre n'existe pour assurer cette juste rémunération, faire le nécessaire pour assurer aux prêtres un niveau de vie suffisant et digne est à proprement parler une obligation pour les chrétiens, puisque c'est à leur service que les prêtres consacrent leur activité » (PO, 20).

« La rémunération versée à chacun devra tenir compte de la nature de la fonction exercée et des circonstances de temps et de lieu, mais elle sera fondamentalement la même pour tous ceux qui sont dans la même situation ; elle devra être adaptée aux conditions où ils se trouvent ; en outre, elle leur laissera les moyens, non seulement d'assurer comme il se doit la rémunération de ceux qui se dévouent à leur service, mais encore d'apporter eux-mêmes une aide à ceux qui sont dans le besoin, car ce ministère à l'égard des pauvres a toujours été un grand honneur dans l'Eglise, dès ses origines. Enfin cette rémunération devra permettre aux prêtres de prendre chaque année, pendant une durée suffisante, les vacances dont ils ont besoin : les évêques doivent veiller à ce que ce temps de vacances soit assuré aux prêtres » (PO, 20).

3.1.1.1.2. Rapport des prêtres entre eux

« […] dans les pays où la sécurité sociale n'est pas encore correctement organisée […], les prêtres soutiendront l'organisme ainsi établi dans un esprit de solidarité avec leurs frères, prenant part ainsi à leur épreuve. » (PO, 21)

3.1.1.1.3. Vie matérielle des prêtres

« […] Il est très souhaitable d'avoir, au moins dans les pays où la vie matérielle du clergé dépend entièrement ou en grande partie des offrandes des chrétiens, une institution diocésaine pour rassembler l'argent offert à cette fin ; elle sera administrée par l'évêque assisté de prêtres délégués, et là où cela paraîtra utile, de laïcs compétents en matière de finance. » (PO, 21).

3.1.1.1.4. Soutien aux prêtres

« […] dans les pays où la sécurité sociale n'est pas encore bien organisée en faveur du clergé, les conférences épiscopales, compte tenu toujours des lois ecclésiastiques et civiles, veilleront à ce qu'existent, soit des organes diocésains – éventuellement entre eux – soit des organismes interdiocésains, soit une association établie pour l'ensemble du territoire , en vue d'organiser sous le contrôle de la hiérarchie, d'une part une prévoyance et une assistance médicale satisfaisantes, d'autre part la prise en charge due aux prêtres pour les cas d'infirmité, d'invalidité ou de vieillesse. » (PO, 21).

3.1.1.1.5. Biens des prêtres

« […] Il faut que la lumière de la foi les aide à exercer leur discernement sur ce qui se trouve sur le chemin ; ils doivent ainsi en venir à utiliser leurs biens d'une manière juste, et à rejeter tout ce qui fait obstacle à leur mission. » (PO, 17).

« […] car les prêtres ont le Seigneur pour « part » et pour « héritage » (Nb 18,20) ; ils ne doivent donc se servir des choses terrestres que pour les usages permis par la doctrine du Christ Seigneur et les préceptes de l'Eglise. […] Ces biens sont toujours employés pour les fins qui justifient l'existence de biens temporels d'Eglise, c'est-à-dire pour le culte divin, pour assurer au clergé un niveau de vie suffisant et pour soutenir les œuvres d'apostolat et de charité, spécialement en faveur des indigents. » (PO, 17).

3.1.1.1.6. Devoir des prêtres envers les malades

« Les prêtres auront un grand souci des malades et des mourants : ils les visiteront et les réconforteront dans le Seigneur. » (PO, 6).

Je reviendrai sur les recommandations de *Presbyterorum ordinis* tout au long de cette recherche, mais pour l'instant il convient de commenter le Décret pour mettre en évidence les pertinences et les manques de son contenu sur la question de la protection sociale des prêtres.

3.1.1.2. Commentaire du Décret *Presbyterorum Ordinis*

Le Décret *Presbyterorum Ordinis* traite du rapport entre le devoir de chaque prêtre d'accomplir sans relâche les obligations sacerdotales et les handicaps dus à la vieillesse, en introduisant le rôle particulier de l'Evêque à l'égard de tous ses prêtres et, également l'importance de la formation d'un presbyterium autour de l'Evêque.

Ainsi, pour ce qui concerne chaque prêtre, on peut lire dans ce Décret :

« En recevant l'Ordre », les prêtres « ont été consacrés à Dieu d'une manière nouvelle pour être les instruments vivants du Christ Prêtre éternel, habilités à poursuivre au long du temps l'action admirable par laquelle, par sa puissance souveraine, il a restauré la communauté humaine tout entière. » (PO, 12).

Et le Décret ajoute :

« Les prêtres consacrés par l'action du Saint-Esprit et envoyés par le Christ, font mourir en eux les œuvres du corps et se donnent tout entiers au service des hommes. » (PO, 12).

En tant que chefs du peuple de Dieu l'autorité des prêtres se décline à travers la façon dont ils l'exercent en termes de service : A l'exemple du Seigneur, précise le décret, « leur conduite doit être extrêmement humaine envers tous les hommes » surtout « les pauvres et les petits » et ils « auront un très grand souci des malades et des mourants : ils les visiteront et les réconforteront dans le Seigneur » *(PO, 6).*

Après avoir parlé de l'union des prêtres avec leurs Evêques, *Presbyterorum Ordinis* souligne que ceux-ci doivent « considérer leurs prêtres comme des frères et des amis, et se préoccuper, autant qu'ils le peuvent, de leur bien, matériel d'abord, mais surtout spirituel » (PO, 7). Au sujet de la constitution du presbyterium autour de l'Evêque, le Décret relève que :

« Du fait de leur ordination, qui les fait entrer dans l'ordre du presbytérat, les prêtres sont tous intimement liés entre eux par la fraternité sacramentelle. […] Du fait de leur affectation au service d'un diocèse en dépendance de l'Evêque local, ils forment tout spécialement à ce niveau : un presbyterium unique. » (PO, 8).

Et les auteurs du Décret d'en déduire que le presbyterium doit porter en son sein non seulement les préoccupations pastorales, mais aussi celle de la vie fraternelle entre prêtres, et qu' « il y va d'un enjeu théologal[154].» En effet, « chaque membre de ce presbyterium noue avec les autres des liens particuliers de charité apostolique, de ministère et de fraternité […]. Chaque prêtre est donc uni à ses frères par un lien de charité, de prière et de coopération sous diverses formes ; ainsi se manifeste l'unité parfaite que le Christ a voulu établir entre les siens, afin que le monde croie que le Fils a été envoyé par le Père. » (*PO, 8*).

Après avoir posé ces principes théologiques concernant le presbyterium, *Presbyterorum Ordinis* se veut plus concret en faisant ressortir des règles de conduite pour le vivre-ensemble des prêtres. Il serait intéressant de citer celles-ci : En premier lieu, l'esprit d'unité au sein du presbyterium et avec ses différentes générations qui « doit amener les plus âgés à accueillir les plus jeunes vraiment comme des frères, à les aider dans les premiers efforts et les premières responsabilités du ministère, à essayer de comprendre leur mentalité même si elle est différente, à suivre leurs efforts avec bienveillance. De même, les jeunes sauront respecter l'âge et l'expérience des anciens, dialoguer avec eux sur les problèmes pastoraux et partager avec joie leur travail » (*PO*, 8). Il faut également relever que le Décret ne se désintéresse pas des questions de santé défaillante, de fatigue physique ou morale ainsi que de solitude des prêtres. Il préconise que les prêtres « s'occupent en particulier de ceux qui sont malades, découragés, surmenés, isolés, exilés ou

[154] P. GREINER, « Statut canonique pour des prêtres âgés et autres questions s'y référant », *Journée d'étude de la Faculté de droit canonique de l'ICP « L'attention portée aux prêtres âgés »*, 2010. Cf. Http//: www.icp.fr .

persécutés. Qu'ils aiment aussi à se retrouver dans la joie pour se détendre, se souvenant de l'invitation que le Seigneur lui-même adressait aux apôtres épuisés : "Venez à l'écart dans un lieu désert et reposez-vous un peu" (Mc 6, 31).»

Si les Pères conciliaires soulignent l'importance d'« une certaine forme de vie commune » et de la convivialité entre les prêtres, ils souhaitent aussi que ceux-ci se soutiennent les uns les autres dans la prière :

« Cette communion dans le sacerdoce doit amener les prêtres à se sentir spécialement responsables de ceux d'entre eux qui ont des difficultés ; ils sauront, au bon moment, leur apporter leur soutien et, s'il y a lieu, leur faire des remarques discrètes. Avec ceux qui ont eu des difficultés, ils feront toujours preuve d'amour fraternel et de générosité : ils prieront Dieu pour eux avec insistance et veilleront sans cesse à être vraiment à leur égard des frères et des amis. » (PO, 8).

Enfin, il faut remarquer que *Presbyterorum Ordinis* invite les conférences épiscopales, les Evêques et les membres du presbyterium à s'activer pour que, là où ce n'est déjà fait, soient créées des structures de sécurité sociale pour le clergé. Il s'agit d'une part, d'organiser « une prévoyance et une assistance médicale satisfaisante », et d'autre part d'assurer « la prise en charge due aux prêtres pour les cas d'infirmité, d'invalidité ou de vieillesse » (*PO, 21*). La collaboration personnelle des membres du presbyterium à cette œuvre est considérée en ces termes :

« Les prêtres soutiendront l'organisme ainsi établi dans un esprit de solidarité avec leurs frères, prenant part ainsi à leur épreuve. Ils s'apercevront en même temps qu'ils se trouvent libérés du souci de l'avenir, et donc en mesure de pratiquer la pauvreté avec plus d'ardeur évangélique et de se consacrer tout entiers au salut des âmes » (PO, 21).

A côté de l'implication des membres du clergé dans l'organisation de leur protection sociale, le Décret évoque la responsabilité des fidèles. Ceux-ci doivent « assurer aux prêtres un niveau de vie suffisant et digne » (*PO, 20*). La justification d'une telle obligation réside dans le fait que les fidèles sont les bénéficiaires du service des prêtes (cf. *PO, 20*).

Commentant l'importance de l'appel du Concile en faveur de la mise en place d'organismes de protection sociale du clergé, le professeur P. Greiner, doyen de la faculté de droit canonique de l'Institut Catholique de Paris dit :

« Il s'agit de permettre aux prêtres d'avoir, dans le temps de leur activité, une meilleure authenticité et une meilleure disponibilité pour l'exercice du ministère sacerdotal, c'est-à-dire qu'il s'agit d'éviter que nuise au ministère et à la disponibilité des prêtres une inquiétude personnelle pour leur avenir, au moment où ils deviendront âgés et ne pourront plus assurer de charge. Dans le Code de 1983, deux dispositions traitent de la protection sociale du clergé. Il faut ainsi lire de façon combinée le canon 281 § 2 qui demande de « veiller » à ce que les clercs « bénéficient de l'assistance sociale grâce à laquelle il est correctement pourvu à leurs besoins en cas de maladie, d'invalidité ou de vieillesse », et le canon 1274 § 2 qui prévoit que « là où la prévoyance sociale pour le clergé n'est pas encore organisée de façon appropriée, la conférence des Evêques veillera à ce qu'un organisme assure de façon suffisante la sécurité sociale des clercs[155]».»

[155] *Id*.

Si le vœu conciliaire de l'instauration d'une rémunération et d'une sécurité sociale des prêtres est à saluer, il faut souligner que le Concile laisse aux évêques des Eglises particulières[156] toute la latitude de le rendre concret et efficace, par des dispositions prises au plan local et adaptées aux réalités spécifiques des clergés dans un monde en pleine mutation.

Synthèse de *Presbyterorum ordinis*

Le devoir pour chaque prêtre d'accomplir sans relâche les obligations sacerdotales peut être difficile à assumer lorsqu'il connaît un handicap découlant de la vieillesse. A ce moment-là, le soutien à la fois matériel et spirituel de l'évêque et du presbyterium ainsi que l'organisation d'une protection sociale s'avèrent plus que nécessaires. C'est pourquoi les Eglises particulières doivent mettre en place une organisation préventive. La collaboration des fidèles laïcs à ce projet est d'autant plus importante que le prêtre est à leur service.

3.2. Textes émanant des papes

Depuis le Concile Vatican II différents papes se sont intéressés à la vie et l'ont défendue contre ses agresseurs. Ils se sont également intéressés à l'Homme, à la défense et la promotion de sa dignité. Le pontificat de Jean-Paul II a été le plus marqué par de nombreux écrits sur le sujet, auxquels font référence les papes Benoît XVI et François. Leurs réflexions guident les choix politiques et l'engagement de plusieurs instances institutionnelles, internationales et locales, associatives et libérales. C'est pourquoi je retiens certains écrits de ces papes pour la présente recherche. Quant aux vingt-deux messages qu'ils ont adressés aux malades et aux peuples du monde, à l'occasion de la Journée mondiale des malades entre 1992 et 2014, ils sont regroupés et présentés dans un corpus à la fin de l'étude des « textes émanant des papes. »

3.2.1. Jean-Paul II

Comme le fait remarquer le Cardinal Paul Poupard, dès l'entame de sa mission pétrinienne, le 22 octobre 1978, place Saint Pierre, le pape polonais « lance la barque de l'Eglise au large des cultures du vaste monde, invitant les chrétiens au témoignage et au courage de la foi[157] » :

« N'ayez pas peur ! Ouvrez, ouvrez toutes grandes les portes au Christ ! A sa puissance salvatrice, ouvrez les frontières des Etats, les systèmes économiques et politiques, les vastes champs de la culture, de la

[156] Ici comme dans bien d'autres domaines de la vie et de la mission de l'Eglise, la responsabilité des évêques est hautement engagée. C'est certainement à juste titre qu'il y a dans Vatican II vingt cinq occurrences où il est question de Conférences épiscopales.

[157] JEAN-PAUL II est cité par Le Cardinal Paul POUPARD, dans *la Préface* de l'ouvrage : D.P. MAHIEU*, Jean-Paul II, les grands textes du pontifica*t. Cahors (Lot) : Edition du jubilé, 2005, p. 11.

civilisation et du développement. N'ayez pas peur ! Le Christ sait ce qu'il y a en l'homme, Lui seul le sait ![158]*»*

Ces propos sont annonciateurs d'un pontificat d'espérance pour l'Eglise et pour le monde. D'ailleurs ils feront dire de ce Pontife, à Soljenitsyne, au lendemain de son élection : « Ce pape est un don de Dieu ». Don de Dieu, grand homme, philosophe, moraliste, humaniste et théologien, Jean-Paul II l'a été pour avoir dit la vérité sur Dieu et sur l'Homme. Voilà la dimension du personnage qui retient mon attention, dans le cadre de cette étude. En effet, c'est à l'intérieur de ce projet de vérité sur Dieu et sur l'Homme que je pourrai découvrir son message sur la personne humaine dont la protection sociale m'intéresse, et plus spécifiquement celle des prêtres.

3.2.1.1. A la racine de la pensée de Jean-Paul II : sa conception de la personne humaine

L'objectif visé est celui-ci : retrouver Jean-Paul II dans ses textes et ses paroles pour retrouver les grandes lignes de sa pensée sur la place centrale accordée à la personne humaine, à sa dignité, à ses droits et à ses devoirs.

L'épine dorsale de l'action du magistère de Jean-Paul II peut se découvrir en ces mots : « la personne humaine. Aimer l'homme, défendre l'homme, promouvoir l'homme[159] », qui « est la route et la route fondamentale de l'Eglise, route tracée par le Christ lui-même, route qui, de façon immuable, passe par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption[160].»

Cette passion et cette action en faveur de l'homme, Jean-Paul II les a vécus dans deux directions :

« […] une dimension verticale théologique, et une dimension horizontale universelle. Dans le premier cas, la personne est replacée dans le plan de Dieu, dans l'idée du Créateur. Tout homme est ce qu'il est en dépendance de la sagesse et de l'amour qui l'ont créé. La Rédemption est une recréation dans le Christ qui manifeste encore plus intimement la vie de Dieu, son amour, sa miséricorde. Au centre de l'histoire humaine se trouve le Christ […] La deuxième dimension a consisté en un service concret de l'homme dans les situations existentielles historiques de sa vie. Jean-Paul II a rejoint l'homme qui s'apprête à naître, l'enfant, le travailleur, la femme, la personne âgée, le malade, le prisonnier. Il a parlé pour celui qui meurt de faim, qui ne reçoit pas d'amour, ni d'éducation, qui ne croit pas en l'homme. Il a rencontré les riches et les puissants, les gouvernants, les belligérants, les vainqueurs et les vaincus. En tout cela, il a œuvré pour la promotion de la dignité de l'homme au nom même de son humanité, toujours à cause du Christ[161]*.»*

[158] *Id*.
[159] *Ibid*., p. 26.
[160] JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*. Paris : Cerf, 1979, *n° 7*.
[161] D.P. MAHIEU, *op.cit.,* p. 26-27.

Parmi les écrits de Jean-Paul II, il ne sera question ici que de son discours lors des travaux de la 68ème Conférence de l'Organisation Internationale du Travail, de sa Lettre adressée aux personnes âgées, de son Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*, et de ses messages rédigés chaque année à l'occasion de la Journée mondiale des malades. Deux raisons expliquent ce choix : d'abord, le fait que les thématiques de ses nombreux écrits vigoureux sur la promotion de la personne humaine semblent correspondre le plus avec la problématique de la présente recherche ; ensuite, parce que la personne humaine y est découverte dans sa fragilité et sa vulnérabilité face aux menaces d'insécurité sociale de notre temps.

3.2.1.2. Message à la Conférence Internationale du Travail en 1982

Treize ans après Paul VI, Jean-Paul II rend visite à l'Organisation Internationale du Travail à Genève en 1982, pendant les assises de sa 68ème Conférence. A cette occasion, le pape développe un thème moins marqué dans l'Encyclique « Laborem Exercens » sur le travail humain qu'il a publiée un an plus tôt : la solidarité du monde du travail. Dans ce texte, « unité », « solidarité sans frontières », « justice sociale » sont autant de termes qui renvoient à la réalité du travail humain, dans ce qu'il a de fondamental, et dont l'action pastorale de l'Eglise ne saurait s'affranchir, surtout lorsqu'il est question de protection sociale de ceux qui l'exercent.

Au centre de son message, il faut retenir que le travail a pour vocation d'unir les hommes et les peuples :

« La réalité du travail est la même dans une multiplicité de formes : le travail manuel et le travail intellectuel ; le travail agricole et le travail dans l'industrie ; le travail dans les services du secteur tertiaire et le travail dans la recherche ; le travail de l'artisan, du technicien et celui de l'éducateur, de l'artiste ou de la mère au foyer, le travail de l'ouvrier dans les entreprises et celui des cadres et des dirigeants. Sans masquer les différences spécifiques qui demeurent et qui distinguent souvent de façon assez radicale les hommes et les femmes accomplissant ces tâches multiples, le travail – la réalité du travail – fait l'union de tous dans une activité qui a une même signification et une même source. Pour tous, le travail est une nécessité, un devoir, une tâche. Pour chacun et pour tous, il est un moyen d'assurer la vie, la vie de famille, et ses valeurs fondamentales ; il est aussi la voie qui conduit à un avenir meilleur, la voie du progrès, la voie de l'espérance. Dans la diversité et dans l'universalité de ses formes, le travail humain unit les hommes, car tout homme cherche dans le travail « la réalisation de son humanité […], l'accomplissement de la vocation qui lui est propre en raison de son humanité même : celle d'être une personne » (Laborem exercens 6). Oui, « le travail porte la marque particulière de l'homme et de l'humanité, la marque d'une personne qui agit dans les communautés de personnes » (Laborem exercens, préambule). Le travail porte la marque de l'unité et de la solidarité[162]*.»*

Il s'agit d'une solidarité de tous pour promouvoir, dans le travail et par le travail, la justice sociale et le bien commun de la société :

« Le monde du travail est le monde de tous les hommes et de toutes les femmes qui, par leur activité, cherchent à répondre à leur vocation de soumettre le terre pour le bien de tous. La solidarité du monde du

[162] JEAN-PAUL II, « Message à la Conférence internationale du travail », *Le discours social de l'Eglise Catholique de Léon XIII à Jean-Paul II, Les Dossiers de la DC*. Documents réunis par le CERAS. Paris : Centurion, 1985, pp. 697-698.

travail sera donc une solidarité qui élargit les horizons pour embrasser, avec les intérêts des individus et des groupes particuliers, le bien, le bien commun de toute la société tant au niveau d'une nation qu'au niveau international et planétaire. Ce sera une solidarité pour le travail qui se manifeste dans la lutte pour la justice et pour la vérité de la vie sociale […]. La vraie solidarité vise la lutte pour un ordre social juste où toutes les tensions puissent être absorbées et où les conflits – tant au niveau des groupes qu'à celui des nations – puissent trouver plus facilement leur solution. Pour créer un monde de justice et de paix, la solidarité doit renverser les fondements de la haine, de l'égoïsme, de l'injustice, érigés trop souvent en principes idéologiques ou en loi essentielle de la vie en société. A l'intérieur d'une même communauté de travail, la solidarité pousse à la découverte des exigences d'unité inhérentes à la nature du travail, plutôt que des tendances à la distinction et à l'opposition[163].»

Le pape relève le fait que de nos jours la problématique du travail s'inscrit dans une perspective mondiale, qui consiste pour l'homme « à défendre la réalité de son travail et à le libérer de toute idéologie pour mettre en lumière le vrai sens de l'activité humaine[164].» Il fait remarquer que « de nouveaux choix éthiques s'imposent ; une nouvelle conscience mondiale doit être formée ; chacun, sans renier ses appartenances et ses enracinements dans sa famille, son peuple et sa nation, ni les obligations qui en découlent, doit se considérer comme membre de cette grande famille, la communauté mondiale […]. C'est dire que le bien commun mondial appelle une nouvelle solidarité sans frontières[165].» A l'échelon national et au sein d'une Eglise locale, d'une même conférence d'Eglises ou même d'un diocèse, le concept de « solidarité sans frontières » ne pourrait-il pas être approprié et trouver un sens dans une perspective de sécurisation sociale pour les prêtres ?

Synthèse du Message à la conférence internationale du travail

Le travail sous ses formes multiples est destiné à unir les hommes et les peuples. Il porte à la fois la marque particulière de l'homme et de l'humanité, la marque d'une personne qui agit dans une communauté de personnes, et celle de l'unité et de la solidarité. Il s'agit d'une solidarité sans frontières, c'est-à-dire de tous les humains, pour promouvoir dans et par le travail la justice sociale et le bien commun de la société.

Outre le travail, s'il existe un autre lieu où Jean-Paul II a rejoint l'homme comme route de l'Eglise, c'est bien la vieillesse. Sa proximité d'avec les personnes âgées lui a permis de toucher de plus près l'homme en fin d'existence. De nombreuses occasions l'ont amené à s'adresser à cette catégorie de la population humaine. Ici je ne parcours que la lettre qu'il leur a adressée.

163 *Ibid.,* p. 700.
164 *Ibid.,* p. 700-701.
165 *Ibid.,* p. 701-702.

3.2.1.3. Lettre de Jean-Paul II aux personnes âgées en 1999

Cette lettre fut adressée par le pape aux personnes âgées au cours de l'année 1982 que l'Organisation des Nations Unies leur a « opportunément consacrée ».

Si la première Institution internationale, en décrétant cette année, eut pour objectif d'« attirer l'attention de toute la société sur la situation de ceux qui, en raison du poids des ans, doivent souvent affronter de multiples et difficiles problèmes », celui du pape est, a priori, tout autre. Le but qu'il vise en écrivant cette lettre est d'exprimer sa proximité spirituelle avec ceux de ses contemporains qui partagent avec lui l'expérience commune du troisième âge de l'existence humaine.

La réflexion qu'il y mène s'articule autour de sept points : « un siècle complexe vers un avenir plein d'espérance » ; « l'automne de la vie » ; « les personnes âgées dans la Sainte Ecriture » ; « gardiens d'une mémoire collective » ; « honore ton père et ta mère » ; « tu m'apprendras le chemin de la vie devant ta face, débordement de joie » (Ps16 (15), 11) ; « un présage de vie ».

3.2.1.3.1. Un siècle complexe vers un avenir plein d'espérance

Jean-Paul II rappelle l'actualité sociopolitique douloureuse du vingtième siècle, marquée par les conflits, la faim, la violence. Mais il est optimiste pour l'avenir[166] en raison des nombreux signes positifs annonciateurs de beaux jours :

- *« La conscience des droits humains universels proclamés dans des déclarations solennelles engagent les peuples, nonobstant des contradictions, spécialement quant au respect de la vie de tout être humain.*
- *Dans le cadre des rapports nationaux et internationaux inspirés à la fois par la valorisation des identités culturelles et par le respect des minorités, on a vu également se développer le sens du droit des peuples à se gouverner eux-mêmes.*
- *L'écroulement des régimes totalitaires a fait croître la perception universelle de la valeur de la démocratie et du libre marché, sans pour autant supprimer l'immense défi d'avoir à conjuguer liberté et justice sociale.*
- *Le dialogue interreligieux contribue à la paix et à l'unité dans le monde.*
- *Il existe une conscience commune de la dignité de la femme.*
- *Favorisés par la technologie actuelle, les moyens de communication permettent de dépasser les frontières traditionnelles en faisant de nous des citoyens du monde.*
- *La nouvelle sensibilité écologique et les grands progrès de la médecine et des sciences se consacrent au bien-être de l'homme*[167]*.»*

[166] JEAN-PAUL II, « Lettre aux personnes âgées », *D.C.*, n° 2214, 1999, p. 968.
[167] *Ibid.*, p. 969.

3.2.1.3.2. L'automne de la vie

Suivant l'analogie suggérée par les saisons et les p hases successives de la vie, le pape affirme que la vieillesse est comme « l'automne de la vie ». Différent des autres réalités qui l'environne, l'homme, en tant qu'il est personne, façonné à l'image et à la ressemblance de Dieu, sujet conscient et responsable, vit la succession des diverses étapes de son existence, toutes aussi fugitives. Ainsi donc, l'enfance et la jeunesse constituent pour l'être humain la période où il se forme, où il vit projeté vers l'avenir et où, prenant conscience de ses potentialités, il bâtit ses projets pour l'âge adulte. La vieillesse, quant à elle, atténuant la force des passions, est l'époque privilégiée de la sagesse qui est en général le fruit de l'expérience[168].

3.2.1.3.3. Les personnes âgées dans la Sainte Ecriture

Deux observations ouvrent ce point de réflexion : « La Bible attire l'attention avec un franc réalisme sur la précarité de la vie et sur la fuite inexorable du temps[169]. » Cependant, « malgré ce réalisme désenchanté l'Ecriture garde une vision très positive de la valeur de la vie : l'homme reste toujours fait « à l'image de Dieu » (cf. Gn 1, 26) et chaque âge a sa beauté et ses tâches[170]. »

Vient ensuite le développement de l'argument selon lequel « le grand âge est en si grande vénération que la longévité est considérée comme signe de bienveillance divine[171]. » Le pape illustre son affirmation en ayant recours à une série de références bibliques au nombre desquelles on pourrait retenir celles-ci :

- *« Avec Abraham, homme dont on souligne que le grand âge est un privilège, la bienveillance prend le sens d'une promesse : « Je ferai de toi un grand peuple et je te bénirai, je magnifierai ton nom et tu deviendras une bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront et je réprouverai ceux qui te maudiront, et par toi seront bénies toutes les familles de la terre (Gn12, 2-3). A ses côtés se trouve Sarah, femme qui voit vieillir son propre corps, mais qui fait l'expérience, dans les limites d'une chair désormais flétrie, de la puissance de Dieu qui supplée l'insuffisance humaine.*
- *Il en est de même pour Moïse, homme âgé à qui Dieu confie la mission de faire sortir d'Egypte le peuple élu. Ce n'est pas durant sa jeunesse, mais pendant sa vieillesse qu'il accomplit, sur l'ordre de Dieu, de grandes œuvres pour Israël.*
- *Dans le Nouveau Testament, l'Evangile de Luc s'ouvre par la présentation de deux époux « avancés en âge » (Lc1, 7) Elisabeth et Zacharie, sur qui la miséricorde du Seigneur se tourne et leur donne d'avoir contre toute espérance, un fils, Jean-Baptiste, la précurseur du Sauveur (cf. Lc1, 5-25 ; 39-79)*
- *Au temple de Jérusalem, lorsque l'enfant est emmené pour être offert au Seigneur, Marie et Joseph font la rencontre du vieillard Siméon, qui depuis longtemps attendait le Messie. Prenant l'enfant dans ses bras, il bénit Dieu et s'écrie : « Maintenant, ô Maître, tu peux laisser ton serviteur s'en aller en paix… » (Lc2, 29). Près de lui se trouve Anne, une veuve de quatre-vingt-quatre ans qui fréquentant assidûment le temple, éprouve à cette occasion la joie de voir Jésus. L'évangéliste note*

[168] Le pape fait allusion à Saint Jérôme, qui faisait observer que « la vieillesse accroît la sagesse, elle donne des conseils plus avisés » cf. JEAN-PAUL II, *Ibid*., p. 969.

[169] Ainsi l'ancien sage, Qohéleth peut faire remarquer que « la jeunesse et le cheveu noir ne sont qu'un souffle » (11,10) et « Vanité des vanités, […] vanité des vanités, tout est vanité » (*Qo1, 2*).

[170] Cf. JEAN-PAUL II, « Lettre aux personnes âgées », *D.C.*, n° 2214, 1999, p. 969.

[171] *Id*.

qu'elle « louait Dieu et parlait de l'enfant à tous ceux qui attendaient la délivrance de Jérusalem » (Lc2, 38).

- *Pierre est appelé dans sa vieillesse à témoigner de sa foi par le martyre. En effet, Jésus lui avait dit : « Quand tu étais jeune, tu mettais toi-même ta ceinture, et tu allais où tu voulais ; mais quand tu auras vieilli, tu étendras les mains, et un autre te ceindra et te mènera là où tu ne voudrais pas » (Jn21, 18)*[172]*.»*

Le pape fait remarquer à travers ces témoignages bibliques, qu'à tout âge l'homme est appelé par le Seigneur à utiliser ses talents pour le service de l'Evangile, et que « la vieillesse se présente comme un temps favorable à l'achèvement de l'aventure humaine et elle entre dans le dessein de Dieu sur l'homme comme le temps où tout concourt à ce que l'homme puisse mieux saisir le sens de la vie et parvienne à la « sagesse du cœur »[173].»

Gardiens d'une mémoire collective

Alors que la vieillesse est encore valorisée chez certains peuples, chez d'autres elle l'est moins à cause de la mentalité ambiante qui « prône l'utilité immédiate et la productivité de l'homme. » Mises à la périphérie de la vie sociale, les personnes âgées vulnérables courent le risque de l'autodestruction, en étant en phase avec une culture moderne qui ne promeut pas toujours la vie. Dans ce contexte où l'euthanasie ou la « mort douce » est souvent vue comme la solution à l'acharnement thérapeutique[174], les personnes âgées restent la catégorie la plus exposées à une telle pratique.

Devant cette situation, le pape rappelle l'urgence de se replacer dans ce qu'il appelle « la perspective juste, qui consiste à considérer la vie dans son ensemble. Cette perspective juste, c'est l'éternité dont la vie, dans chacune de ses étapes, est une préparation significative. Le temps de la vieillesse, lui aussi, a son rôle à jouer dans ce processus de maturation progressive de l'être humain en marche vers l'éternité. De cette maturation, toute société à laquelle appartient la personne âgée ne pourra qu'en tirer profit parce que les personnes âgées sont les « gardiennes de la mémoire collective, et pour cette raison, les interprètes privilégiés de l'ensemble des valeurs et d'idéaux communs qui règlent et guident la convivialité sociale[175].»

[172] *Ibid.,* p. 970.
[173] *Id*.
[174] *Ibid.,* p. 972.
[175] *Id*.

Honore ton père et ta mère

Puis, le pape rappelle et commente pour le compte de tous le sixième commandement du Décalogue :

« Honore ton père et ta mère ». Il s'agit d'un devoir universellement admis et connu dans les saines traditions de nombreuses cultures sur tous les continents. « Sa mise en pratique totale et cohérente n'a pas seulement fait jaillir l'amour des enfants pour leurs parents, elle aussi a mis en évidence les liens étroits qui existent entre les générations. Là où le précepte est accueilli et fidèlement observé, les personnes âgées savent qu'elles ne courent pas le risque d'être considérées comme un poids, mortes ou encombrantes[176]*.»*

Aux religieux et religieuses, et aux prêtres et qui sont détachés de tout ministère à cause de leur âge avancé ou de la maladie, Jean-Paul II rappelle que l'Eglise a encore besoin d'eux, appréciant les services qu'ils se sentent encore en mesure d'accomplir dans de nombreux champs d'apostolat[177].

Un triple devoir s'impose à tous vis-à-vis des personnes âgées : elles doivent être accueillies, assistées, et elles doivent voir leurs qualités reconnues et mises en œuvre[178].

« Tu m'apprendras le chemin de la vie devant ta face, débordement de joie » (Ps16 (15), 11)

Face à la peur provoquée par la fin de l'existence et le passage inévitable de la mort, Jean-Paul II rappelle aux personnes âgées l'espérance chrétienne annoncée dans la liturgie des défunts :

« Si la loi de la mort nous afflige, la promesse de l'immortalité nous apporte la consolation. […] Pour ceux qui croient en toi Seigneur, la vie n'est pas détruite, elle est transformée ; et lorsque prend fin leur séjour sur la terre, ils ont déjà une demeure éternelle dans les cieux. » (Missel Romain, 1ère Préface des défunts).

Ainsi, la foi éclaire le mystère de la mort. C'est pourquoi les années de vieillesse doivent être vécues de manière inventive, en approfondissant sa vie spirituelle, en priant plus intensément, et en se dévouant au prochain dans la charité[179].

« Un présage de la vie »

Les paragraphes qui s'intitulent « un présage de la vie » sont une exhortation du pape à effectuer dans la confiance en Dieu le passage « de la vie à la vie » :

« In hora mortis meæ voca me, et iube me venire ad te – à l'heure de la mort, appelle-moi et ordonne-moi de venir à toi[180]*.»*

[176] *Id*.
[177] *Id*.
[178] *Id.*
[179] *Id*.
[180] *Id*.

Synthèse de la lettre aux personnes âgées

Si chez certains peuples les personnes âgées sont encore estimées et valorisées comme autrefois, ce n'est pas le cas chez d'autres. Devant une mentalité croissante qui prône l'utilité immédiate et la productivité de l'homme, nous avons le devoir commun de donner « aux gardiens de la mémoire collective » et « aux interprètes privilégiés des valeurs et idéaux de notre société », la place qui leur revient. Un triple devoir s'impose à toutes et à tous vis-à-vis des personnes âgées : il faut les accueillir, les assister et valoriser leurs qualités. En assumant ainsi ce devoir de reconnaissance à leur endroit, nous les aiderons à effectuer le « passage de la mort vers la vie » dans la joie, la sérénité et la confiance en Dieu.

3.2.1.4. L'Exhortation « Ecclesia in Africa » et la question sociale en 1994

L'Exhortation présente un plan en sept chapitres : un événement ecclésial historique; l'Eglise en Afrique; évangélisation et inculturation; vers le troisième millénaire chrétien ; vous serez mes témoins en Afrique ; construire le Royaume de Dieu ; « vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre ».

C'est, « fidèles à la tradition des premiers siècles du christianisme en Afrique, que les pasteurs de ce continent, en communion avec le successeur de l'Apôtre Pierre et avec les membres du Collège épiscopal venus d'autres régions du monde, ont tenu un synode qui s'est voulu manifestation d'espérance et de résurrection, au moment même où les événements semblaient pousser l'Afrique au découragement et au désespoir[181].» En ces termes, l'Exhortation post-synodale sur l'Eglise en Afrique signifie le caractère ecclésial et historique de l'événement qui est à l'origine de la publication de ce document. En effet, il est pour l'Afrique chrétienne un moment de « profession de foi[182]» commune, de « collégialité affective et effective[183] » pour ses pasteurs, de « pleine communion avec l'Eglise universelle[184] » ; enfin, il est un moment pour l'Afrique chrétienne de reconsidérer le désir de Dieu de sauver l'Afrique et de mener la réflexion sur la manière de rendre crédible et pertinent pour le continent le message de la Bonne Nouvelle.

[181] JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* », *D.C.*, n° 2123, 1995, p. 817.
[182] *Ibid.*, 819.
[183] *Ibid.*, p. 820.
[184] *Ibid.,* p. 821.

L'Exhortation fait remarquer qu'en Afrique la nécessité d'appliquer l'Evangile à la vie concrète est d'autant plus fortement ressentie[185] qu'il s'agit d'un continent où les peuples rencontrent énormément de difficultés. Un certain nombre d'entre elles sont relevées :

« La pauvreté croissante, l'urbanisation, la dette internationale, le commerce des armes, le problème de réfugiés et les personnes déplacées, les problèmes démographiques et les menaces qui pèsent sur la famille, l'émancipation des femmes, la propagation du sida, la survivance en certains lieux de la pratique de l'esclavage, de l'ethnocentrisme et les oppositions tribales[186].»

Tels sont « les ombres et le tragique de la situation africaine qui fragilisent les Etats et aggravent l'insécurité en général, y compris l'insécurité sociale des peuples[187]. » Tels sont en même temps les défis multiples et fondamentaux d'ordre sociopolitique, économique, examinés par le Synode.

Les défis répertoriés par les pères synodaux sont également ecclésiaux. Ils sont la réponse à donner à la question des voies et moyens pour l'Eglise-Famille de Dieu en Afrique, en vue de mener à bien sa mission pour le nouveau millénaire, mission qui se veut celle de la « nouvelle évangélisation ». En effet, l'Eglise en Afrique doit, plus que par le passé, annoncer aux hommes de notre temps, un message pertinent et crédible qui les rejoint dans leurs aspirations les plus profondes pour faire d'eux d'authentiques disciples du Christ. C'est l'enjeu que représente l'inculturation.

Voici la recommandation faite au sujet des prêtres :

« Le Synode a exhorté les prêtres à « la fidélité à leur vocation, dans un don total à leur mission et en pleine communion avec leur évêque. Quant aux évêques, ils veilleront à la formation permanente des prêtres, notamment dans les premières années de ministère, et ils les aideront en particulier à approfondir le sens du célibat et à y persévérer dans une adhésion fidèle, « en reconnaissant la grandeur de ce don que le père leur a accordé et que le Seigneur exalte si ouvertement, et en ayant devant les yeux les grands mystères signifiés et réalisés par ce célibat ». Dans cette formation, on sera aussi attentif aux saines valeurs du milieu de vie des prêtres. Il convient de rappeler en outre que le Concile Vatican II a encouragé les prêtres à « une certaine vie commune », ou à une certaine communauté de vie, dans les différentes formes répondant à leurs besoins concrets personnels et pastoraux. Cela contribuera à favoriser la vie spirituelle et intellectuelle, l'action apostolique et pastorale, la charité et la sollicitude réciproques, en particulier à l'égard des prêtres âgés, malades ou en difficulté[188].»

Pour faire face à ces défis, le peuple de Dieu qui est en Afrique et les hommes de bonne volonté sont invités à transformer cette terre africaine, afin de faire d'elle une terre d'accueil du Règne de Dieu, afin que Dieu y construise son Royaume. Pour ce faire, ils doivent être sel pour cette terre, et lumière pour les peuples de ce continent et ceux du monde.

---

[185] Cf. *Ibid*., p. 829.
[186] *Id*.
[187] *Id*.
[188] *Id*., p. 824.

Dans ce sens, l'articulation entre évangélisation et inculturation mettra en lumière la « vaste gamme de valeurs culturelles et de qualités inestimables qu'elle (l'Afrique) peut offrir aux Eglises et à l'humanité […] Ces valeurs constituent une préparation providentielle à la transmission de l'Evangile […] Ces valeurs peuvent permettre une évolution positive de la situation dramatique du Continent, ce qui facilitera la reprise générale dont dépend le développement espéré de chaque nation[189].»

L'Exhortation illustre son propos par une série de valeurs et de qualités reconnues par l'Assemblée synodale :

« Les Africains ont un profond sens religieux, le sens du sacré, le sens de l'existence d'un Dieu Créateur et d'un monde spirituel. La réalité du péché, sous ses formes individuelles et sociales, est très présente dans la conscience de ces peuples, comme le sont également les rites de purification et d'expiation. Dans la culture et la tradition africaines, le rôle de la famille est universellement considéré comme fondamental. Ouvert à ce sens de la famille, de l'amour et du respect de la vie, l'Africain aime les enfants, qui sont accueillis joyeusement comme un don de Dieu. Les fils et les filles de l'Afrique aiment la vie. De cet amour de la vie découle leur grande vénération pour leurs ancêtres. Ils croient instinctivement que les morts ont une autre vie, et leur désir est de rester en communication avec eux. Ne serait-ce pas, en quelque sorte une préparation à la foi dans la communion des saints ? Les Africains respectent la vie qui est conçue et qui naît. Ils apprécient la vie et rejettent l'idée qu'elle puisse être supprimée, même quand de soi-disant « civilisations progressistes » veulent les conduire dans cette voie. Des pratiques contraires à la vie leur sont toutefois imposées par le biais de systèmes économiques qui ne servent que l'égoïsme des riches. Les Africains manifestent leur respect pour la vie jusqu'à son terme naturel et, au sein de la famille, ils gardent une place aux anciens et aux parents. Les cultures africaines ont un sens aigu de la solidarité et de la vie communautaire. On ne conçoit pas en Afrique une fête sans partage avec tout le village. De fait, la vie communautaire dans les sociétés est une expression de la famille élargie[190].»

Comme nous le constatons, nulle part l'Exhortation ne fait mention de protection sociale des prêtres, ni même de l'aspect matériel de leur vie. Il est seulement fait allusion au soutien spirituel, intellectuel, moral, pastoral et à la sollicitude réciproque, surtout à l'endroit des prêtres âgés, malades ou en difficulté, que la vie en équipe leur apporterait au sein des communautés presbytérales. Les prêtres sont plutôt situés dans un continent où la sécurité des peuples reste en général un défi à relever pour l'Eglise et pour la société.

3.2.2. Le pape François

A la suite de ses prédécesseurs le pape François rejoint l'homme à chaque étape de son existence et à travers les responsabilités qu'il assume pour le défendre. Sa position sur l'avortement et sur l'euthanasie est sans ambiguïté et elle rappelle l'éthique catholique du respect de la vie. En

[189] *Ibid.,* p. 827.
[190] *Ibid.,* p. 828.

témoigne le message qu'il adresse à notre société lors d'une rencontre avec des gynécologues catholiques :

« Il n'existe pas une vie humaine plus sacrée qu'une autre. Chaque enfant non né, mais injustement condamné à être avorté possède le visage du Seigneur qui, avant même de naître puis à peine né a fait l'expérience du refus du monde. Et chaque personne âgée, même si elle est malade ou en fin de vie porte en elle le visage du Christ (…) On ne peut pas les éliminer[191]*.»*

Sur le même ton, dans le cadre de la célébration de la première Journée mondiale des malades sous son pontificat, le pape François a souligné que « la dignité de la personne ne se réduit jamais à ses facultés, et n'est pas moindre quand la personne est fragile, invalide ou a besoin d'aide[192].»

Selon le pape la dignité de l'homme est également garantie par le travail qu'il exerce, et qu'il faut défendre contre le pouvoir écrasant de « l'idole qui s'appelle l'argent[193] », et contre « l'économie de l'exclusion » basée sur la compétitivité et la loi du plus fort, qui exclut et marginalise le faible « réduit à du déchet »[194].

C'est pour défendre cette dignité de la personne que François dénonce « la culture du déchet[195] » ambiante avilissante et destructrice pour l'humanité. Il la définit en ces termes :

« Malheureusement ce ne sont pas seulement la nourriture ou les biens superflus qui sont objet de déchet, mais souvent les êtres humains, eux-mêmes, qui sont « jetés » comme s'ils étaient des choses non nécessaires[196]*.»*

Ces enseignements du pape témoignent de la dimension sociale de l'Evangile et de l'engagement des chrétiens qu'elle implique, c'est-à-dire l'évangélisation en tant qu'elle est annonce du Royaume dans l'aujourd'hui de l'existence humaine et dans la sphère publique. Ils montrent qu'il existe un « lien indissoluble entre l'accueil de l'annonce salvifique et un amour fraternel effectif[197] », entre la foi chrétienne et la vie concrète. A ce sujet l'Exhortation apostolique sur la joie de l'Evangile précise :

« Confesser un Père qui aime infiniment chaque être humain implique de découvrir qu'il lui accorde par cet amour une dignité infinie. Confesser que le Fils de Dieu a assumé notre chair signifie que chaque personne humaine a été élevée jusqu'au cœur même de Dieu. Confesser que Jésus a donné son sang pour nous nous empêche de maintenir le moindre doute sur l'amour sans limite qui ennoblit tout être humain. Sa rédemption a une signification sociale parce que dans le Christ, Dieu ne rachète pas seulement l'individu mais aussi les relations sociales entre les hommes. Confesser que l'Esprit Saint agit en tous implique de reconnaître qu'il

---

[191] « Le pape François dénonce la ''culture du déchet'' », cf. www.actualite.forum.orange.fr . Voir également : J. BERGOGLIO, A. KORKA, *Sur la terre comme au ciel. La famille, la foi, le rôle de l'Eglise au XXI*e *siècle : les convictions du pape François.* Paris : Robert Laffont, 2013, p. 115.

[192] « Le Pape François : Dignité des personnes malades », cf. www.site.christophore.com. Voir également : J. BERGOGLIO, A. KORKA, *op.cit.*, pp. 106-110.

[193] « Plaidoyer du pape François pour la dignité du travail », cf. www.diocese-alsace.fr

[194] PAPE FRANCOIS, *La joie de l'Evangile. Exhortation apostolique*. Paris : Cerf, 2013, *n° 55-57*.

[195] *Ibid*., *n° 53*.

[196] « Le pape François dénonce la ''culture du déchet'' », cf. www.actualite.forum.orange.fr.

[197] PAPE FRANCOIS, *op.cit.*, *n° 179*.

cherche à pénétrer dans chaque situation humaine et dans les liens sociaux : « l'Esprit Saint possède une imagination infinie, précisément de l'Esprit divin, qui sait dénouer les nœuds même les plus complexes, et le plus inextricables de l'histoire humaine[198]*.»*

Pour le pape François l'engagement du chrétien est indispensable pour l'établissement d'un ordre social plus humain, qui corresponde au projet salvifique de Dieu.

Synthèse

Fidèle à la morale de l'Eglise, l'enseignement du pape François relatif à la valeur de la vie présente une cohérence interne : dès sa conception et jusqu'à son achèvement naturel l'existence humaine est sacrée, elle doit être respectée et défendue quand elle est menacée de quelque manière que ce soit. C'est un combat pour lequel le chrétien doit s'engager au nom de l'Evangile, au sein de notre société où les plus faibles sont exclus et marginalisés en raison de la culture ambiante de productivité, de compétitivité et du profit. La dimension sociale de l'Evangile est mise en valeur par le pape François.

3.2.3. Le pape et les malades

Le long pontificat (1978-2005) du pape Jean-Paul II fut marqué notamment, par l'attention aux malades et aux personnes souffrantes ainsi que par la défense de leurs droits. Le 13 mai 1992, par une lettre au cardinal Fiorenzo, alors président du Conseil pontifical pour la pastorale et des services de la santé, Jean-Paul II instituait une tradition : chaque année, une Journée mondiale des malades serait célébrée le 11 février, en la fête liturgique de Notre Dame de Lourdes. Cette décision ne trahit pas le principe de l'option préférentielle des pauvres, fondamental pour l'Eglise en mission. Elle le rend expressif dans le temps et dans l'espace. Ainsi, aujourd'hui comme ce fut le cas tout au long des siècles, l'Eglise à la suite du Christ « ressent que le service des malades et de ceux qui souffrent fait partie intégrante de sa mission. Elle est consciente que « dans l'accueil aimant et généreux de toute vie humaine, surtout si elle est faible et souffrante, elle vit un temps fondamental de sa mission » […] Elle ne cesse de souligner le caractère salvifique de l'offrande de la souffrance qui, si elle est vécue en communion avec le Christ, appartient à l'essence même de la rédemption[199].» Le pape précise l'objectif de cette Journée mondiale des malades :

« Sensibiliser le Peuple de Dieu et, par conséquent, les nombreuses institutions catholiques de santé et la société civile elle-même, à la nécessité d'assurer aux malades l'assistance dans les meilleures conditions ; aider le malade à valoriser sa souffrance, au plan humain et surtout surnaturel ; impliquer de manière particulière les diocèses, les communautés chrétiennes, les familles religieuses, dans la pastorale de la santé ; favoriser l'engagement toujours plus précieux qu'est le bénévolat ; rappeler l'importance de la formation spirituelle et morale des personnels de santé ; et enfin faire mieux comprendre l'importance de

[198] *Ibid., n° 178.*
[199] JEAN-PAUL II, « Création de la Journée mondiale des malades (11 février), Lettre au cardinal Fiorenzo Angelini », *D.C.*, n° 2052, 1992, p. 567.

l'assistance religieuse des malades de la part des prêtres diocésains et religieux, ainsi que de tous ceux qui vivent et travaillent auprès de celui qui souffre[200]*.»*

Depuis leur investiture à la tête de l'Eglise catholique, Benoît XVI, puis François n'ont pas failli à la tradition inaugurée par leur prédécesseur, qui veut que le Pasteur universel adresse un message aux malades du monde entier et aux personnes qui les fréquentent, à l'occasion de la célébration de la Journée internationale qui leur est dédiée. A travers les lignes qui suivent, sont présentées de manière synthétique les idées maîtresses de ces messages. Le fait que la mission pétrinienne traverse le temps et les pontificats m'amène à considérer un message du pape délivré aux malades et à la société de Jean-Paul II à François. L'exposé de la pensée papale vise ici à comprendre sa théologie de la maladie et de la souffrance, ainsi que les orientations pastorales qu'elle propose.

3.2.3.1. Le message de ces Journées des malades : un message connecté aux réalités de notre temps

« Dans le sillage de cette longue tradition qui amène la Communauté chrétienne à toujours accorder une attention particulière aux malades et au monde de la souffrance en ses multiples manifestations[201]*», cette Journée veut être une occasion d'intensification de l'« attitude d'écoute, de réflexion et d'engagement effectif devant le grand mystère de la souffrance et de la maladie*[202]*.»*

Le pape souligne les questions fondamentales posées par le contexte sociopolitique général souvent difficile qui abrite la célébration de cette première Journée chaque année. Ainsi, peut-on relever que son message n'est pas déconnecté des réalités que vivent les personnes qui souffrent : famine, guerres, violations des droits de l'homme, etc.

Pour le pape, les interrogations de l'homme sur toutes les formes de la souffrance qui continue de subsister malgré les progrès scientifiques et technologiques, ne trouvent réponse que dans le Christ Verbe incarné, Rédempteur de l'homme et vainqueur de la mort. Son œuvre conduit les hommes à découvrir une dimension de la maladie tout autre que celle qu'ils se font d'ordinaire. En effet, «… à la lumière de la résurrection du Christ, la maladie n'apparaît plus comme un événement exclusivement négatif : on la voit plutôt comme une " visite de Dieu ", comme une occasion de " libérer l'amour ", de faire naître des œuvres d'amour à l'égard du prochain, pour transformer toute la civilisation humaine en " civilisation de l'amour "[203].»

[200] *Id*.
[201] JEAN-PAUL II, « Dans le visage du malade, reconnaissons celui du Christ. Message pour la première Journée mondiale des malades », *D.C.,* n° 2062, 1992, p. 1067.
[202] *Ibid*., p. 1067.
[203] *Ibid*., p. 1068.

Dans ce sens, le pape partage sa conviction avec les autorités civiles, les hommes de science et tous ceux qui sont au contact des malades : « il faut humaniser la médecine[204].» Et il indique une seule voie pour y arriver, qui consiste à rejoindre l'homme dans ce qu'il est. Le pape nous situe au cœur de sa vision anthropologique :

« Pour rendre plus humaine et plus adéquate l'assistance sanitaire, il est fondamental de pouvoir se référer à une vision transcendante de l'homme, qui mette en lumière, chez le malade, image et fils de Dieu, la valeur et le caractère sacré de la vie[205].»

Le pape fait remarquer que « la maladie et la souffrance intéressent tout être humain » et il en déduit qu'elle crée un lien entre la civilisation, le progrès et la capacité à être proche des souffrants :

« L'amour porté à ceux qui souffrent est le signe et la mesure du degré de civilisation et de progrès d'un peuple[206].»

3.2.3.2. Théologie de la maladie et de la souffrance : valeur salvifique de la souffrance

Tout en faisant écho à la méditation sur « la signification chrétienne de la souffrance » de la Lettre apostolique *Salvici doloris*, le message du pape rejoint les préoccupations du Concile Vatican II à propos de la « lumière sur la souffrance[207] » à laquelle l'homme doit parvenir : dans le Christ, la souffrance humaine est assumée et devient salvifique[208].

La Théologie de la souffrance développée autour du triptyque " souffrance-Eglise-Humanité " engage la société dans l'humanisation de la médecine et la construction de la civilisation de l'amour[209]. Le service des malades et la bonne qualité de ses structures humanisées doit respecter leur dignité[210].

L'enseignement du pape sur la souffrance a une dimension pneumatologique et sotériologique : l'Esprit-Saint est présent dans la vie des personnes qui souffrent et il leur donne « la force d'affronter les situations difficiles et de les surmonter ». Les souffrances peuvent s'inscrire dans le plan de Salut puisque le Christ n'est pas venu ôter nos peines mais les partager et les

[204] *Id*.
[205] *Id*.
[206] *Id*.
[207] *GS*, n° 22 : « Ce n'est que dans le mystère du Verbe incarné que s'éclaire vraiment le mystère de l'homme ».
[208] JEAN-PAUL II, « Message pour la IV[ème] Journée mondiale des malades » *D.C.*, n° 2130, 1996, p. 54 ; *Id.*, *«* La maladie peut-être l'occasion de témoigner de notre foi. Message pour la Journée mondiale des malades », *D.C.*, n° 2150, 1996, p. 1051.
[209] Cf. *Id*., « Dans le visage du malade, reconnaissons celui du Christ. Message pour la première Journée mondiale des malades », *D.C.,* n° 2062, 1992, p. 1068 ; Cf. *Id*., *Lettre apostolique Salvifici doloris*. *Souffrir avec le Christ*. Ce que dit le pape. Tournai : Le Sarment FAYARD, 1990.
[210] *Id*., « A la suite du Christ qui a souffert pour nous. Message pour la Journée mondiale des malades », *D.C.*, n° 2086, 1994, p. 52-53.

assumer, en leur conférant une valeur salvifique. La maladie a une dimension spirituelle : la condition de souffrance et le désir des malades de recouvrer la santé les rendent sensibles à la valeur de l'espérance qui est une vertu théologale, chemin de salut, d'évangélisation et de rédemption[211].

3.2.3.3. Tous interpellés par la situation des malades

Tous les hommes ont l'obligation de se laisser interpeller par la situation et les conditions des malades, surtout par leur désir de guérir et de recouvrer la santé. Les services de santé dans les institutions (catholiques) doivent davantage être des lieux de témoignage toujours plus grand de l'amour envers les hommes, des lieux où partage, amour solidaire et dévouement généreux leur sont témoignés[212].

Les remarquables progrès de la médecine, des sciences et de la technologie continuent de soulager un nombre important de personnes éprouvées, et l'on constate l'émergence d'une conscience de plus en plus répandue du droit aux soins. Cependant ces efforts n'ont pu diminuer le poids inverse de la souffrance humaine. Cette situation nous interpelle tous et nous invite à imiter le Christ bon samaritain pour défendre la vie et promouvoir une santé digne de l'homme[213].

3.2.3.4. La solidarité : réponse humaine au mystère de la souffrance

Le vœu de l'Eglise qui accompagne la célébration de cette Journée des malades est formulé en ces termes : « Exprimer envers ceux qui souffrent une solidarité humaine qui naît de notre conscience de la nature mystérieuse de la souffrance et de sa place dans le projet d'amour de Dieu pour chaque personne »[214].

Si les progrès scientifiques et notamment ceux réalisés par la médecine, ont énormément contribué à soulager les peines des hommes causées par la maladie, la souffrance demeure un mystère jamais épuisé.

L'unique compréhension par l'Eglise de ce grand mystère humain est la réponse à la question de la signification de la souffrance « donnée par Dieu à l'homme dans la croix de Jésus-Christ ». La souffrance, séquelle du péché originel, revêt un sens nouveau ; elle devient participation à l'œuvre salvifique de Jésus-Christ. A travers la souffrance sur la croix, le Christ a vaincu le mal et nous a permis également de le surmonter. Nos souffrances acquièrent un sens et une valeur lorsqu'elles sont unies aux siennes. En tant que Dieu et homme, le Christ a assumé les

[211] *Id*., « Message pour la VI^{ème} Journée mondiale des malades », *D.C.*, n° 2167, 1997, p. 801-803.
[212] *Id.*, « Message pour la Journée mondiale des malades », *D.C.,* n° 2196, 1999, p. 55-56.
[213] *Id*., « Message pour la VIII^{ème} Journée mondiale des malades », *D.C.,* n° 2212, 1999, p. 867-868.
[214] *Id.*, « Message pour la X^{ème} Journée mondiale des malades », *D.C.*, n° 2259, 2001, p. 1017.

souffrances de l'humanité en lui ; la souffrance humaine elle-même acquiert une signification rédemptrice dans cette union entre l'humain et le divin, la souffrance produit le bien et remporte la victoire sur le mal[215].

Nous devons assumer notre responsabilité commune de « gardiens de la vie ». Elle nous invite à la vigilance par rapport à toute violation et suppression de la vie, y compris celle occasionnée par les progrès de la science et de la technique médicale[216].

Au nom de la fraternité humaine, nul n'a le droit de rester insensible à la souffrance de l'autre. Il faut créer des ponts d'amour et de solidarité pour que ceux qui souffrent se sentent proches de Dieu et de leurs frères. Ce devoir incombe en premier aux autorités et à ceux qui côtoient les malades. Les malades, quant à eux, peuvent découvrir que Dieu compatit à leurs souffrances et les soutient[217].

3.2.3.5. Etre de bons samaritains les uns pour les autres

La méditation de la figure du bon Samaritain annonciatrice du Christ lui-même, Bon Samaritain au secours de l'humanité égarée et blessée par le péché invite chaque chrétien à imiter le Christ. En vertu du baptême et de la confirmation, chacun est appelé à se conformer au Christ le Bon Samaritain de tous ceux qui souffrent[218], et à « intensifier la diaconie de la charité pour être chacun un bon samaritain pour l'autre, pour celui qui se tient à côté de nous[219]. » C'est pourquoi fort du constat selon lequel beaucoup d'êtres humains, y compris de nombreux malades, sont exclus de la communauté familiale et sociale, le pape sensibilise l'opinion publique à leur égard. Il l'invite à être proche de ceux qui souffrent[220].

---

[215] Cf. *Id*., « Message pour la X[ème] Journée mondiale des malades », *D.C.*, n° 2259, 2001, p. 1018.

[216] *Ibid*., p. 1017-1018 ; BENOÎT XVI, « Message pour la XIV[ème] Journée mondiale des malades », *D.C.*, n° 2350, 2006, p. 63.

[217] *Message pour la Journée mondiale des malades* de 2011. Voir www.eglise.catholique.fr/ressources-annuaires/guide-de-leglise/saint-siege-et-vatican.

[218] FRANCOIS, *Message pour la Journée mondiale des malades* de 2014. Voir : www. eglise.catholique.fr/ressources-annuaires/guide-de-leglise/saint-siege-et-vatican.

[219] BENOÎT XVI, *Message pour la Journée mondiale des malades* de 2013. Voir : www. eglise.catholique.fr/ressources-annuaires/guide-de-leglise/saint-siege-et-vatican.

[220] JEAN-PAUL II, *op, cit., «* La maladie peut-être l'occasion de témoigner de notre foi. Message pour la Journée mondiale des malades », *D.C*., n° 2150, 1996, p. 1051 ; BENOÎT XVI, « Toi aussi vas et fais de même. Message pour la journée des malades de 2013 », cf. www.eglise.catholique.fr/ressources-annuaires/guide-de-leglise/saint-siege-et-vatican ; FRANCOIS, « Foi et charité. Message pour la Journée mondiale des malades de 2014 », cf. www. eglise.catholique.fr/ressources-annuaires/guide-de-leglise/saint-siege-et-vatican.

Par-delà les individus, c'est auprès de l'humanité souffrante que les chrétiens, tels de bons samaritains, doivent initier une « visite médicale spirituelle […], défendre et protéger la vie[221] » dans notre société marquée par la « culture de mort ». Quant aux malades, ils sont invités à répondre à leur vocation de témoins de l'Evangile de la souffrance[222].

3.2.3.6. Nouvelle évangélisation et pastorale de la santé

Le thème de la neuvième Journée, « La nouvelle évangélisation et la dignité de l'homme souffrant [223]», porte un message clair : les personnes qui sont marquées par la souffrance ne sont pas exclues du mouvement de la nouvelle évangélisation. Le magistère rappelle le vœu de l'Eglise qui consiste à « mettre l'accent sur la nécessité d'évangéliser d'une manière renouvelée cette sphère de l'expérience humaine, pour favoriser son orientation vers le bien intégral de la personne et le progrès de toutes les personnes, partout dans le monde[224].»

L'Evangile annoncé dans le milieu médical invite à développer une médecine qui soit effectivement au service de tous les hommes, de tout l'homme dans un plein respect de sa dignité. Dans ce sens, le message du pape invite à l'action la communauté internationale, les agents de santé et la communauté ecclésiale à partir de quelques recommandations :

- *Que ceux qui se consacrent directement aux soins des malades soient toujours attentifs aux besoins de ceux qui souffrent, en conjuguant dans l'exercice de leur profession compétence et humanité[225].*

- *La nécessaire préoccupation de rendre un service effectif au malade doit accompagner la recherche scientifique dans le domaine médical et dans toute modernisation des structures de santé. La finalité doit être de soutenir efficacement le malade dans sa lutte contre la maladie. Dans cette perspective, le pape rappelle l'aide « holistique », c'est-à-dire attentive aux besoins biologiques, psychologiques, sociaux et spirituels du malade et de tous ceux qui l'entourent[226].*

- *L'urgence de la juste distribution des biens, telle que voulue par le Créateur, concerne également le domaine de la santé. Il faut mettre un terme à l'injustice persistante qui notamment dans les pays pauvres prive une grande partie de la population des soins indispensables à la santé. Promouvoir « la santé pour tous » est un devoir premier pour tout membre de la communauté internationale[227].*

---

[221] *Id.*

[222] JEAN-PAUL II, « La présence réconfortante du Christ, bon Samaritain. Message pour la XI[ème] Journée mondiale des malades », *D.C.*, n° 2287, 2003, p. 219.

[223] *Id*., « Santé pour tous : devoirs de la communauté internationale », *D.C.,* n° 2236, 2000, p. 952.

[224] *Id*.

[225] Cf. *Id*.

[226] Cf. *Id*.

Le pape précise : « En particulier, en matière de médicaments, de thérapie et d'interventions chirurgicales, il est nécessaire que l'expérimentation clinique ait lieu dans le respect absolu de la personne et dans la claire conscience des risques, et donc des limites, qu'elle comporte. En ce domaine les professionnels chrétiens de la santé sont appelés à témoigner de leurs convictions éthiques, en se laissant constamment éclairer par leur foi.»

[227] Cf. JEAN-PAUL II, *op.cit*., « Santé pour tous : devoirs de la communauté internationale », *D.C.,* n° 2236, 2000, p. 952-953.

- *Les hôpitaux, les entités qui accueillent les malades et les personnes âgées, et tout lieu qui reçoit des personnes qui souffrent sont des « lieux privilégiés de la nouvelle évangélisation », où l'on doit s'efforcer d'agir pour que y retentisse le message de l'Evangile, porteur d'espérance*[228].

3.2.3.7. « Sacrements de guérison » et rencontre du Christ avec les malades

A travers les sacrements de guérison que sont la Pénitence et la Réconciliation, et l'onction des malades, le Christ exprime et réalise sa proximité auprès des malades qui l'invoquent. Ainsi il allège leurs peines et les sauve tandis qu'ils sont invités « à se conformer toujours plus pleinement au mystère de la mort et de la Résurrection du Christ[229].» L'Eucharistie reçue dans le temps de la maladie y contribue particulièrement « en associant la personne qui se nourrit du Corps et du Sang de Jésus à l'offrande qu'il a faite de lui-même au Père pour le salut de tous[230].»

3.2.3.8. La participation des malades à l'avènement d'un monde de paix

Le rapport entre souffrance et paix est réel : « Quand la paix n'existe pas, la souffrance déferle et la mort élargit son pouvoir sur les hommes[231].» La paix dont l'homme doit jouir lui procure la guérison physique et spirituelle. La civilisation humaine et la société malades en ont besoin. Devant ce défi le pape partage avec les malades deux convictions profondes intimement liées : « La croix du Christ est source de paix[232] » ; « les malades doivent reconnaître et accueillir l'appel de Dieu à être des artisans de paix par l'offrande de leur souffrance[233]». Ces deux vérités résultent du lien entre le disciple et le Seigneur :

« Appelé à l'union avec le Christ (cf. Col1, 24) et à souffrir comme le Christ (cf. Lc9, 23 ; 21, 12-19 ; Jn15, 18-21), le chrétien, par l'acceptation et l'offrande de la souffrance, annonce la force constructrice de la croix[234].»

Si « la guerre et la division sont le fruit de la violence et du péché, la paix est le fruit de la justice et de l'amour, qui ont leur sommet dans l'offrande généreuse de la souffrance que l'on éprouve, poussée si nécessaire jusqu'au don de sa vie en union avec le Christ[235].» Et la paix peut être apportée par le témoignage courageux des faibles, des malades et des souffrants, car « la souffrance appelle une communion spirituelle plus profonde en favorisant, d'une part, le retour à

[228] *Id*.
[229] BENOÎT XVI, *Message pour la Journée mondiale des malades* de 2012. Voir : www. eglise.catholique.fr/ressources-annuaires/guide-de-leglise/saint-siege-et-vatican.
[230] *Id*.
[231] JEAN-PAUL II, « Par votre souffrance, vous pouvez être des artisans des paix, Message pour la Journée mondiale des malades », *D.C.*, n° 2108, 1995, p. 56-57.
[232] *Id*.
[233] *Id*.
[234] *Id*.
[235] *Id*.

une meilleure qualité de vie, et en promouvant, d'autre part, un engagement convaincu pour établir la paix entre les hommes[236].» La souffrance est pour ainsi dire constitutive entre autres, d'une force constructrice qui, découverte et mise à contribution, pourrait faire de la personne qui l'expérimente un acteur de son existence et de la vie sociale.

Synthèse des Journées des malades

Les enjeux de la célébration de la journée des malades sont multiples : manifester une solidarité concrète de l'Eglise avec les malades et avec tous ceux qui souffrent, ainsi qu'avec les peuples éprouvés par de graves carences dans le domaine de la santé ; stimuler une réflexion sur la notion de santé, qui dans sa conception la plus complète, renvoie à une situation d'harmonie de l'être humain avec lui-même et avec le monde qui l'entoure ; inviter les pouvoirs publics et les organismes internationaux à défendre la dignité humaine, et à protéger le droit inviolable de la vie, dans un élan de solidarité.

Le service pastoral dans le monde de la santé fait partie intégrante de la mission de l'Eglise à la suite de celle du Christ. Voilà ce qui depuis des siècles justifie l'action humanitaire et spirituelle de la communauté ecclésiale envers les malades et les souffrants.

L'expression évangélique du bon Samaritain et la figure du Christ qu'elle évoque traversent le corpus des messages du pape à l'occasion de la journée des malades. Appliquée à la situation d'aujourd'hui qui met l'Eglise en face des souffrants, cette image livre un enseignement qui invite à l'action, comme dans la parabole du bon Samaritain. « L'Eglise est l'icône vivante du Christ, bon Samaritain » ; c'est pourquoi ses membres que sont les chrétiens doivent être de bons samaritains pour les autres, surtout pour les personnes qui souffrent. C'est de cette manière que leur témoignage de « la vérité réconfortante du Christ ressuscité, qui prend sur lui les plaies de l'humanité[237] » sera authentique.

La fin du message est consacrée à Marie, l'Immaculée conception, l'Humble servante du Seigneur, grâce à qui de nombreux croyants obtiennent la santé de l'âme et du corps et découvrent

[236] *Id*.
[237] JEAN-PAUL II, « La présence réconfortante du Christ, bon Samaritain. Message pour la XI[ème] Journée mondiale des malades », *D.C.*, n° 2287, 2003, p. 219.

que la souffrance humaine, unie à celle du Christ, trouve son sens le plus profond et devient moyen de salut[238].

Synthèse sur les papes

Le pontificat exceptionnel de Jean-Paul II, en raison de sa durée et de sa fécondité pastorale et spirituelle, ne saurait être parcouru en quelques lignes. Je n'en ai d'ailleurs pas eu la prétention en allant questionner les écrits de ce pape sur les thématiques de la maladie, de la souffrance, de la vie et de la vieillesse. J'y ai découvert que « l'homme est la route de l'Eglise », « une histoire sacrée ». Il est celui dont il faut faire la promotion et respecter la dignité. Les personnes souffrantes, autant que leurs proches et les gouvernants, sont responsables cette œuvre. Ce message d'Eglise a été annoncé aux hommes et aux femmes de notre temps, non seulement par Jean-Paul II mais aussi par ses successeurs Benoît XVI et François.

Les papes soulignent l'actualité de la dimension sociale de l'Evangile et la nécessité de l'engagement du chrétien au sein d'une société qui vit une « crise de l'engagement communautaire[239] » face aux nombreuses formes d'exclusion, et de disparités sociales. L'institution ecclésiale n'échappe pas à cette crise : en témoignent les observations faites par les personnes que j'ai interrogées. Leurs inquiétudes se traduisent en questionnements qui interpellent les Eglises : les hommes d'Eglise résistent-ils au pouvoir et à l'idolâtrie de l'argent ? Quelle est la part de responsabilité personnelle et/ou collective des membres de l'Institution ecclésiale dans les disparités sociales que l'on constate au sein des clergés et entre les communautés chrétiennes ?

3.3. La Congrégation pour le clergé

Fondée par la Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae Universae* de Paul VI, publiée le 15 août 1967 la Congrégation pour le Clergé a une compétence qui s'articule autour de trois Offices : l'Office du Clergé, chargé de la fonction et la formation du clergé ; l'Office catéchétique, chargé de la formation religieuse des fidèles ; l'Office administratif, chargé des aspects matériels de la vie du clergé[240]. Dans le cadre de la présente recherche, j'ai retenu deux publications de ce dicastère : le *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, et le message qu'il a prononcé à

[238] *Id*., « Marie guérit le corps et convertit le cœur. Message pour la XII[ème] Journée mondiale des malades », *D.C.*, n° 2305, 2004, p. 9.
[239] C'est ainsi que le pape François dépeint la situation actuelle de notre société dans son *Exhortation La joie de l'Evangile.*
[240] Cf. Http://fr.wikipedia.org/wiki/Congrpourleclergé. C'est ainsi qu'est définie sa compétence par la Constitution apostolique *Pastor Bonus* (paragraphes 93-98) promulguée par Jean-Paul II le 28 juin 1988, dans le but de réaménager le fonctionnement de la Curie romaine.

l'issue de la tenue du Symposium à l'occasion des trente ans du Décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis*.

3.3.1. Le Directoire pour le ministère et la vie des prêtres (1994)

L'Eglise possède une riche expérience du ministère et de la vie des prêtres, présentée par le Magistère. Le rôle spécifique de ces agents de l'évangélisation y est défini pour l'exercice d'un ministère adapté aux circonstances de temps et de lieu.

« Today, in particular, the pressing pastoral task of new evangelization calls for the involvement of the entire People of God and requires new fervour, new methods and a new expression for the proclaiming and witnessing of the Gospel. This task demands priests who are deeply and fully immersed in the mystery of Christ and capable of embodying a new style of pastoral life[241]*.»* C'est en ces termes que le Directoire traduit le besoin auquel répond sa publication. Le directoire comprend trois chapitres : l'identité du prêtre ; la spiritualité sacerdotale ; la formation permanente.

3.3.1.1. L'identité du prêtre

Le sacerdoce comme don et sacrement est médité à travers ses dimensions trinitaire, christologique, pneumatologique et ecclésiologique. Une grande partie de ce chapitre est consacrée à la communion sacerdotale qui constitue un canal de sanctification pour le prêtre.

Cette communion est vécue avec la Trinité et avec le Christ, avec l'Eglise et la hiérarchie. Elle est vécue dans la célébration eucharistique, dans l'activité ministérielle et dans le presbyterium de l'Eglise particulière du fait de l'« incardination » du prêtre. Cette communion se vit également avec les fidèles laïcs par les prêtres séculiers, ou avec les membres de l'Institut de vie consacrée.

[241] « Aujourd'hui en particulier, la tâche pastorale prioritaire de la nouvelle évangélisation incombe à tout le Peuple de Dieu, et demande une nouvelle ardeur, de nouvelles méthodes et un nouveau langage pour l'annonce et le témoignage évangéliques. Elle exige que les prêtres soient radicalement et totalement plongés dans le mystère du Christ, et capables de réaliser un nouveau style de vie pastorale. » La source de ce texte traduit en langue française est : Congregation for the Clergy, *Directory on the ministery and life of priests*. Cf. http// : www.vatican.va ; Voir aussi: J.T. SANCHEZ, C. SEPE, « Introduction. Directoire pour le ministère et la vie des prêtres. Actes du Saint-Siège », *D.C.,* n° 2092, 1994, p. 360.

3.3.1.2. La spiritualité sacerdotale

Dans le contexte de la nouvelle évangélisation sont proposés au prêtre les moyens d'avoir une vie spirituelle épanouie et épanouissante, indispensable à l'exercice d'un ministère fécond. A ce titre sont cités : la prière constante, l'annonce de la Parole, la célébration des sacrements, notamment l'Eucharistie et la Pénitence, le célibat sacerdotal, l'obéissance à la hiérarchie, l'esprit sacerdotal de pauvreté et la dévotion à Marie.

3.3.1.3. La formation permanente

C'est la formation après le séminaire, pendant les années d'exercice du ministère. Elle est présentée comme une nécessité pour l'épanouissement humain, spirituel, intellectuel et pastoral, et même pour la sanctification du prêtre. Le Directoire invite les évêques à trouver les moyens pour l'organisation de la formation permanente des prêtres. Dans le cadre de la formation permanente, le cas des prêtres âgés et de prêtres en situation(s) spéciale(s) est traité.

S'agissant des prêtres avancés en âge, le Directoire leur reconnaît la place d'aînés dans la vie de l'Eglise. A cet effet, ils sont des formateurs pour leurs cadets :

« The elderly priests or those advanced in years who merit special consideration, enter in the vital circle of ongoing formation, not so much regarding, thorough study and discussion of cultural subjects, but rather the calm and reassuring confirmation of the part which they are still called to play in the presbyterate[242]*.»*

De même, (and then) « *they can share with others their own experiences, and encourage, welcome, listen and convey serenity to them. They can also be available whenever they are asked to become effective teachers and mentors of other priests*[243]*.*»

Quant aux prêtres en situations(s) spéciale(s), qui indépendamment de leur âge, se trouvent dans « une condition de fragilité physique ou de lassitude morale », ils peuvent offrir à Dieu leur souffrance. Ainsi, « ils contribuent éminemment à l'œuvre de la rédemption et rendent un témoignage marqué du signe de la Croix, acceptée dans l'espérance et la joie pascale. La formation permanente de ces prêtres doit les encourager à continuer à servir l'Eglise d'une façon sereine et

[242] « Les prêtres avancés en âge, qui méritent la considération la plus délicate, participent aussi à la formation permanente, non pas pour des études approfondies et des débats culturels, mais pour une confirmation sereine et apaisante du rôle qu'ils sont encore appelés à jouer dans le presbyterium. » On peut aussi retrouver ce texte chez J.T. SANCHEZ, C. SEPE, *op.cit*., p. 384.

[243] « Ils pourront partager avec les autres leurs expériences, encourager, accueillir, écouter et pacifier leurs confrères, être disponibles quand on leur demandera de devenir eux-mêmes d'authentiques maîtres et formateurs des autres prêtres ». La source de ce texte est : Congregation for the Clergy, *Directory on the ministery and life of priests*. Cf. http// : www.vatican.va ; Voir aussi : J.T. SANCHEZ, C. SEPE, *op.cit*., p. 384.

courageuse. Elle doit aussi être le signe éloquent du primat de l'être sur l'agir, des contenus sur les techniques, de la grâce sur l'efficacité extérieure[244].»

Les prêtres malades et âgés doivent bénéficier de l'attention de la famille presbytérale avec à sa tête l'évêque :

« The Bishop and his brothers must never fail to make periodic visits to those brothers who are ill, who can be informed about events in the Diocese, in a way that makes them feel like active members of the clergy and of the Universal Church, which builds upon their sufferings. Those priests, close to concluding their days on earth and spent in the service of God and for the salvation of their brothers, must be given particular and affectionate care[245].»

Synthèse du Directoire

La communion sacerdotale est un canal de sanctification et de construction d'identité pour le prêtre. Elle est vécue avec la Trinité et l'Eglise ainsi qu'à travers la relation intergénérationnelle au sein du presbyterium. Ceux qui sont en situation de fragilité physique ou de lassitude morale doivent bénéficier de l'attention et de l'affection de la famille presbytérale, ainsi que du soutien de toute l'Eglise-Famille.

3.3.2. Message du Symposium sur *Presbyterorum Ordinis* (1995)

3.3.2.1. Exposé sur le message

A l'occasion du trentième anniversaire de la promulgation du Décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis,* un symposium international convoqué par la Congrégation pour le Clergé du 23 au 28 octobre 1995, réunit à Rome de nombreux ecclésiastiques venus du monde entier. Le message rendu public à l'issue des travaux définit dans son introduction le double enjeu de ces assises : pour les trente ans du Décret, le bilan qu'impose de faire le chemin déjà parcouru, et la

[244] *« They contribute in an eminent way to the work of redemption offering their sufferings and giving testimony by virtue of their union with the suffering Christ and with so many other brothers and sisters in the Church who are sharing in the Lord's Passion. For priests in these conditions ongoing formation must offer stimuli to continue their service to the Church in a serene and vigorous way, to be eloquent signs of the primacy of being over acting, of content over technique, and of grace over exterior efficacy »*. Cf. Congregation for the Clergy, *Directory on the ministery and life of priests*. Cf. http// : www.vatican.va ; Voir aussi : J.T. SANCHEZ, C. SEPE, *op.cit*., p. 384-385.

[245] « L'évêque et les autres prêtres ne devront jamais manquer de visiter périodiquement ces frères malades, qui pourront être tenus informés de la vie du diocèse notamment, pour qu'ils se sentent membres vivants du presbyterium et de l'Eglise universelle qu'ils édifient avec leurs frères. On devra entourer d'une affection particulière les prêtres proches de la conclusion de leur cheminement sur la terre, après une vie dépensée au service de Dieu pour le salut de leurs frères. » Congregation for the Clergy, *Directory on the ministery and life of priests*. Cf. http// : www.vatican.va ; Voir aussi : J.T. SANCHEZ, C. SEPE, *op.cit*., p. 384-385.

nécessité de « réfléchir sur la figure du prêtre au seuil du troisième millénaire, engagé dans la nouvelle évangélisation[246].» C'est pourquoi le rôle joué par le Décret est rappelé :

« Depuis trente ans, le Décret conciliaire Presbyterorum Ordinis marque le chemin de l'Eglise afin de définir l'identité, le ministère et la vie des prêtres de toute la Terre, et reflète les joies, les espoirs, les difficultés et les inquiétudes des prêtres qui ont consacré leur vie au Christ, Chef et Pasteur, Prêtre suprême et éternel, ainsi qu'à l'Eglise[247].»

Le regard introspectif et rétrospectif jeté sur trente années d'exercice et de vie du ministère suivant les termes du Décret suscite un bilan acceptable, qui relève des difficultés, mais également des défis, étant donné l'« œuvre irremplaçable et nécessaire des prêtres dans l'Eglise et dans le monde[248].» Ainsi sont proposés aux prêtres les thèmes de réflexion suivants :

3.3.2.1.1. Identité du prêtre

Afin d'être « sel et levain » dans les circonstances sociales et culturelles actuelles, le prêtre doit approfondir son identité presbytérale, car « la clarté et la conscience constante de sa propre identité déterminent l'équilibre de sa vie sacerdotale et la fécondité du ministère pastoral qui en découle[249].» C'est pourquoi les points suivants sont suggérés :

- *« Le prêtre doit réfléchir sur le fait que sa vocation est un don et un mystère à découvrir et à apprécier.*
- *Le prêtre doit se configurer à l'image du Christ Prêtre qui montre ses traits spécifiques dans le témoignage de sa fidélité et la consécration joyeuse de lui-même au ministère.*
- *La dimension ecclésiologique de l'identité presbytérale s'exprime dans le caractère communionnel et la fraternité sacramentelle. Celle-ci met le prêtre en communion avec la vie trinitaire, avec son évêque et ses confrères dans le ministère, sous une forme visible et significative. Cette communion ne se réalise pas autour d'un consensus humain, mais autour de Celui qui est la Vérité et l'Amour.*
- *Le célibat sacerdotal, en tant qu'il est appartenance totale au Christ, signifie la réalité même de l'ordre et permet d'exercer dans sa plénitude le ministère pastoral.*
- *Les évêques doivent constamment donner aux prêtres l'occasion de réfléchir sur leur identité sacerdotale. A cet effet, les documents magistériels de l'Eglise concernant les prêtres doivent être exploités.*
- *L'acquisition par le prêtre d'une connaissance à la fois théorique et concrète de son identité demande l'approfondissement de l'enseignement de la théologie sacramentelle de l'Ordre, aussi bien au séminaire que dans les programmes de formation permanente.*
- *La réalisation souhaitée d'échanges des dons et la communion des intentions entre les Eglises catholiques et orthodoxes pour ce qui est de l'identité, de la spiritualité et du service pastoral des prêtres, fait appel à l'approfondissement d'une réflexion théologique qui doit prendre en compte les deux traditions.*
- *Le manque de prêtres – dans certains pays – fait appeler de plus en plus les diacres, les religieux et les laïcs pour la conduite des communautés paroissiales. De ce fait, il est urgent d'approfondir la distinction entre le sacerdoce des baptisés et le sacerdoce ordonné, tant au plan théologique qu'au*

[246] CONGREGATION POUR LE CLERGE, « Le visage du prêtre dans le Décret conciliaire *" Presbyterorum Ordinis ".* Message final d'un Symposium organisé », *D.C.*, n° 2127, 1995, p. 1057.
[247] *Id*.
[248] *Id*.
[249] *Ibid*., p. 1058.

plan opérationnel. Des normes doivent être élaborées pour une compréhension et une application correctes du canon 517, § 2, du Code de droit canonique.

- *Le cadre de la formation des futurs prêtres diocésains devra dans la mesure du possible, intégrer une plus grande présence du clergé diocésain dans les équipes de formateurs, afin de permettre un témoignage personnel et vivant de l'esprit et du charisme spécifiques du prêtre inséré dans une Eglise locale*[250]*.»*

3.3.2.1.2. Mission et ministère du prêtre dans l'Eglise et dans le monde

Dans la perspective de l'ecclésiologie de communion dans laquelle le ministère sacerdotal doit être envisagé, les pères du Symposium ont fait un certain nombre de propositions. Celles-ci visent à rendre efficace l'action missionnaire qui est engagée à présent dans la nouvelle évangélisation :

- *« Avoir un programme de travail apostolique qui soit mené tant au niveau des Conférences épiscopales que des diocèses, des paroisses et des communautés. Les lignes de travail doivent se trouver en concordance avec le Magistère de l'Eglise, et il est indispensable de fixer des échéances pour la réalisation des objectifs fixés, en contrôlant périodiquement les progrès accomplis.*
- *Promouvoir la pastorale vocationnelle dans le contexte de toute l'activité missionnaire. Dans chaque diocèse, certains prêtres devront se consacrer à temps plein aux séminaristes.*
- *Favoriser un partage apostolique et stimuler l'aide réciproque entre prêtres dans l'accomplissement de leur mission. Pour y arriver, il faut créer des structures diocésaines et interdiocésaines (si possible également nationales et internationales) fidèles au Magistère et à la discipline ecclésiastique, à même d'aider chaque prêtre à ressentir qu'il fait partie de l'Eglise universelle.*
- *Tenir compte des suggestions faites à propos des rapports avec les laïcs : dans la formation des prêtres, il faut les préparer à accomplir un travail d'équipe avec les laïcs, en tenant compte de la spécificité de chaque vocation ; destiner certains prêtres à la formation des laïcs, à leur insertion dans la vie apostolique pour l'animation du temporel, et à leur constante attention spirituelle ; déceler chez les personnes, spécialement chez les jeunes, les aptitudes requises pour une collaboration dans la paroisse. Ainsi, d'une part les charges seront allégées, et d'autre part les âmes les plus sensibles pourront être davantage sensibles à une conscience plus grande de leurs responsabilités baptismales ou de vie consacrée.*
- *Investir le domaine des médias : la formation professionnelle et scientifique de certains prêtres et laïcs s'avère nécessaire pour faire usage du puissant moyen d'évangélisation que représentent les médias.*
- *Prendre en considération une certitude : Le contexte d'une inculturation correcte et nécessaire pour nôtre époque amène chaque diocèse et chaque paroisse, à prendre en compte toutes les exigences qui caractérisent une société en continuelle évolution, et à leur donner une réponse pastorale appropriée à chaque situation : immigration, tourisme, guerre, violence en général, pauvreté, etc.*[251] *»*

[250] *Id*.
[251] *Ibid*., p. 1059.

3.3.2.1.3. La spiritualité sacerdotale

Ce thème est développé autour de trois points : les moyens de perfection spirituelle ; le ministère comme moyen de sanctification personnelle ; la charité pastorale.

- **Les moyens de perfection spirituelle**

On rappelle ici au prêtre les importants moyens dont il dispose pour sa croissance spirituelle, qu'il ne saurait obtenir que par son union intime avec Dieu. Ainsi, la prière personnelle, la lecture spirituelle, la récitation du chapelet, l'imitation de Marie, humble, obéissante et chaste servante du Seigneur, peuvent l'aider à témoigner de la charité du don total au Seigneur et à l'Eglise. En outre, la confession périodique, la direction spirituelle, ainsi que les journées de retraite et de fraternité sacerdotale sont des moyens indispensables pour progresser dans la vie spirituelle.

- **Le ministère comme moyen de sanctification personnelle**

En cherchant l'équilibre entre l'intériorité et l'activité pastorale, en faisant de leur travail pastoral une véritable prière, en sachant s'offrir généreusement à Dieu qui porte en lui la réalisation de leur mission, les prêtres exerceront leur ministère comme un moyen de sanctification personnelle.

- **La charité pastorale**

La responsabilité pastorale qui incombe aux prêtres est vécue en union avec le Christ Bon Pasteur, source de la charité. Leur vie eucharistique quotidienne et intime les invite au généreux don de leur personne au service de leur diocèse et de l'Eglise universelle. Ils sont invités à rendre effective leur charité pastorale : vivre l'accueil miséricordieux de tous, particulièrement de leur confrères en difficulté et de tous ceux qui ont besoin de découvrir le Christ, chemin, vérité et vie.

- **La formation permanente**

Le Symposium réaffirme et confirme la priorité qu'il accorde à la formation permanente des prêtres, notamment dans les disciplines philosophique et théologique. Pour que l'on investisse dans l'étude certaines années du ministère pastoral postérieur à l'ordination, quelques recommandations sont faites :

- « *Promouvoir une mentalité ouverte à la formation, dès le séminaire, comme une exigence directe du sacrement de l'Ordre. Certains prêtres qui en ont les aptitudes se consacreront à la formation permanente. Une équipe doit collaborer à cette tâche avec l'évêque.*
- *Créer des instituts régionaux de formation permanente qui assurent la conformité avec les indications du Saint-Siège, ainsi que des organismes au niveau national ou continental, pour la programmation et la coordination des divers programmes de formation permanente (spirituelle, intellectuelle, humaine et pastorale).*
- *Considérer l'urgence de recourir à des enseignants extrêmement qualifiés et compétents pour une formation permanente adéquate.*
- *Inviter les prêtres à se nourrir par des lectures de formation spécifique et choisie.*
- *Construire dans la mesure du possible des centres de spiritualité sacerdotale, des maisons de retraite et de prière où les prêtres pourront trouver conseil, amitié, aide spirituelle et formative, encouragement à partager leurs expériences et leurs besoins.*
- *Assigner à chaque nouveau prêtre un prêtre ayant de l'expérience, qui soit pour lui un aîné, un père, un ami et un formateur pour ses débuts dans l'exercice du ministère.*
- *Instituer des écoles, des services et des aides financières en mesure de former et de soutenir les formateurs des prêtres, aux divers niveaux ecclésiaux : régional, national et universel.*
- *Introduire au séminaire une année propédeutique préparatoire aux études ecclésiastiques. Comme fondement d'une formation continue, elle sera spécifiquement consacrée à la formation humaine, à la vie spirituelle, à renforcer la vie d'union à Dieu et à acquérir un niveau minimum de formation catéchétique*[252]*.*»

3.3.2.1.4. La communion et la fraternité entre prêtres

Elles sont perçues par rapport à l'évêque vu comme figure autorisée de père et d'ami, appelé à assumer ses responsabilités sans les déléguer, et par rapport au prêtre. En effet, si l'évêque est le promoteur de la communion entre prêtres qu'il connaît individuellement et sur lesquels il doit veiller, de son côté le prêtre peut favoriser cette rencontre filiale et fraternelle avec son évêque et ses confrères par un effort permanent de bienveillance, et en créant une atmosphère ecclésiale d'enthousiasme, de fraternité et de convivialité[253].

3.3.2.2. Quelques observations

Le Symposium a le mérite de rappeler l'identité du prêtre, sa vie et son ministère, dont il a été abondamment question dans *Presbyterorum ordinis*. Loin d'être une réalité à géométrie variable, l'identité sacerdotale reste la même du fait de son lien profond avec le Christ Grand prêtre qui en est la source. Cela lui confère une mission tout orientée vers le Christ et vers l'Eglise. Ministère de l'Eglise, le sacerdoce est le moyen de sanctification du prêtre. Par ailleurs, il est opportun que le Symposium reprécise la vie et le ministère du prêtre dans le contexte de nouvelle évangélisation qui est celui d'une Eglise et d'un monde en transformation. En effet, appelés à exercer leur ministère à une époque de profonde mutation sociale comme la nôtre – où les idées

[252] *Id*.
[253] *Ibid*., p. 1060.

changent rapidement, ainsi que les mœurs, les manières de penser, les mentalités et les idéologies[254] – les prêtres tout en s'efforçant de comprendre leurs contemporains doivent être compris par ces derniers.

Il convient de souligner l'invitation faite par ce document aux Eglises particulières et à leur clergé à considérer la nécessité, voire l'urgence d'une « inculturation correcte », condition essentielle du succès de la mission ecclésiale. Dans ce sens, les Eglises ne doivent pas occulter les exigences spécifiques du caractère dynamique de la société où elles se trouvent. C'est pourquoi des réalités comme les divers types de pauvreté au nombre desquelles figure l'insécurité en général et l'insécurité sociale plus particulièrement, doivent trouver une réponse adéquate au sein des communautés.

En consacrant une place importante à la spiritualité sacerdotale, le document insiste sur la charité pastorale qui en est une forme d'expression. La charité pastorale des prêtres provient de la vie eucharistique et intime qui les unit au Christ Bon Pasteur et source de la charité. Ils la rendent effective lorsqu'ils vivent l'accueil miséricordieux de tous, particulièrement de leurs confrères en difficulté et de tous ceux qui ont besoin de découvrir le Christ.

Une des forces du message du Symposium réside dans l'invitation faite aux membres du clergé à suivre une formation permanente. Ce vœu prend en compte l'expérience des aînés comme une valeur à partager avec leurs cadets, ainsi que l'ouverture réciproque entre confrères au sein d'un presbyterium ou d'une même équipe sacerdotale. On pourra à juste titre y découvrir l'opportune et nécessaire présence en Eglise des prêtres âgés ou retraités.

En revanche, le silence sur l'aspect matériel et social de la vie et du ministère du prêtre, qui pourtant reste une des préoccupations majeures d'un nombre assez important d'Eglises, constitue la faiblesse principale de ce document promoteur d'un ordre pastoral nouveau.

Synthèse du Message du Symposium

Le prêtre est invité à approfondir son identité presbytérale pour en saisir la dimension théologique et ecclésiologique ainsi que les implications spirituelles et pastorales qui en découlent. Il convient d'envisager le ministère sacerdotal dans la perspective de l'ecclésiologie de communion. Le contexte d'inculturation qui est le nôtre amène chaque Eglise à considérer les exigences qui caractérisent la société actuelle : immigration, insécurité sociale, divers types de pauvreté, etc., et à leur donner une réponse pastorale adéquate. C'est pourquoi les Eglises particulières peuvent faire une priorité de la sécurité sociale des prêtres qui sont à leur service.

[254] C. M. MARTINI, *Prêtres, quelques années après*. Paris : Cerf, 1992, p. 35.

3.4. Le Conseil pontifical pour les laïcs : dignité et mission des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde (1999)

3.4.1. Historique et présentation du document

A l'occasion de l'année internationale des personnes âgées, célébrée en 1999, le Conseil pontifical pour les laïcs – Organe du Saint-Siège spécialisé pour les questions relatives aux fidèles laïcs – a rendu public un document sur la place des personnes âgées, ainsi que sur la mission qui leur revient au sein de la communauté humaine et dans l'Eglise. Dans l'introduction du document le Conseil pour les laïcs se réjouit des conquêtes de la science et des progrès de la médecine qui ont contribué de manière significative, ces dernières années, à prolonger la durée de la vie, ajoutant ainsi une cinquième catégorie d'âge aux quatre jusqu'ici connues : l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, le troisième âge et le quatrième âge. Mais en même temps l'Eglise constate la chute parfois dramatique de la natalité : le nombre des personnes âgées connaît une croissance importante quand celui des jeunes est en baisse. Commencé pendant les années 1960 dans les pays de l'hémisphère nord, ce phénomène a fini par toucher aujourd'hui ceux du sud où le processus de vieillissement est davantage plus rapide[255].

Qualifiée de « révolution silencieuse » par les spécialistes, cette situation démographique mondiale qui inverse la pyramide des âges telle qu'elle se présentait quelques années plus tôt, pose au-delà des données démographiques des problèmes d'ordre social, économique, culturel, psychologique et spirituel qui préoccupent la communauté internationale. C'est ainsi qu'un Plan International d'Action qui demeure à ce jour un point de référence au niveau mondial, avait été élaboré au cours de l'Assemblée mondiale sur le vieillissement de la population, convoquée par les Nations Unies du 26 juillet au 6 août 1982 à Vienne, en Autriche. Par la suite, d'autres études avaient contribué à définir les *dix-huit principes des Nations Unies pour les personnes âgées*, réunis en cinq chapitres (indépendance, participation, soins, réalisation personnelle, dignité), et à décider de consacrer le 1er octobre de chaque année aux personnes âgées du monde entier. Ce sont autant d'initiatives significatives de l'intérêt que la communauté internationale accorde aux âges de la vie : il s'agit de travailler à l'avènement d'une société qui prend en compte toutes les générations, et s'efforce de créer des conditions de vie capables de soutenir la réalisation du grand potentiel du troisième âge[256]. L'Eglise adhère à ce projet ; c'est pourquoi elle invite les hommes et les femmes de notre temps à respecter la dignité et les droits fondamentaux des personnes âgées dont elle est

[255] Cf. *Id*.
[256] Cf. *D.C.,* n° 2199, 1999, p. 212.

convaincue qu'elles ont encore beaucoup à donner et qu'elles peuvent beaucoup donner à la vie et à la société[257].

Certes, le document du Conseil pontifical pour les laïcs : « La mission et la dignité des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde » doit sa parution à l'événement ponctuel de la célébration de l'année internationale des personnes âgées ; cependant le fait qu'il ait vu le jour se situe dans une tradition d'attention aux personnes âgées et d'engagement à leurs côtés de l'Eglise. Celle-ci remonte à des temps reculés. En effet la situation des personnes âgées a toujours été prise en compte par la « Caritas » chrétienne, et suscité des œuvres diverses en leur faveur, à l'initiative bienveillante de Congrégations religieuses et d'organisations laïques. C'est dire que les personnes âgées font partie des destinataires de la mission, et font l'objet de l'attention pastorale de l'Eglise depuis des siècles[258].

Le document comprend quatre parties : le sens et la valeur de la vieillesse ; la personne âgée dans la Bible ; les problèmes de la personne âgée sont des problèmes de tous ; quelques orientations pour une pastorale des personnes âgées. La présentation qui en est faite ici respecte sa structure interne[259].

3.4.2. Dignité et mission des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde : exposé du contenu

3.4.2.1. Le sens et la valeur de la vieillesse

Mission et dignité des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde fait observer que « l'image la plus répandue aujourd'hui est celle du troisième âge comme phase de déclin où l'insuffisance humaine et sociale est donnée pour acquise[260].» Pour le Saint-Siège il ne s'agit que d'un stéréotype qui ne correspond pas à la réalité, car le troisième âge est une phase de l'existence diversement vécue par les individus, et les personnes âgées représentent un groupe humain hétérogène :

« Une catégorie de personnes sont capables de saisir la signification de la vieillesse dans l'existence humaine et la vivre non seulement avec sérénité et dignité, mais aussi comme une saison de vie offrant de nouvelles occasions de croissance et d'engagement[261].»

[257] *Id*.
[258] Cf. *Id*.
[259] Les titres des parties sont ceux du document lui-même.
[260] Cf. *Id.*
[261] *Id*.

Une autre catégorie, la plus nombreuse de nos jours, se distingue de la première :

« Pour elle la vieillesse constitue un traumatisme. Ces personnes adoptent des comportements allant de la résignation passive à la rébellion et au refus désespéré face à leur propre vieillissement. En se repliant sur elles-mêmes et en se plaçant en marge de la vie, ces personnes enclenchent un processus de dégradation physique et mentale[262]*.»*

Le Saint-Siège préconise qu'il faut corriger la représentation négative que l'on se fait actuellement de la vieillesse. Celle-ci « croît avec nous et la qualité de notre vieillesse dépendra surtout de notre capacité à saisir son sens et sa valeur, aussi bien sur le plan purement humain que sur celui de la foi. Il faut situer la vieillesse dans un dessein précis de Dieu qui est amour, en la vivant comme une étape sur le chemin par lequel le Christ nous conduit à la maison du Père (Cf. Jn, 14,2). De ce fait, ce n'est qu'à la lumière de la foi, forts de l'espérance qui ne déçoit jamais (Cf. Rm 5, 5), que nous serons capables de la vivre comme un don et comme un devoir, d'une manière véritablement chrétienne[263].»

La représentation négative de la vieillesse donnée à notre époque doit être corrigée ; cela constitue un engagement culturel et éducatif qui demande l'implication de toutes les générations. Tout le monde doit aider les personnes âgées à saisir le sens de leur âge, en en appréciant le potentiel et en se refusant à tout sentiment et à toute attitude contraires : auto-isolement, résignation, sentiment d'inutilité et désespoir[264]. Il s'agit pour les générations les plus jeunes de ne pas les ignorer dans le processus d'humanisation et de construction de la société. C'est même l'organisation sociale qui pour sa pérennité doit prendre en compte toutes les générations en respectant la vie humaine dans ses étapes. Jean Paul II le signifie éloquemment à travers le message adressé à l'Assemblée mondiale sur les problèmes du vieillissement de la population :

« La vie est un don que Dieu fait aux hommes créés par amour à son image et à sa ressemblance. Cette compréhension de la dignité sacrée de la personne humaine conduit à accorder une valeur à toutes les étapes de la vie. C'est une question de cohérence et de justice. En effet, il est impossible d'accorder véritablement une valeur à la vie d'une personne âgée si l'on ne donne pas vraiment sa valeur à la vie d'un enfant dès le moment de sa conception. Personne ne sait où l'on pourrait arriver si la vie n'était plus respectée comme un bien inaliénable et sacré[265]*.»*

Alors, on arrivera à découvrir les « charismes » propres à la vieillesse et susceptibles d'être mis à contribution pour servir la société :

- ***« La gratuité****. La culture dominante mesure la valeur de nos actions avec les paramètres d'une efficacité qui ignore la dimension de la gratuité. La personne âgée, qui vit le temps de la disponibilité, peut attirer l'attention d'une société trop occupée sur l'exigence d'abattre les barrières de l'indifférence qui avilit, décourage et endigue le flux des impulsions altruistes.*

[262] *Id.*
[263] *Id.*
[264] Cf. *Id.*
[265] Jean-Paul II est cité par le présent document du Conseil pontifical.

- ***La mémoire***. *Les générations les plus jeunes sont en train de perdre le sens de l'histoire et avec lui, celui de leur identité. Une société qui minimise le sens de l'histoire élude la formation des jeunes. Une société qui ignore le passé risque aisément de reproduire ses erreurs. La perte du sens de l'histoire est également imputable à un système de vie qui a éloigné et isolé les personnes âgées, rendant ainsi plus difficile le dialogue entre les générations.*
- ***L'expérience.*** *Nous vivons aujourd'hui dans un monde où les réponses de la science et de la technique semblent avoir supplanté l'utilité de l'expérience de vie accumulée par les personnes âgées au cours de toute leur existence. Cette sorte de barrière culturelle ne doit pas décourager les personnes du troisième et du quatrième âges, car elles ont beaucoup de choses à dire aux jeunes générations, beaucoup de choses à partager avec elles.*
- ***L'interdépendance***. *Personne ne peut vivre seul, mais l'individualisme et la volonté exagérée des personnes de toujours se mettre au premier plan masquent cette vérité. Les personnes âgées qui recherchent la compagnie des autres contestent une société au sein de laquelle les plus faibles sont souvent livrés à eux-mêmes. Elles rappellent la nature sociale de l'homme et la nécessité de recoudre le tissu des rapports interpersonnels et sociaux.*
- ***Une vision plus complète de la vie***. *Notre vie est dominée par la hâte, par l'agitation, et souvent même par la névrose. C'est une vie dispersée, qui oublie les interrogations fondamentales concernant la vocation, la dignité et le destin de l'homme. Le troisième âge est aussi l'âge de la simplicité, de la contemplation. Les valeurs affectives, morales et religieuses vécues par les personnes âgées, représentent une ressource indispensable pour l'équilibre de la société, des familles et des personnes. Elles vont du sens de la responsabilité, de l'amitié, de la non-recherche du pouvoir, à la prudence et à la sagesse, en passant par l'intériorité, le respect de la création et l'édification de la paix. La personne âgée saisit bien la supériorité de l'« être » sur le « faire » et sur l'« avoir ». Les sociétés humaines seront meilleures si elles savent bénéficier des « charismes de la vieillesse »*[266].»

3.4.2.2. La personne âgée dans la Bible

La deuxième partie du document propose une série de passages bibliques accompagnée de réflexions sur les défis qui se présentent aux personnes du troisième et du quatrième âges dans la société actuelle :

- « *Tu honoreras la personne du vieillard* » (Lv19, 32).

L'estime exprimée au vieillard dans les Ecritures devient une loi : « Tu te lèveras devant une tête chenue (…) et tu craindras ton Dieu ». Et encore : « Honore ton père et ta mère » (Dt 5, 16). Le troisième chapitre du Siracide (v1-16) invite également à prendre soin des parents âgés pour éviter d'attirer sur soi la malédiction : « Tel un blasphémateur, celui qui délaisse son père, un maudit du Seigneur, celui qui fait de la peine à sa mère ».

En réagissant à ces saintes recommandations, le document du Conseil Pontifical estime qu'« il faut œuvrer pour endiguer la tendance, aujourd'hui répandue, à ignorer les personnes âgées, à les marginaliser et qui " apprend " aux nouvelles générations à les abandonner : jeunes, adultes et personnes âgées ont besoin les uns des autres[267].»

[266] *Id.*
[267] *Id.*

- « ***Nos pères nous ont raconté l'œuvre que tu fis de leurs jours, aux jours d'autrefois*** » **(Ps 43 (44), 2).**

Une série de récits des patriarches particulièrement révélateurs des bienfaits de Dieu à l'endroit des pères est élaborée et commentée par Conseil pontifical pour les laïcs :

Lorsque Moïse vit l'expérience du buisson ardent, Dieu se présente à lui en disant « Je suis le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (Ex 3,6). Dieu lie son nom aux grands vieillards qui représentent la légitimité et la garantie de la foi d'Israël. Le fils, le jeune homme, rencontre Dieu – nous pourrions dire « reçoit » Dieu – toujours et seulement à travers ses pères, les vieux[268]*.»*

Aussi le Document du Conseil pour les laïcs relève-t-il dans ce passage du livre de l'Exode pour chaque patriarche l'usage de l'expression « Dieu de… », « comme pour signifier que chacun d'eux fait sa propre expérience de Dieu. Or cette expérience, qui était le legs des personnes âgées, était également la raison de leur jeunesse intérieure et de leur sérénité devant la mort. De façon paradoxale, en transmettant ce qu'il a reçu, le vieillard dessine le présent : dans un monde qui exalte la jeunesse éternelle, sans mémoire et sans avenir, cet élément donne à réfléchir[269].»

- ***« Dans la vieillesse encore ils portent fruit »*** **(Ps 91, (92) ,15).**

Plusieurs textes bibliques sont choisis par le document du Conseil pontifical pour montrer que Dieu agit à travers les personnes âgées. La puissance de Dieu peut se manifester dans la période de doute, à un âge marqué par la fragilité et les difficultés :

« Mais ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort ; ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi ; ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est, afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu » (1 Co1,27-29).

En outre, il faut reconnaître que :

« Le dessein de salut de Dieu se réalise dans la fragilité de corps qui ne sont plus jeunes, mais faibles, stériles, impuissants. Ainsi, c'est des entrailles stériles de Sarah et du corps centenaire d'Abraham que naît le Peuple élu (cf. Rm4, 18-20). Plus tard, les entrailles stériles d'Elisabeth et un vieillard croulant sous le poids des ans, Zacharie, donnent naissance à Jean-Baptiste, le précurseur du Christ. Même lorsque sa vie est marquée par la faiblesse, le vieillard a donc des raisons de se considérer comme un instrument de l'histoire du salut : " De longs jours, je veux le rassasier, et je ferai qu'il voie mon salut " (Ps90, (51) ,16), promet le Seigneur[270]*.»*

- « Et souviens-toi de ton Créateur aux jours de ton adolescence, avant que viennent les jours mauvais et qu'arrivent les années dont tu diras : " Je ne les aime pas " (Qo12, 1) ». « Le temps de nos années, quelque soixante-dix, quatre-vingts si la longueur y est, mais leur grand nombre n'est que peine et mécompte, car elles passent vite, et nous nous envolons » (Ps89, (90) ,10).

[268] *Id.*
[269] *Id.*
[270] *Id.*

A travers ces références, notre attention est attirée sur une approche biblique de la vieillesse qui frappe par son « *objectivité désarmante*[271]» et sur la vie qui comme nous le rappelle le psalmiste, passe très vite, sans oublier que bien souvent elle n'est pas « légère et inodore[272].»

« Les paroles de Qohélet – qui décrit longuement, à l'aide d'images symboliques, le déclin physique et la mort – tracent un portrait amer de la vieillesse. L'Ecriture nous met ici en garde contre les illusions que nous pourrions nous faire sur un âge qui réserve des ennuis, des problèmes et des souffrances. Elle nous invite à nous tourner vers Dieu durant toute notre existence parce qu'il est le point d'ancrage vers lequel il nous faut toujours nous diriger, mais surtout au moment de la peur que nous procure une vieillesse vécue comme un naufrage[273]*.»*

- ***« Abraham expira, il mourut dans une vieillesse heureuse, âgé et rassasié de jours, et il fut réuni à sa parenté »* (Gn. 25, 8).**

L'actualisation de ce message biblique est à faire dans un contexte décrit par le document du Conseil pour les laïcs :

« Le monde contemporain a oublié la vérité sur le sens et la valeur de la vie humaine imprimée par Dieu dès le commencement dans la conscience de l'homme et avec elle, le sens plénier de la vieillesse et de la mort. Aujourd'hui la mort a perdu son caractère sacré, sa signification d'accomplissement. Son contexte aussi a changé. Surtout si l'on est vieux, on meurt de moins en moins chez soi, et toujours plus à l'hôpital ou dans une maison de retraite, séparé de la communauté humaine. Les temps du deuil et de nombreuses formes de piété ont pratiquement disparu, surtout en ville. Comme anesthésié face aux représentations médiatiques de la mort, l'homme d'aujourd'hui est souvent seul face à sa propre mort[274]*.»*

L'approche de la mort qu'il convient de faire, en nous laissant éclairer par les propos du Christ « Je suis la résurrection et la vie, qui croit en moi-même s'il meurt vivra, et quiconque vit et croit en moi, ne mourra jamais », c'est que sans être condamnation, ni même conclusion irrationnelle de la vie dans le néant, la mort se révèle comme le temps de l'espérance vive et certaine de la rencontre avec le Seigneur[275].

- **« *Fais-nous savoir comment compter nos jours, que nous venions de cœur à la sagesse* » (Ps 89 (90) ,12).**

Commentant ce passage, le Conseil pontifical pour les laïcs fait la remarque suivante :

« " Un des charismes de la longévité " selon la Bible, est la sagesse. Mais la sagesse n'est pas une prérogative automatique de l'âge ; c'est un don de Dieu que le vieillard doit accueillir et se fixer un but, afin de parvenir à la sagesse du cœur qui permet de « savoir compter (ses) jours », c'est-à-dire, de vivre de façon responsable le temps que la Providence concède à chacun. Le point essentiel de cette sagesse est la découverte du sens le plus profond de la vie humaine et du destin transcendant de la personne en Dieu[276]*.»*

[271] *Id.*
[272] *Id.*
[273] *Id.*
[274] *Id.*
[275] *Id.*
[276] *Id.*

- **« *En toi Seigneur, j'ai mon abri, sur toi pas de honte à jamais* » (Ps 70,1).**

Présenté comme une des nombreuses prières de vieillards qu'on peut lire dans la Bible et qui expriment des sentiments religieux de l'âme devant le Seigneur, ce psaume fait découvrir que « la prière est la voie royale de la compréhension de la vie selon l'esprit, propre aux personnes âgées. La prière est un service, c'est un ministère que les personnes âgées peuvent accomplir pour le bien de toute l'Eglise et du monde. Même les vieux, les plus malades ou ceux qui sont contraints à l'immobilité peuvent prier. La prière est leur force, la prière est leur vie. A travers la prière, ils participent aux douleurs et aux joies des autres ; ils peuvent rompre le cercle de l'isolement, sortir de leur condition d'impuissance[277].»

3.4.2.3. Les problèmes des personnes âgées sont des problèmes de tous

C'est autour de quatre thématiques que le document pontifical développe l'idée selon laquelle la situation des personnes âgées concerne tout le monde : marginalisation, assistance, formation, participation.

3.4.2.3.1. La marginalisation

Pour les personnes âgées, elle est synonyme de mise en marge de la communauté humaine et de la vie civile. Il s'agit de l'un des phénomènes les plus récurrents de nos jours, et qui porte atteinte à la dignité de la personne. Il peut s'expliquer par certains facteurs socio-économiques :

« L'existence d'une société qui mise sur l'efficacité et sur l'image peaufinée d'un homme éternellement jeune, excluant ainsi de son réseau de relations ceux qui ne satisfont pas à certains critères ; l'éviction des responsabilités institutionnelles avec les défiences sociales qui en découlent ; la pauvreté ou la réduction drastique des revenus et des ressources économiques capables de garantir une vie digne et la possibilité de bénéficier de soins adéquats, de même que l'éloignement plus ou moins progressif de la personne âgée de son milieu social et familial[278].»

La manifestation dramatique de ce phénomène réside dans « le manque de rapports humains qui provoque chez de nombreuses personnes âgées non seulement la souffrance du détachement, mais aussi de l'abandon, de la solitude et de l'isolement. En outre, la diminution des contacts interpersonnels et sociaux amenuise l'entrain et réduit le niveau d'information ainsi que les instruments culturels. Lorsqu'elles se sentent impuissantes à changer leur situation, n'ayant pas la possibilité de participer aux processus de décision qui les concernent, aussi bien en tant que personnes qu'en tant que citoyens, les personnes âgées finissent par perdre le sens d'appartenance à

[277] *Ibid.* p. 215.
[278] *Id.*

la communauté dont elles sont membres[279].» Ce problème doit être une des préoccupations de toute la société dans sa diversité, afin de « garantir la tutelle effective, notamment juridique de cette partie de la population qui vit en état de précarité socio-économico-informative[280].»

3.4.2.3.2. L'assistance

Le système d'assistance institutionnalisée jusqu'ici appliqué pour soigner et pour assister les malades âgés aux moyens économiques faibles a certainement fait ses preuves. Cependant « l'admission en hôpital ou en maison de soins peut se traduire par une sorte de ségrégation de la personne de son contexte civil. Certains choix d'aides sociales et les institutions qui en découlent, fruits d'un passé spécifique à un contexte socioculturel différent, sont désormais dépassés et même opposés à une nouvelle sensibilité humaine.[281]» De ce fait, le Conseil Pontifical estime nécessaire d'œuvrer à une adaptation du système d'assistance ; il propose à cet effet, dans la mesure du possible, de garantir aux personnes âgées de demeurer dans leur milieu de vie grâce à des interventions de soutien, comme l'assistance à domicile, le "day-hospital" ("hôpital de jour"), les centres de soins journaliers[282]. Il encourage les résidences pour personnes âgées « à respecter toujours mieux l'autonomie et la personnalité de chacune d'entre elles, à garantir toute la possibilité d'exercer des activités liées à leurs intérêts, à dispenser tous les soins nécessaires en fonction de l'âge qui avance, conférant à cet accueil une dimension la plus familiale possible[283].»

3.4.2.3.3. La formation et le travail

Abordant la question du rapport des personnes âgées à la formation et au travail le Conseil pontifical pour les laïcs fait les remarques suivantes[284] :

> *« - La mentalité contemporaine tend à lier étroitement formation et travail, ce qui explique le manque de programme de formation pour le troisième âge.*
> *- La séparation d'avec le monde du travail et d'avec tout ce qui lui est lié advient de manière brusque, peu flexible, et ne coïncide que rarement avec le temps et les modalités choisis par les intéressés. Pour compenser des retraites insuffisantes, sinon existantes, beaucoup de personnes âgées cherchent en vain un travail.*
> *- Il semble désormais prouvé que la mise à la retraite obligatoire entraîne un processus de vieillissement précoce alors que l'exercice d'une activité au-delà de l'âge de la retraite aurait un effet bénéfique sur la qualité de la vie[285].»*

[279] *Ibid.,* p. 215-216.
[280] *Id*.
[281] *Id*.
[282] *Id*.
[283] *Id.*
[284] *Id*.
[285] *Id*.

En considération de ces remarques, le Conseil pontifical estime qu'il faut satisfaire le besoin de sécurité, en créant des occasions qui, en même temps qu'elles donnent aux personnes âgées la possibilité de faire quelque chose, leur permettent aussi de manifester leur inventivité et de développer la dimension spirituelle de leur vie. Il est souhaitable de leur redonner un rôle actif, favorisant leur accès aux nouvelles technologies, en les encourageant dans les travaux utiles sur le plan social ou une ouverture à des expériences de service et de volontariat[286].

3.4.2.3.4. La participation à la vie sociale

Le document pontifical fait remarquer que les personnes âgées participent activement à la vie sociale, aussi bien sur le plan civil que sur le plan culturel et associatif lorsqu'elles en ont l'occasion. Il en déduit qu'il faut que nos contemporains corrigent les représentations erronées des personnes âgées, ainsi que les préjugés et les déviations du comportement qui portent préjudice à leur image. Les personnes âgées doivent être à même d'influencer les politiques qui touchent à leur vie, mais également à la vie de la société en général, et ce grâce à des organisations spécifiques à leur catégorie et à une représentation politique et syndicale. C'est pourquoi il faut encourager la création d'associations de personnes âgées et soutenir celles qui existent déjà[287].

En somme, il s'agit d'endiguer la culture de l'indifférence, l'individualisme exaspéré, l'esprit de compétition et l'utilitarisme qui menacent toute la société actuelle, et de conjurer toute cassure entre les générations. Cela suppose des conditions :

« Faire mûrir une nouvelle mentalité, de nouveaux styles de vie, une nouvelle façon d'être, une nouvelle culture. Chercher à atteindre un bien-être et une justice sociale qui respectent la personne humaine et sa dignité[288].»

3.4.2.4. L'Eglise et les personnes âgées

« La vie des personnes âgées (…) aide à éclairer l'échelle des valeurs humaines ; elle fait voir la continuité des générations et démontre à merveille l'interdépendance du peuple de Dieu[289].»

C'est à partir de cette citation de Jean-Paul II, que le Conseil pontifical pour les laïcs définit l'Eglise par rapport aux personnes âgées :

« L'Eglise est, de fait, le lieu où les diverses générations sont appelées à participer au projet d'amour de Dieu dans un rapport d'échange réciproque des dons dont chacun est porteur par la grâce de l'Esprit-Saint. Un échange au sein duquel les personnes âgées sont porteuses de valeurs religieuses et morales qui représentent un riche patrimoine spirituel pour la vie des communautés chrétiennes, des familles et du monde[290].»

---

[286] *Id*.
[287] *Id*.
[288] *Id*.
[289] *Ibid.,* p. 216-217.
[290] *Id*.

En outre, le Conseil pontifical fait constater que la pratique religieuse occupe une place de choix dans la vie des personnes âgées. Elle se manifeste de plusieurs manières : leur participation régulière et riche aux assemblées liturgiques ; l'expérience qu'elles font du Christ compatissant à leur situation et à leur douleur[291]. Cette « ouverture particulière à la transcendance » dont elles font preuve mérite d'être accompagnée par l'Eglise face aux risques qu'elles courent de pratiquer du fatalisme et une religion dont la dimension du rapport à Dieu serait incompatible avec l'amour de Dieu en tant que Père. Pour que cela soit possible, le Conseil pontifical rappelle un triple devoir ecclésial vis-à-vis des personnes âgées : le devoir de leur annoncer la Bonne Nouvelle de Jésus qui se révèle à elles, qui les conforte et les fait exulter intérieurement de sa présence ; le devoir de leur donner l'opportunité de rencontrer le Christ, en les aidant à comprendre davantage le sens de leur baptême ; le devoir de leur faire prendre conscience du rôle qu'elles ont, de transmettre au monde l'Evangile du Christ dont elles sont les témoins elles aussi[292].

A la catéchèse s'ajoute une pastorale de la nouvelle évangélisation spécifique aux personnes âgées, que propose le Conseil Pontifical. Celle-ci devra être soumise à une double exigence : viser la croissance de la spiritualité propre à leur âge, c'est-à-dire la spiritualité de la renaissance continuelle, mais également, avoir pour acteurs ou animateurs des agents pastoraux formés à cette fin. Certaines personnes âgées devront elles-mêmes être formées à devenir les protagonistes et les agents de la pastorale qui les concerne[293].

3.4.2.5. Orientations pour une pastorale des personnes âgées

Dignité et mission des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde donne quelques orientations pour aider l'Eglise dans sa pastorale auprès des personnes âgées. Reprenant le n°48 de l'Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles Laïci* sur la vocation et la mission des laïcs, de Jean-Paul II, le document pontifical rappelle aux personnes âgées que « le départ […] à la retraite ouvre de nouveaux espaces à (votre) travail apostolique […], l'entrée dans le troisième âge doit être regardé comme un privilège : non seulement parce que tout le monde n'a pas la chance d'atteindre cette étape, mais aussi et surtout parce que c'est le temps où il est concrètement possible

[291] *Id*.
[292] Cf. *Ibid.*, p. 217-218.
[293] *Id*.

de mieux examiner le passé, de mieux connaître et de vivre plus intensément le Mystère pascal, de devenir un exemple dans l'Eglise pour le Peuple de Dieu tout entier[294].»

La pastorale du troisième âge vise l'intégration de cette catégorie dans la vie et la mission de l'Eglise. Elle doit être comprise comme un espace ouvert à leur action et à leur collaboration. Le document pontifical répertorie divers secteurs d'intervention pour les personnes de cette catégorie :

-L'activité caritative *est un secteur où les personnes âgées qui ont encore assez d'énergies physiques, mentales et spirituelles, peuvent donner leur temps libre et proposer leurs qualités ;*
-L'apostolat*. Les personnes âgées peuvent efficacement participer à l'annonce de l'Evangile comme catéchistes et comme témoins de la vie chrétienne ;*
-La liturgie. *Si elles sont bien formées les personnes âgées peuvent rendre d'énormes services liturgiques à travers des ordres ou des ministères extraordinaires ;*
-La vie des associations et des mouvements ecclésiaux *où toutes les générations mettent leurs différents charismes au service de tous sont des lieux que les personnes âgées doivent fréquenter.*
-La famille*. Au sein de la cellule de base de la société les personnes âgées constituent la « mémoire historique » des générations les plus jeunes et sont porteuses de valeurs humaines fondamentales qu'elles doivent transmettre ;*
-L'épreuve, la maladie, la souffrance *peuvent devenir pour les personnes âgées participation dans la chair et dans le cœur à la passion du Christ pour l'Eglise et pour le monde (cf. Col1, 24) grâce à l'amour qui leur est témoigné au sein de la communauté ;*
-L'engagement en faveur de la « culture de vie » *nous est rappelé parce que la vie est sacrée et donc inviolable dès sa conception jusqu'à sa fin naturelle. Les personnes âgées ont droit à cette dignité.*[295]

Synthèse du document du Conseil Pontifical pour les laïcs

Toutes les générations sont invitées à corriger leur représentation négative de la vieillesse. On se référera à l'éducation en tant que transmission de valeurs entre générations pour réussir le pari de l'engagement collectif auprès des personnes âgées. Il faut aider ces dernières à saisir le sens de leur âge, à se voir incluses dans le processus d'humanisation de la société et dans la vie de l'Eglise. En effet, elles ont des charismes à partager : gratuité, mémoire, expérience, interdépendance et vision plus complète de la vie. C'est donc une chance pour la société et pour l'Eglise que de les avoir. Le rôle joué par certains personnages âgées dans l'histoire Sainte contenue dans la Bible nous autorise à dire que les personnes âgées sont confrontées à des défis qui touchent au salut du monde. C'est pourquoi les problèmes qui les concernent, tels que la marginalisation, l'assistance, ou la participation à la vie sociale sont des problèmes de tous. Quant à l'Eglise, elle doit faire de son action auprès de cette catégorie de personnes une priorité pastorale. Dans la pastorale qu'elle organise pour les personnes âgées, l'Eglise doit tenir compte de la diversité

[294] *Id*. Voir également : JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale Christifideles laïc*i *sur la vocation et mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde*. Kinshasa : Editions Saint Paul Afrique, 1989, *n° 48*.
[295] *Id.*, p. 218-219.

d'entités qu'elles représentent à cause des situations et des conditions de vie de chacune d'entre elles.

3.5. Le Conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé

Créé par le pape Jean-Paul II, par le *motu proprio « Dolentium Hominum »* du 11 février 1985, le Conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé est parfois appelé « Conseil pontifical pour la santé ». La Constitution apostolique *Pastor Bonus*, publiée en 1988, définit sa mission en ces termes : « Stimuler, promouvoir et coordonner les actions et les études des différentes œuvres catholiques portant sur les domaines de la santé[296].» Il s'agit de l'organe spécialisé de la Curie romaine, de l'Eglise, dans le domaine spécifique de la santé. « Il assiste ceux qui assurent un service auprès des malades et des personnes souffrantes et offre sa collaboration avec les Eglises particulières dans ce domaine. Il suit attentivement dans le domaine législatif et scientifique les nouveautés qui concernent la santé[297].» Le document de cette Congrégation qui sera étudié, est son message à la deuxième Assemblée mondiale sur le vieillissement de la population en 2002.

3.5.1. Intervention à la 2ème Assemblée mondiale sur le vieillissement (2002)

La tenue de la deuxième Assemblée mondiale sur le vieillissement promue par les Nations unies, en avril 2002 à Madrid en Espagne, a vu la participation de l'Eglise à travers l'intervention de Mgr L. Barragan, alors président du Conseil pontifical. La présentation ici faite du contenu de son message s'articule autour de trois points : les valeurs du vieillissement ; la situation des personnes âgées qui nous interpelle ; les suggestions du Conseil.

3.5.1.1. Le vieillissement : plus de valeurs qu'on ne l'imagine

L'intérêt que comporte pour tous la tenue de cette Assemblée qui se veut un espace de réflexion et de partage autour de la question du vieillissement, réside, à en croire le prélat, dans le

[296] Cf. www.fr.Wikipedia.org/wiki/. Voir « Conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé. »
[297] THEO, *L'Encyclopédie catholique pour tous, 1238 b*, voir article « la Curie romaine, le Conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé ».

fait que « la longévité fait partie du dessein divin, comme un don qui marque le sommet de la vie et qui acquiert un sens grâce à la sagesse du cœur[298].» Allusion serait faite ici implicitement ou pas, à l'approche biblique de la vieillesse, comme nous avons pu le souligner plus haut. Ainsi sont relevées des valeurs des personnes âgées. On peut les résumer ainsi : « les personnes âgées sont les gardiennes de la mémoire collective ». Dans leurs œuvres que j'ai parcourues, j'ai constaté que Jean-Paul II (*Lettre aux personnes âgées*) et le Conseil pontifical pour les laïcs (*Dignité et mission de la personne âgée dans l'Eglise et dans le monde*) avaient déjà employé cette expression en lui donnant le même contenu : les personnes âgées représentent pour les générations qui les suivent un trésor parce qu' « elles possèdent une perspective du passé et de l'avenir, dans un présent qui est déjà éternel et serein, ne le considérant pas seulement comme l'attente passive d'un événement destructeur, mais comme une approche riche de promesses vers la pleine maturité d'une vie qui ne finit jamais[299].»

La présence des personnes âgées éclaire la société et aide ses membres à opérer opportunément des choix pour son fonctionnement harmonieux. Lorsque la hiérarchisation des valeurs est loin d'être évidente, la présence des aînés peut être éclairante. En effet, « leur présence doit faire comprendre que la valeur économique n'est pas le seul bien existant, ni le plus important. La vie, à chacune de ses étapes, est la valeur la plus élevée et la vieillesse en est le don suprême. La sérénité de la personne âgée confère au monde la vie et la santé, celle-ci étant conçue comme une harmonie physique, mentale sociale et spirituelle[300].»

3.5.1.2. La situation des personnes âgées interpelle la communauté internationale

Les valeurs des personnes âgées ne sont paradoxalement pas souvent connues de la société marquée par « le culte actuel de la productivité mondiale[301].» Courant le danger d'être considérées comme inutiles, elles vivent une sorte de marginalisation. Des données statistiques sont livrées, confirmant et crédibilisant ainsi la thèse du vieillissement croissant de la population mondiale admise par la quasi-totalité des experts en démographie, depuis plusieurs décennies. Jean-Paul II et le Conseil pontifical pour les laïcs en ont fait souvent état dans leurs prises de parole et dans quelques écrits, singulièrement dans les deux documents précités. Ces données statistiques sont les suivantes :

[298] Http://vatican.va/roman_curia/pontifical.
[299] *Id*.
[300] *Id*.
[301] *Id*.

2002 : 600 millions de personnes âgées de plus de 60 ans.
2050 : selon les prévisions, elles dépasseront les 2 milliards.
2030 : on estime que 71% de la population vivra dans les pays en voie de développement ; et que 12% à 16% de celle-ci vivront dans les pays les plus riches[302].

Le document répertorie des circonstances qui aggravent la situation des personnes âgées :

- Situation difficile des personnes âgées aggravée par la pauvreté et ses problèmes, eux-mêmes s'aggravant avec l'âge.
- Difficulté pour les pays en développement et ployant sous le poids de la dette extérieure, à répondre aux nécessités prioritaires des personnes âgées.
- Difficulté d'intégration pour les personnes âgées émigrées dans les pays d'accueil, en raison des barrières culturelles et de la langue.
- Désintégration des familles, causée par l'émigration surtout en zone rurale, et qui isole davantage, économiquement, les personnes âgées[303].

Tout en invitant la communauté internationale à y découvrir des signaux forts d'appel à la solidarité autour des personnes âgées, pour remédier à leur situation, l'Eglise suggère un certain nombre d'actions dans le cadre de la famille, des communautés et de toute la société.

3.5.1.3. Suggestion d'actions en faveur des personnes âgées[304]

« Promouvoir la solidarité entre les générations ; faire participer les personnes âgées aux prises de décision, au niveau familial aussi bien que social ; permettre l'accès des personnes âgées aux soins sociaux de base, comprenant les soins médicaux, en particulier pour celles qui vivent dans les zones rurales ;négocier avec les entreprises pharmaceutiques afin que tous puissent acheter à bas prix les médicaments essentiels ; assister en particulier les personnes âgées atteintes du sida, ou celles qui ont à leur charge des orphelins atteints de cette maladie ;s'occuper des personnes âgées atteintes de maladies mentales, la maladie d'Alzheimer ou d'autres semblables ; légiférer et développer les projets législatifs existant pour éliminer tous les abus ; protéger leur dignité et leur vie jusqu'à sa fin naturelle, en prévoyant des soins palliatifs ; insister auprès des personnes âgées afin qu'elles conservent leur autonomie et leur mobilité tant que cela est possible ; promouvoir une culture sociale réservant une place à la personne âgée, ce qui éduque également la société ; inciter la personne âgée à comprendre l'évolution de la société actuelle et faire en sorte qu'elle ne s'y sente pas étrangère, ressentant un sentiment de pessimisme et de rejet ; éduquer la personne âgée afin qu'elle puisse utiliser les progrès technologiques élémentaires dans le domaine de la communication et de l'information ; promouvoir une image positive de la personne âgée et faire disparaître des moyens de communication les stéréotypes trompeurs ; promouvoir une éducation entre les générations de manière à ce que les personnes âgées enseignent aux jeunes et réciproquement, dans un échange mutuel ; organiser des systèmes de sécurité sociale et encourager l'initiative des personnes âgées dans le domaine économique, par exemple les mini-entreprises ; favoriser le séjour des personnes âgées dans leur famille[305].*»*

Ce message de l'Eglise invite à l'action. La communauté des personnes âgées a besoin de faire l'expérience de la solidarité humaine. Cette invitation se trouve renforcée par le témoignage de l'Eglise elle-même. En effet, « les agences et les organisations catholiques comptent à l'heure

[302] *Id*.
[303] *Id*.
[304] *Id*.
[305] *Id*.

actuelle 532 maisons de retraite en Afrique, 3.466 en Amérique, 1.456 en Asie, 7.435 en Europe et 349 en Océanie ; pour un total de 13.238 centres d'assistance pour les personnes âgées dans le monde entier[306].

Synthèse des messages du Conseil pontifical pour la santé

Une maxime populaire rappelle que le passé nous sert à construire le présent et à nous projeter dans l'avenir. Or les personnes âgées sont « gardiennes de la mémoire collective », c'est-à-dire de l'histoire. C'est pourquoi elles ont autant que les jeunes générations leur place dans notre société, qui les marginalise en raison de sa « culture de productivité ». Leur présence nous éclaire quant à la hiérarchisation des valeurs et nos choix pour le fonctionnement harmonieux de la société. L'attention que l'Eglise leur accorde est un signal fort d'appel à la solidarité internationale autour des personnes âgées, afin que leur réintégration sociale soit effective et qu'elles soient traitées dignement là où elles sont victimes d'exclusion et de maltraitance.

3.6. Le Code de droit canonique de 1983

Le code des lois qui régissent l'Eglise catholique depuis 1983 contient des dispositions législatives applicables dans le domaine de la protection sociale du clergé[307]. Puisque la présente recherche prévoit dans ses prochaines pages une corrélation entre divers domaines scientifiques y compris le Droit de l'Eglise, ici seront seulement répertoriés les canons où il est fait mention de la subsistance, de la rémunération et de la sécurité sociale des clercs.

3.6.1. Subsistance et vie matérielle des clercs

Dans le titre 1 relatif aux droits et devoirs de tous les fidèles, contenu dans le Livre II : Peuple de Dieu, il est fait cas de la subsistance des ministres de l'Eglise :

Can 222-§ 1. « Les fidèles sont tenus par l'obligation de subvenir aux besoins de l'Eglise afin qu'elle dispose de ce qui est nécessaire au culte divin, aux œuvres d'apostolat et de charité et à l'honnête subsistance de ses ministres. »

Can 269. « L'Evêque diocésain ne procédera pas à l'incardination d'un clerc à moins que le besoin ou l'utilité de son Eglise particulière ne l'exige et restant sauves les dispositions du droit concernant l'honnête subsistance des clercs. »

Can 384. « L'Evêque diocésain manifestera une sollicitude particulière à l'égard des prêtres qu'il écoutera comme ses aides et ses conseillers ; il défendra leurs droits et veillera à ce qu'ils accomplissent dûment les

[306] *Id*.

[307] L'Evêque en assure l'applicabilité selon le *Can 381-§1* : « A l'Evêque diocésain revient, dans le diocèse qui lui est confié, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat requis pour l'exercice de sa charge pastorale, à l'exception des causes que le droit ou un décret du Pontife Suprême réserve à l'autorité suprême ou à une autre autorité ecclésiastique. »

obligations propres à leur état et aient à leur disposition les moyens et les institutions dont ils ont besoin pour entretenir leur vie spirituelle et intellectuelle ; de même il veillera à ce qu'il soit pourvu à leur honnête subsistance et à leur protection sociale, selon le droit. »

En traitant la question des biens temporels, le livre V évoque l'opportunité de créer un organisme spécial et une prévoyance sociale :

Can 1274-§1. « Il y aura dans chaque diocèse un organisme spécial pour recueillir les biens et les offrandes en vue de pourvoir, selon le can. 281, à la subsistance des clercs qui sont au service du diocèse, à moins qu'il n'y soit pourvu autrement.
§2. « Là où la prévoyance sociale pour le clergé n'est pas encore organisée de façon appropriée, la conférence des Evêques veillera à ce qu'un organisme assure de façon suffisante la sécurité sociale des clercs. »

3.6.2. Rémunération des clercs

Le Titre III : *Les ministres sacrés ou clercs* du Livre II contient des dispositions relatives à la rémunération des clercs :

Can. 281-§ 1. « Puisqu'ils se consacrent au ministère ecclésiastique, les clercs méritent une rémunération qui convienne à leur condition, qui tienne compte autant de la nature de leur fonction que des circonstances de lieu et de temps, et qui soit telle qu'ils puissent subvenir à leurs propres besoins et assurer une rétribution équitable à ceux dont les services leur sont nécessaires. »

Le même Canon, en son deuxième paragraphe, prévoit une disposition pour leur protection sociale :

Can. 281-§ 2. « De même, il faut veiller à ce qu'ils bénéficient de l'assistance sociale grâce à laquelle il est correctement pourvu à leurs besoins en cas de maladie, d'invalidité ou de vieillesse. »

Le législateur évoque la situation des diacres mariés dont le statut a priori questionne plus d'un membre de la communauté ecclésiale en la matière. Ainsi, il aide à éviter toute confusion à leur sujet :

Can. 281-§ 3. « Les diacres mariés qui se dévouent entièrement au ministère ecclésiastique méritent une rémunération leur permettant de subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille ; mais ceux qui, en raison d'une profession civile qu'ils exercent ou ont exercée, reçoivent une rémunération, pourvoiront à leurs besoins et à ceux de leur famille avec ces revenus. »

3.6.3. L'usage des biens par les clercs et leur style de vie

Les dispositions contenues dans les Canons 282 et 286 exigent des clercs un type de rapport aux biens matériels. Derrière les deux premiers paragraphes du Can. 282, se lit une spiritualité du détachement et un usage des biens matériels tout orienté vers l'exercice du ministère ecclésiastique :

Can. 282-§ 1. « Que les clercs recherchent la simplicité de vie et s'abstiennent de tout ce qui a un relent de vanité. »

Can. 282-§ 2. « Ils affecteront volontiers au bien de l'Eglise et aux œuvres de charité l'excédent de ce qu'ils reçoivent à l'occasion de l'exercice de leur office ecclésiastique, après avoir pourvu à leur honnête subsistance et à l'accomplissement de tous les devoirs de leur propre état. »

Le dernier paragraphe de ce Canon reconnaît aux clercs le droit de se reposer et de prendre des vacances :

Can. 282-§ 3. « Ils bénéficieront tous les ans d'une période de vacances convenable et suffisante déterminée par le droit universel ou particulier. »

Le Canon 286, quant à lui, fait aux clercs l'interdiction suivante :

Can. 286 « Il est défendu aux clercs de faire le négoce ou le commerce par eux-mêmes ou par autrui, à leur profil ou à celui de tiers, sauf permission de l'autorité ecclésiastique légitime. »

Synthèse du droit canonique

Les fidèles sont tenus par l'obligation de subvenir aux besoins de l'Eglise, aux œuvres d'apostolat et à la subsistance des ministres. A ces derniers, il est reconnu le droit de bénéficier d'une assistance sociale quand ils sont malades, invalides ou âgés. La loi exige d'eux qu'ils mènent une vie simple, qu'ils prennent un temps de vacances, et qu'ils ne fassent pas de négoce à titre personnel.

CHAPITRE IV : Le magistère local d'Afrique

« L'Eglise qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine[308].» En ces termes, le Concile rappelle la mission de l'Eglise dans le monde. Elle prolonge l'œuvre du Christ son Maître et fondateur qui n'a été que de donner la vie, et de la donner en abondance aux hommes créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ainsi, Dieu est glorifié en l'homme debout, comme le rappelle la Tradition.

Soucieux de donner corps au projet de divinisation de l'Homme par Dieu, et respectueux de leurs engagements de serviteurs de l'Eglise du Christ, les pasteurs du Continent africain ont bien souvent annoncé, et parfois au risque de leur vie et de celle de leurs communautés, l'Evangile de vérité et de vie, à l'image des prophètes d'autrefois. Ils ont réalisé cela à l'échelle continentale à travers le Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), et au niveau des instances ecclésiales régionales. Ils l'ont également fait à l'échelon des Eglises particulières, par le biais des œuvres réalisées par les évêques dans les Conférences épiscopales nationales ou à titre individuel. Ainsi le Magistère de l'Eglise s'est-il exprimé au niveau local.

4.1. Textes émanant du Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM)

Le Concile œcuménique Vatican II, « considéré du point de vue de l'histoire du salut comme la pierre angulaire[309] » du XX^{ème} siècle, a marqué et continue de marquer l'Eglise d'Afrique au moment où nous inaugurons ce nouveau millénaire. En effet, comme le rappelle Jean-Paul II dans l'introduction de son *Exhortation Apostolique Ecclesia in Africa*, « dans le cadre de ce grand événement, l'Eglise de Dieu qui est en Afrique a vécu de vrais moments de grâce[310].» En effet, le cadre de la période du Concile a vu naître chez les pasteurs du continent africain l'idée de créer une plateforme d'échange, de réflexion et de méditation sur l'évangélisation dans cette partie du monde. Le climat du Concile, véritable « creuset de la collégialité et expression particulière de la

[308] CONCILE VATICAN II, *Constitution Gaudium et Spes, n° 76*.
[309] JEAN-PAUL II, « Exhortation Apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* », *D.C.*, n° 2123, 1995, p. 817.
[310] *Id*.

communion affective et effective de l'épiscopat mondial[311]», fut opportunément saisi par les évêques africains pour « instituer un Secrétariat général, afin de coordonner leurs prises de parole et de présenter au Concile autant que possible un point de vue commun. Cette coopération initiale des évêques d'Afrique s'est ensuite institutionnalisée par la création, à Kampala, du Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar (S.C.E.A.M.), lors de la visite du pape Paul VI en Ouganda en juillet-août 1969[312].»

Depuis sa création, cette institution ecclésiale continentale chemine avec les communautés chrétiennes et les peuples africains, partageant leurs joies, leurs peines et leurs aspirations. A ce propos, les annales du SCEAM ne manquent pas de faits archivés. En témoigne le nombre important de déclarations, d'exhortations et de lettres pastorales à l'actif de cette structure. Dans le cadre cette étude, je veux me laisser éclairer par deux de ces documents : *l'Exhortation pastorale sur l'Eglise et la promotion humaine en Afrique ;* le rapport de l'épiscopat africain sur *Ecclesia in Africa* présenté par le cardinal L. Monsengwo Pasinya président du SCEAM pendant les assises de la deuxième Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques en octobre 2009.

4.1.1. Eglise et promotion humaine en Afrique (1984)

Au terme de la VII^{ème} Assemblée plénière du SCEAM de 1984 à Kinshasa sur le thème : « L'Eglise et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui » les pasteurs du continent ont écrit la présente Exhortation pastorale. Celle-ci se veut « porteuse de l'espérance commune » des Africains. C'est d'ailleurs l'expression forte employée dès l'introduction. Elle comprend quatre parties : l'analyse de notre situation ; les principes doctrinaux ; quelques orientations pastorales ; l'appel final.

4.1.1.1. Analyse de notre situation

Trois idées sont développées dans cette partie. Dans un premier temps, le SCEAM reconnaît à l'Afrique la vitalité de ses cultures, de ses populations ainsi que celle des communautés chrétiennes. Il la considère comme un véritable « soutien des peuples africains dans leur lutte pour la libération totale et l'édification d'une société capable d'affronter les problèmes de notre

[311] *Id*.
[312] *Ibid*., p. 818.

temps[313].» Selon les évêques, il s'agit d'un réel motif de joie et d'espérance qui permet d'entrevoir l'avenir avec assez d'optimisme :

« Nous rendons grâce à Dieu pour la vitalité de nos peuples qui, malgré l'expérience coloniale, malgré bien des problèmes économiques, révèlent à travers leurs organisations sociales et leurs modes de vie que l'homme ne saurait être réduit à la simple dimension économique. La primauté des relations humaines sur les échanges économiques, le sens de la fête et du partage, la solidarité parentale, sont autant de signes de leur conviction profonde sur cette échelle de valeurs[314].»
« Nous nous réjouissons avec vous du fait que des valeurs comme l'hospitalité, le sens de la famille et du sacré, sont encore profondément enracinées chez nous, même et surtout dans les communautés pauvres[315].»
« Nous rendons grâce à Dieu également pour le dynamisme et la vitalité des communautés chrétiennes en Afrique. La rapide croissance du peuple de Dieu chez nous, la profondeur et l'originalité de son expérience de la foi dans la lecture de la Bible, dans la vie sacramentelle et culturelle, son sens communautaire, sont pour nous des motifs de joie, d'espérance et de confiance[316].»

Le deuxième temps de cette partie comporte un vibrant hommage rendu « à toutes les générations de missionnaires étrangers », qui furent les précurseurs de l'œuvre d'évangélisation sur le continent.

Enfin, cette partie se termine par un exposé sur « les constats pénibles » faits de la situation sociopolitique et économique du continent. L'Afrique abrite des « structures de domination et de paupérisation[317]» qui entravent son développement. Les facteurs qui en sont dénoncés se trouvent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du continent.

A l'extérieur, l'Afrique est le terrain favori de luttes d'influence entre les puissances du Nord. Manipulés par celles-ci, les dirigeants autochtones et leurs peuples ne restent pas maîtres de leur destin[318]. Le document dénonce également la permanence sur le Continent de la situation coloniale qu'illustrait l'expérience de la Namibie et de l'Afrique du sud, deux pays dont la situation fut jugée « maintenue de force par égoïsme de quelques-uns qui sacrifient des hommes et des peuples à leurs intérêts politiques, économiques et stratégiques[319].»

En outre, la détérioration des termes de l'échange, l'hypocrisie du dialogue Nord-Sud, l'insignifiance du dialogue Sud-Sud sont dénoncés comme des conséquences de la dépendance des

[313] SCEAM, *Eglise et promotion humaine en Afrique, Exhortation pastorale des évêques d'Afrique et de Madagasca*r. Kinshasa : l'Epiphanie-Kinshasa, 1984, p. 10.
[314] *Ibid*., p. 9.
[315] *Id*.
[316] *Ibid*., p. 10.
[317] *Ibid*., p. 11.
[318] *Id*.
[319] *Ibid*., p. 12.

pays africains par rapport au capitalisme libéral et d'autres formes de totalitarisme[320]. En interne, les maux dont souffre l'Afrique ont pour noms :

> *-Les gaspillages internes, les échecs politiques ou sociopolitiques, les plans machiavéliques profitant à une poignée de dirigeants ou à un petit groupe d'individus.*
> *-La fragilité généralisée due à l'effritement des fondements de la société traditionnelle.*
> *-La fragilité politique et économique due à l'imitation plus ou moins servile des modèles étrangers, sans grand souci des aspirations réelles et profondes des populations.*
> *-Le mimétisme aux niveaux culturel et scolaire se traduit par le fait que l'élite africaine semble plus à l'aise dans les cultures empruntées à l'étranger et la scolarisation semble aboutir au culte de « l'importé ».*
> *-La persistance de la mauvaise manière de se référer au passé dénote une mentalité qui commande des habitudes incompatibles avec une volonté réelle et effective du développement.*
> *-Le manque d'organisation rationnelle et humanisante dans le travail conduit au gaspillage des moyens matériels, financiers humains et institutionnels. En outre la violation du droit de chaque homme au travail se manifeste par le fait qu'un nombre important de travailleurs perdent leur emploi pour des raisons non professionnelles (idéologie, race, sexe, religion, etc.)*
> *-La désorientation et le désenchantement de nombreux jeunes face aux chances de débouchés et d'emploi qui s'amenuisent considérablement.*
> *-La corruption sous toutes ses formes : mépris de la personne humaine, violation des droits de l'homme, tribalisme, prostitution, détournement des deniers publics, gaspillage du patrimoine national à des fins de prestige, mauvaise gestion du bien commun.*
> *-L'instabilité politique et le désarroi économique causés par la multiplicité et la fréquence des coups d'Etat, où les responsables investissent plus pour leur « sécurité personnelle » que pour résoudre les problèmes vitaux de leurs peuples*[321].

A ces obstacles au développement des pays, les Eglises non plus n'échappent guère. Les évêques avouent qu'elles « connaissent également cette situation de pauvreté[322]» décrite en ces termes :

« Le christianisme importé de l'Occident reste le modèle, et les Eglises locales ont du mal à se suffire, en ce qui concerne leurs ministres et leurs ressources[323]*.»*

Il s'agit d'un constat qui n'est pas nouveau, puisqu'il avait été fait une décennie plus tôt par les évêques africains dans leur déclaration au terme du quatrième Synode mondial des évêques en 1974[324].

Pour ce qui est de la réflexion théologique, les évêques relèvent que « les doctrines élaborées par les écoles missionnaires sous les noms de " théologies de la conversion des païens ", de " pierres d'attente ", d' " implantation de l'Eglise ", ont imprégné et imprègnent la vie des Eglises africaines. Dans la ligne de l'enseignement explicite du Concile Vatican II, l'Eglise

[320] Cf. *Id*.
[321] *Ibid*., p. 12-14.
[322] *Id*.
[323] *Ibid*., p. 14-15.
[324] SCEAM, « Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4ème Synode Mondial des évêques (1974) », *D.C.,* n° 1664, 1974, p. 995.

d'Afrique a encore des efforts à fournir pour trouver une expression de la foi en meilleure correspondance avec le génie culturel et spirituel de ses peuples[325].»

4.1.1.2. Principes doctrinaux

La deuxième partie de l'Exhortation énonce les principes doctrinaux susceptibles d'éclairer la réflexion et l'engagement de ses destinataires afin qu'ils puissent donner corps aux attentes des pasteurs qui se résument en ceci : voir l'Eglise contribuer effectivement à la promotion humaine sur le continent.

« Sacrement de Jésus-Christ, l'Eglise se consacre en toute situation à cette action libératrice de Jésus. Cela signifie que la mission évangélisatrice de l'Eglise inclut, nécessairement, comme partie intégrante, la solidarité avec les hommes et la participation à l'effort de ceux qui luttent pour atteindre à une libération plénière et au progrès en tout domaine : socioéconomique, culturel et spirituel. Par mission, elle est la conscience des sociétés humaines pour condamner le mal, dénoncer les projets pervers et les structures injustes. Consciente de la valeur infinie de la personne humaine, l'Eglise doit concentrer son effort sur le changement des esprits et des cœurs ainsi que des conditions de vie. Elle doit s'efforcer d'humaniser les modes d'existence, de travail, de relation et les libérer des conséquences du péché, que sont les structures injustes, les forces d'oppression, les aliénations de toute sorte[326].»

C'est en se référant au discours d'ouverture à la troisième Conférence de l'Episcopat latino-américain, prononcé par Jean-Paul II en 1979, que les pasteurs du Continent définissent la mission de l'Eglise. Aussi ont-ils reconnu avec le Synode des évêques sur la justice dans le monde, en 1971, que « l'action pour la justice et la participation à la transformation du monde apparaissent clairement comme un élément constitutif de la prédication de l'Evangile ; en d'autres termes, comme l'exercice de la mission de l'Eglise pour la rédemption du genre humain et sa libération de toute oppression[327].»

Au cœur de la mission de l'Eglise est présent l'homme « souci de l'Eglise ». Il est ici fait référence à Jean-Paul II qui affirme avec insistance que « l'homme est la première route et la route fondamentale de l'Eglise[328].»

Comme ce fut le cas pour le Christ, l'action en faveur des pauvres reste une priorité pour l'Eglise. En effet, Il s'est rendu solidaire avec les hommes, en particulier avec les pauvres, afin d'annoncer de l'intérieur de sa propre pauvreté le Royaume de la libération et de la vie[329]. Il est de

[325] SCEAM, *op.cit.*, p. 15.
[326] JEAN-PAUL II, *Discours d'ouverture à la 3è Conférence de l'Episcopat latino-américain, 1979*. Cité par SCEAM*, Eglise et promotion humaine en Afrique, Exhortation pastorale des évêques d'Afrique et de Madagascar*. Kinshasa : l'Epiphanie-Kinshasa, 1984, p. 20.
[327] SYNODE DES EVEQUES, *La justice dans le monde*, 1971, cité par SCEAM*, op.cit.,* p. 20.
[328] JEAN-PAUL II, *Lettre Encyclique Redemptor Hominis*. Paris : Cerf, 1979, *n°14*.
[329] Cf. SYNODE DES EVEQUES, *La justice dans le monde*, 1971, cité par SCEAM*, op.cit.*, p. 17.

la responsabilité de l'Eglise en terre africaine, précisent les évêques, d'« apporter une inspiration chrétienne à la totalité de l'œuvre du progrès et de la libération. Car la promotion au plan matériel et social ne sera pleinement humaine que si la dimension spirituelle de l'homme trouve en Jésus-Christ son accomplissement. Il faut donc que le chrétien saisisse les opportunités de manifester sa foi en Jésus-Christ, Promoteur et Rédempteur de l'homme, en travaillant pour que la vision chrétienne donne au développement son plein épanouissement[330].» La réalisation de ce projet passe par la rupture avec « la conception dualiste de la mission[331]» de l'Eglise qui a longtemps marqué l'évangélisation en Afrique. Celle-ci consistait « à considérer évangélisation et promotion humaine comme deux projets parallèles, deux secteurs juxtaposés[332].» Une vision théologique doit aujourd'hui unifier ces deux aspects de la mission pour favoriser une évangélisation en profondeur et une authentique promotion humaine[333].

Les évêques du SCEAM situent l'Eglise du continent en phase avec le Concile Vatican II qui annonce l'ère d'une « pastorale marquée par une volonté de plus en plus affirmée de se mettre davantage au service du monde et de contribuer efficacement à l'édification des structures sociales plus humaines, plus justes, plus fraternelles[334].» En effet, disent-ils, « l'Eglise en Afrique est convaincue de l'urgence et de la nécessité de bâtir des structures sociales plus humaines, plus justes et plus respectueuses de la dignité et des droits de la personne humaine[335].»

4.1.1.3. Quelques orientations pastorales

Avec l'éclairage doctrinal, les évêques ébauchent quelques pistes pastorales. Ils invitent leurs peuples « à aller au-delà de l'économisme et du matérialisme, à ne viser qu'à promouvoir tout homme et tout l'homme[336].» Ce projet concerne tous les membres de l'institution ecclésiale : laïcs, familles, communautés ecclésiales de base, écoles, religieux, religieuses, prêtres et évêques.

L'engagement pour la promotion humaine en Afrique passe par l'éducation à la vie politique à la lumière de l'enseignement social de l'Eglise. Il passe également par la lutte pour la santé qui est un enjeu social comme le sont la sécurité, l'emploi et la famille. L'effort

[330] *Ibid*., p. 21.
[331] *Ibid*., p. 33.
[332] Cf. *Ibid*., p. 21-22.
[333] *Ibid*., p. 33.
[334] *Id*.
[335] *Ibid.*, p. 34.
[336] *Ibid*., p. 36. Ils reprennent une citation de PAUL VI, *Populorum progressio*, *n° 14*.

d'autofinancement est aussi un défi pour l'Eglise d'Afrique qui doit disposer de moyens et de ressources propres pour répondre avec efficacité aux multiples besoins de sa mission[337].

Collaboration, solidarité, partage sont les maîtres-mots du SCEAM pour désigner des valeurs reconnues aux Africains, qu'il faudrait redécouvrir et mettre à contribution pour la mission ; voici ce que disent les évêques :

« L'Eglise d'Afrique est décidée à promouvoir les valeurs de solidarité et de partage à l'échelle du Continent. Cette nouvelle solidarité doit amener chacune de nos Eglises à prendre conscience de ses possibilités, d'améliorer son propre sort, comme elle doit déboucher sur le partage avec les plus pauvres et les plus déshérités, promouvoir la justice sociale, favoriser la promotion équilibrée et équitable de tous les fils et filles de ce continent. Dans le domaine de la promotion humaine, il faudrait préserver et renforcer la communion entre les Eglises africaines par les rencontres, les échanges d'informations et d'expériences, par la solidarité dans les joies et les épreuves[338].»

En outre, les évêques préconisent une double collaboration qu'il faut situer par rapport aux Institutions locales et par rapport aux Eglises sœurs des autres continents : à l'intérieur de chaque société africaine, de chaque Etat, l'Eglise est invitée à se mettre en situation de collaboration avec le représentant de l'Etat, les institutions, les structures publiques ou privées qui s'investissent dans le domaine de la promotion humaine. Attentive aux valeurs qu'elles possèdent, l'Eglise peut leur proposer la vision chrétienne de l'homme et du développement[339]. La seconde collaboration à laquelle l'épiscopat destine les Eglises d'Afrique vise les Eglises des autres continents, notamment celles d'Europe et d'Amérique. Cependant, les évêques précisent que cette collaboration ne doit pas pour autant faire fi de l'aspiration des Eglises d'Afrique à plus d'autonomie et de responsabilité[340].

Synthèse de l'Exhortation

Cette exhortation est spécifiquement sociale. L'analyse de la situation sociopolitique du continent faite par les évêques du SCEAM les a amenés à répertorier les défis auxquels sont confrontés les peuples d'Afrique. Ils se résument ainsi : la promotion humaine et le développement des peuples. En s'appuyant sur la DSE les évêques rappellent que l'Eglise en Afrique a pour vocation de contribuer à la promotion humaine, car l'évangélisation et la promotion humaine sont les deux aspects de sa mission. C'est pourquoi les disciples du Ressuscité en Afrique sont invités à collaborer à l'édification de structures sociales plus humaines et plus justes.

[337] *Ibid.,* p. 44-45.
[338] *Ibid.,* p. 46-47.
[339] Cf. *Id*.
[340] Cf. *Id*.

4.1.2. Rapport du cardinal Laurent Monsengwo sur *Ecclesia in Africa* (2009)

Dans le cadre des assises de la deuxième Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques (4-25 octobre 2009) le cardinal Laurent Monsengwo Pasinya, président du SCEAM[341], a lu le rapport de l'épiscopat africain sur *Ecclesia in Africa* : la première Assemblée de 1994, avec le chantier théologique et pastoral qu'elle avait ouvert pour la chrétienté du Continent à travers l'*Exhortation* du pape Jean-Paul II. Comment le peuple de Dieu dans sa diversité a-t-il exploré et exploité ce chantier ? Quel bilan s'impose treize années plus tard ? Voilà les questions auxquelles répondait ce rapport. En outre, ce second Synode s'inscrivant dans la continuité du premier, un bilan s'imposait pour évaluer le chemin parcouru « de la première à la deuxième Assemblée spéciale ».

Rappelant les constats et la prise de mesure des drames de l'Afrique par les Pères synodaux, Mgr Monsengwo relève « qu'il fallait proposer des solutions et des remèdes, des orientations et des options pastorales susceptibles de raviver et de ranimer toute la vie de l'Eglise et des peuples d'Afrique[342].» C'est pourquoi les Pères synodaux ont choisi l'idée-force de l'Eglise-Famille de Dieu, capable de susciter et d'accompagner la mission évangélisatrice dans ses cinq dimensions : l'évangélisation, l'inculturation, le dialogue, la justice et la paix, les moyens de communication sociale[343]. « La nouvelle évangélisation visera donc à édifier l'Eglise-Famille, en excluant tout ethnocentrisme et tout particularisme excessif, en prônant la réconciliation et une vraie communion entre les différentes ethnies, en favorisant la solidarité et le partage en ce qui concerne le personnel et les ressources entre Eglises particulières, sans considérations indues d'ordre ethnique[344].»

Le bilan est jugé positif :

« La Première Assemblée Spéciale a créé sans conteste une dynamique, non seulement dans la vie de l'Eglise universelle du fait qu'elle était chronologiquement le premier synode continental, mais aussi dans celle de l'Eglise catholique en Afrique. Dans ce dernier cas d'espèce, cette dynamique reposait d'abord sur les cinq thèmes-clés et sur leur pertinence dans la vie et l'évolution de l'Afrique ; ensuite sur l'idée-force de l'Eglise-Famille de Dieu sans parler du kairos qu'offrait cette vision de l'Eglise pour la résolution des situations de guerre et de conflit que connaissait l'Afrique[345] .»

[341] C'est le Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar.
[342] Voir le rapport de Mgr L.P. MONSENGWO, Archevêque de Kinshasa sur "Ecclesia in Africa ", Rome, 2009. Cf. http/ :www.ademis.org/pop/synode_monsengwo.htm.
[343] *Id*.
[344] *Id*.
[345] *Id*.

Ce bilan est dressé de la manière suivante :

- *« la croissance de l'Eglise Catholique en Afrique;*
- *les éditions intégrale ou partielle de l'Exhortation post-synodale Ecclesia in Africa dans les langues utilisées pendant les travaux du SCEAM (anglais, français, portugais) qui permirent une meilleure connaissance des directives et options synodales ;*
- *la création de nouvelles structures pastorales autant par le SCEAM que par les conférences régionales et nationales, pour l'application des directives et recommandations du Synode pour l'Afrique ;*
- *l'élaboration des projets, des plans et des programmes pastoraux au niveau continental, régional, national, diocésain dans l'esprit du Synode ;*
- *la parution de deux lettres pastorales des Assemblées du SCEAM l'Eglise en Afrique, une Eglise-Famille (elle est un effort d'inculturation des valeurs authentiques d'Afrique au regard des réalités ecclésiales) et Christ est notre Paix : l'Eglise-Famille de Dieu, lieu et sacrement du pardon, de réconciliation et de paix en Afrique (elle montre dans un premier temps que la paix des hommes et celle qu'offre le Christ s'imbriquent, et donne un plan pastoral susceptible d'aider l'Eglise à assumer un rôle majeur dans la quête humaine de la paix en Afrique) ;*
- *la tenue de plusieurs synodes nationaux ou diocésains dès 1994, tantôt autour des mêmes thèmes du Synode spécial sur l'Afrique, tantôt sur d'autres ;*
- *l'organisation de congrès et de symposiums soit sur l'évangélisation, soit sur le thème-clé de l'Eglise-Famille de Dieu ou sur la mission, par plusieurs universités, facultés ecclésiastiques et associations bibliques et théologiques ;*
- *la présence de plus en plus constante de la notion d'Eglise-Famille de Dieu dans le vocabulaire théologique et pastoral de l'Eglise en Afrique et dans le monde, y compris dans la Magistère pontifical ;*
- *des recherches théologiques et catéchétiques entreprises sur l' "Eglise-Famille de Dieu et sur la pensée du Synode spécial pou l'Afrique ;*
- *les trois conséquences directes de l'Assemblée synodale de 1994 : la mise sur pied à tous les niveaux de l'Eglise en Afrique (continental, national, diocésain, paroissial) des commissions Justice et paix, la création des facultés de communication sociales au sein des universités catholiques avec le lancement des chaînes de télévision et de radio rurales diocésaines, des commissions formelles ou informelles de dialogue œcuménique et interreligieux*[346]*.»*

Bien que positif, le rapport comporte tout de même quelques insatisfactions et regrets : le peu d'enthousiasme soulevé dans l'Eglise locale africaine et d'autres Eglises des pays développés à propos des moyens matériels nécessaires à l'auto-prise en charge des diocèses pauvres d'Afrique. Cet état de fait est d'autant plus déplorable qu'il empêche l'Eglise du continent africain de contribuer à la solidarité matérielle et financière de l'Eglise universelle. En effet, « en dépit de la pauvreté de ses populations, une meilleure organisation des collectes pour les Œuvres pontificales missionnaires, le denier de Saint Pierre et l'auto-prise en charge des diocèses d'Afrique permettrait à l'Afrique de participer plus généreusement au financement de la mission de Jésus-Christ dans le monde et de produire des ressources, en vue de l'autofinancement progressif de nos Eglises[347].»

[346] *Id*. Le rapport contient les statistiques montrant la vitalité et la croissance de l'Eglise en Afrique de 1994 à 2009: création de nouveaux diocèses et paroisses, augmentation des effectifs d'évêques, de prêtres, d'agents pastoraux, de candidats au sacerdoce.

[347] Rapport de Mgr L.P. MONSENGWO, Archevêque de Kinshasa sur "Ecclesia in Africa ", Rome, 2009. Cf. http/ :www.ademis.org/pop/synode_monsengwo.htm.

Dans le même ordre d'idées, le rapport met les Eglises d'Afrique devant leurs responsabilités : « Les Eglises locales devraient s'efforcer d'assurer autant que possible le financement des structures ecclésiales qu'elles créent[348].»

Synthèse du rapport

Après treize années, l'idée-force d'Eglise-Famille de Dieu ressortie des assises du Synode de 1994 pour une nouvelle évangélisation en Afrique poursuit son chemin. Elle a créé une dynamique dans la vie de l'Eglise en Afrique. L'auto-prise en charge des diocèses pauvres du Continent reste un des défis majeurs des Eglises, car elle leur permettrait de participer généreusement au financement de la mission du Christ dans le monde.

Synthèse des textes du SCEAM

L'Afrique est marquée profondément par ses crises sociopolitiques et par le retard qu'elle accuse au niveau du développement. Toutefois, elle a des raisons de voir l'avenir avec optimisme : la vitalité de ses cultures et de ses populations ainsi que celle des communautés chrétiennes (hospitalité, sens de la famille et du sacré, primauté des relations humaines sur les échanges économiques, sens de la fête et du partage, solidarité parentale, etc.). L'Eglise partage non seulement cet enthousiasme avec les peuples africains, mais elle a conscience du rôle qu'elle doit jouer dans ce projet.

Sacrement de Jésus-Christ, l'Eglise a pour mission de libérer l'homme des chaînes dont il est prisonnier et de l'aider dans sa quête du développement intégral. Au-delà des individus, ce sont les structures sociales qui doivent être transformées profondément pour devenir plus humaines, plus justes et respectueuses de la dignité et des droits de la personne. Pour y arriver les Eglises d'Afrique doivent vivre une nouvelle solidarité et renforcer leur communion.

[348] *Id*.

4.2. Textes émanant de la Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest (CERAO)

4.2.1. Démocratie et promotion humaine (1995)

Les évêques d'Afrique et ceux de l'espace CERAO ont parlé[349] et continuent à le faire, permettant ainsi au magistère de s'exprimer dans cette partie du Continent africain. Ils se sont prononcés maintes fois, dans divers domaines et à différentes étapes de la vie des communautés. En témoignent leurs mises en garde contre la corruption, véritable gangrène pour la société, et leur avis sur les questions politiques, notamment sur les dérapages de certains gouvernants. Cette prise de parole remonte à l'époque des passages à l'indépendance qui annonçait « l'ère nouvelle de liberté et de dignité[350] », jusqu'à nos jours. Cela a conduit l'histoire politique de certains pays, au cours des cinq dernières années, à propulser certains évêques sur le devant de la scène politique[351].

La Lettre pastorale sur « La démocratie et la promotion humaine » qu'ils ont rédigée en 1995, et que nous parcourons à présent, en est également une illustration. Le contexte sociopolitique qui voit la parution de cette lettre, rappelons-le, est celui de l'ère du multipartisme inauguré dans les jeunes Etats d'Afrique de l'ouest à l'école de la démocratie. Elle est une « exhortation » qui part de cette conviction des évêques :

« Promouvoir l'homme intégral, le former à la liberté et le rendre capable d'assumer pleinement sa dignité d'homme, à tous les niveaux de son existence, pour transformer qualitativement sa vie et son environnement[352].»

Pour les évêques, il s'agit d'un projet que l'immense chantier de construction de la démocratie en Afrique doit garantir. Après avoir décrit le processus de démocratisation des peuples du continent – et découvert une diversité de maux dont les difficultés d'ordre social – les pasteurs de l'espace CERAO soulignent le défi de la promotion humaine. Ils proposent des voies pour le relever :

« -la nécessité d'une conversion des mentalités : l'Afrique doit retrouver confiance en elle-même et démontrer sa volonté de prendre en main son propre destin.
-La nécessité d'une promotion des ressources humaines : l'homme demeure le principal acteur du développement, la véritable richesse d'une nation. C'est pourquoi il faut bien former le potentiel humain pour une plus grande efficacité professionnelle, et lui donner de valoriser ses compétences dans des structures d'accueil.

[349] CONFERENCE EPISCOPALE REGIONALE DE l'AFRIQUE DE l'OUEST (CERAO), « Démocratie et promotion humaine. Lettre pastorale », *D.C.*, n° 2128, 1995, p. 1084.
[350] *Id*.
[351] *Id*.
[352] *Id*.

-La nécessité d'une amélioration de la qualité du travail : les Africains doivent tuer en eux les réflexes de simples consommateurs, combattre la tendance du gain facile et des promotions injustifiées, pour retrouver le sens de l'inventivité et de la créativité.
-La nécessité d'un ajustement des politiques sociale et économique. Dans ce sens des actes forts doivent être posés : […] Valoriser les ressources humaines, c'est-à-dire, les former et les employer en fonction de leur plus grande utilité sociale. […] Se libérer des discriminations fondées sur la race, le sexe, l'âge, l'appartenance ethnique ou religieuse, afin de constituer des Etats viables. (…)
- la nécessité de la cohésion sociale : les changements socioculturels ne se réaliseront que par une « réappropriation » lucide des valeurs culturelles africaines de solidarité, de respect mutuel, de convivialité et d'attachement à l'équilibre de l'environnement grâce à l'éducation dans les écoles, à la sensibilisation des milieux professionnels et politiques, et du grand public. Le « vivre-ensemble » ne peut se construire, en effet, qu'avec la diversité des ethnies qui composent l'espace national de chaque Etat. Lorsque les gouvernants ne promeuvent que les gens de leur clan ou de leur ethnie, l'avenir est en danger[353]*.»*

A ces défis qui sont également ceux auxquels les chrétiens de Côte d'Ivoire sont confrontés avec leurs compatriotes, on peut ajouter celui de l'intégration évoqué par les évêques de l'Afrique de l'Ouest comme une urgence pour la réussite de l'expérience démocratique. Selon eux, au regard de la situation politique et économique actuelle ne sont réellement viables que les grands ensembles régionaux et sous-régionaux. Pour amorcer un développement réel, les Africains doivent se concerter sur les modalités et l'opportunité de constituer de tels ensembles[354].

Synthèse de « Démocratie et promotion humaine »

La démocratie vise la promotion de l'homme, celle du citoyen. Elle doit former un citoyen libre et capable d'assumer sa dignité humaine à tous les niveaux de son existence, pour transformer qualitativement sa vie et son environnement. La promotion humaine, c'est la nécessité de la conversion des mentalités, celle d'une promotion des ressources humaines, celle d'une amélioration de la qualité du travail, celle d'un ajustement des politiques sociales et économiques, celle de la cohésion sociale et l'intégration africaine indispensable à la réussite de l'expérience démocratique. En accompagnant le processus démocratique des Etats en Afrique, l'Eglise doit s'y impliquer. Ainsi sa voix sera entendue, et elle sera accueillie si l'Institution ecclésiale est cohérente dans sa prise de parole et dans ses actions. C'est pourquoi la question sociale qui touche les prêtres, comme bien d'autres problèmes, mérite une attention soutenue des chrétiens en Côte d'Ivoire.

[353] *Ibid.*, p. 1087-1088.
[354] *Id*.

4.2.2. L'"Instrumentum Laboris" L'Eglise-Famille de Dieu : Sacrement de salut et lieu de fraternité (2007)

Comme en témoigne le rapport de Mgr L. Monswengo sur *Ecclesia en Africa*, les sillons de l'exploration de la notion d'Eglise-Famille de Dieu tracés par le Synode pour l'Eglise d'Afrique de 1994, ont été suivis par l'Eglise aux niveaux continental, régional et national. Dans l'espace de la CERAO[355] l'*"Instrumentum Laboris" l'Eglise-Famille de Dieu : Sacrement de Salut et lieu de la nouvelle fraternité pour les sociétés africaines*, se veut par définition un support « pour aider les agents pastoraux et les communautés à s'approprier non seulement la notion, mais surtout l'esprit de l'Eglise-Famille de Dieu, afin d'en faire un exercice de pratique ecclésiale dans la mise en œuvre de cette nouvelle vision de l'Eglise du Christ[356].» C'est donc le fait qu'il revête une double dimension théologico-pastorale qui le rend intéressant pour la présente étude. Etant donné que cet *Instrumentum Laboris* sera utilisé et confronté aux ouvrages de théologiens africains dans la quatrième partie réservée à la corrélation, il ne s'agira ici que d'en exposer brièvement le contenu.

Le préambule de l'*Instrumentum Laboris* situe les enjeux ecclésiologiques de la nouvelle évangélisation qui, dans le contexte socioreligieux et politique africain actuel, confère une urgence toute particulière à l'appel évangélique à la sainteté. Ces enjeux sont les suivants :

« Vivre la nouvelle fraternité en Christ en Eglise-Famille afin qu'elle soit effectivement sacrement de salut pour les sociétés africaines ; construire dans la foi l'Eglise-Famille de Dieu au-delà des liens ethniques et de sang pour que le témoignage chrétien devienne « Bonne Nouvelle[357]. »

Le premier chapitre traite de l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu. La réflexion menée indique les fondements théologiques et anthropologiques du concept et de la réalité qu'il évoque : sanctuaire des relations sociales et fraternelles, lieu de salut communautaire et personnel, la famille « est une réalité sociétaire humaine qui se reçoit à la fois de Dieu par tradition, dans son fondement et sa fondation, et de la société qu'elle forme[358].» Perçue sous cet angle par les pasteurs ouest-africains et inscrite dans leur vision théologique de l'Eglise-Famille, « la cellule fondamentale de la société humaine[359]» devient « une icône transparente de la Trinité Sainte dans son être, dans ses rapports internes et dans la relation que les créatures entretiennent avec elle[360].» En effet, selon

[355] Ce document a été élaboré par la Commission Episcopale Régionale de Théologie (CERT) de la Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest, comme un projet de *Vademecum* sur l'Eglise-Famille.
[356] CONFERENCE EPISCOPALE REGIONALE DE l'AFRIQUE DE L'OUEST, *L'Eglise-Famille de Dieu : Sacrement de salut et lieu de la nouvelle fraternité pour les sociétés africaines*, *Instrumentum Laboris*. Abidjan : CERAO-Editions, 2007, p. 5.
[357] *Ibid*., pp. 7-15.
[358] *Ibid*., p. 20.
[359] La formule est de JEAN-PAUL II pour désigner la famille dans *Les tâches de la famille chrétienne. Exhortation apostolique.* Paris : Editions TEQUI, 2005, *n° 1-2*.
[360] CONFERENCE EPISCOPALE REGIONALE DE l'AFRIQUE DE L'OUEST, *L'Eglise-Famille de Dieu op.cit.*, p. 27.

la CERAO, le choix de comprendre à la manière africaine l'Eglise du Christ comme famille de Dieu repose en premier lieu sur une réalité transcendante fondatrice de toute approche théologique :

« La Sainte Trinité dont la révélation de l'être divin par le Fils Unique a fait naître, dans l'imitation de l'amour circulaire familial divin, l'expérience des communautés de l'Eglise Primitive. Celles-ci constituent une référence historique organisationnelle de l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu[361]*.»*

C'est pourquoi, les évêques estiment qu'« on peut s'appuyer sur les valeurs positives de la famille traditionnelle pour réfléchir l'Eglise dans notre contexte africain d'aujourd'hui[362].»

Dans le second chapitre de l'*Instrumentum Laboris*, les évêques de la CERAO relèvent que la Théologie de l'Incarnation-rédemptrice, fondatrice de l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu, forme dans la contemplation du mystère pascal un esprit qui est une spiritualité de la réalité de l'Eglise-Famille de Dieu. Celle-ci s'exerce comme fraternité du Christ et communion, et s'exprime par les « assiduités» de la foi au Ressuscité selon le témoignage des Actes des Apôtres. (cf. Ac 2, 42-46).

Il faut également noter que les évêques considèrent la réflexion sur l'Eglise-Famille de Dieu comme une résultante des acquis c'est-à-dire des avancées du Concile Vatican II. Aussi estiment-ils que la réflexion sur l'Eglise-Famille de Dieu ne doit pas ignorer les théologies postconciliaires de l'Eglise Communion, de l'Eglise Peuple de Dieu, des Eglises locales et celle des Eglises particulières.

Enfin, la pertinence de l'ecclésiologie christologique dans la réflexion sur l'Eglise-Famille est montrée par l'*Instrumentum Laboris* en ces termes :

« Les titres ecclésiologiques du Christ, Grand Prêtre, Médiateur entre Dieu et les hommes, Rassembleur de foules, Prophète et Pasteur, Chef de famille et Aîné d'une multitude de frères, font ressortir que l'Eglise est Famille ayant le Christ comme fondateur et centre de vie[363]*.»*

Le troisième et dernier chapitre est une réflexion qui consiste en des orientations pastorales visant à aider à la mise en œuvre de l'Eglise-Famille de Dieu. On peut citer deux d'entre elles :

- Le service de l'Entraide (ou Caritas) : D'abord, il est présenté comme « le service par lequel est soutenue l'attention de la communauté aux pauvres et aux besoins aussi bien spirituels que matériels de la famille ecclésiale locale et de l'ensemble de l'Eglise-Famille de Dieu[364].» Ensuite, en tant que « moteur de la promotion des valeurs de la solidarité et du travail, la Caritas ou l'Entraide doit apparaître comme l'instrument de l'Eglise-Famille de

[361] *Ibid.,* p. 24.
[362] *Id*.
[363] *Ibid.,* p. 30.
[364] *Ibid.,* pp. 93-95.

Dieu au service du développement des communautés ecclésiales et des communautés humaines d'appartenance des baptisés et des catéchumènes[365]. »

- Le service de la gestion matérielle et financière : les personnes qui se voient confier cette responsabilité « sont amenées à être les chevilles ouvrières du développement économique de la communauté chrétienne au niveau du village, du quartier, de la paroisse, ou du diocèse. […] Les gestionnaires ont pour mission d'inciter les groupes à prendre des initiatives de promotion du développement économique en vue de l'auto-prise en charge, non seulement des structures ecclésiales, mais aussi des familles[366].»

Comme on peut le constater, à aucun moment l'*Instrumentum Laboris* ne fait allusion à un quelconque vœu de voir organisée une protection sociale pour les pasteurs de l'Eglise. Cependant il faut relever l'idée du développement de la famille ecclésiale soutenue par la solidarité vécue entre ses membres et l'attention portée à ceux d'entre eux qui sont dans le besoin. Il faut également souligner le vœu des pasteurs de l'espace CERAO de voir des familles et des communautés qui se prennent elles-mêmes en charge matériellement.

Il faut également relever avec force que l'épiscopat ouest-africain inscrit l'édification de l'Eglise-Famille dans un contexte d'*aggiornamento* général en faveur de la nouvelle évangélisation en contexte africain[367].

Synthèse de l'*Instrumentum Laboris*

Les enjeux de la nouvelle évangélisation en Afrique sont réels : vivre la nouvelle fraternité en Christ dans l'Eglise-Famille de Dieu afin qu'elle soit effectivement sacrement de salut pour les peuples, et construire dans la foi l'Eglise-Famille de Dieu au-delà des liens ethniques et de sang pour que le témoignage chrétien devienne « Bonne Nouvelle ». L'élaboration théologique de la notion d'Eglise-Famille par la CERAO ouvre les disciples du Ressuscité sur la spiritualité de l'Eglise-Famille de Dieu qui s'exerce comme fraternité du Christ et communion. La notion de l'Eglise-Famille de Dieu doit s'enraciner dans la réalité pastorale et dans le vécu des disciples du Christ. Elle se situe dans le contexte de la nouvelle évangélisation.

[365] *Id*.
[366] *Id*.
[367] *Ibid*., p. 16.

4.2.3. La Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire (CECI)

S'il existe plusieurs lettres pastorales et déclarations des évêques sur diverses thématiques, force est cependant de constater que celle de la protection sociale du clergé n'a jamais fait l'objet d'un écrit de la part de l'ensemble de l'épiscopat ivoirien. Les évêques se sont contentés dans leurs diocèses respectifs à des moments forts de l'année liturgique et pastorale, de partager avec leurs fidèles leur souci pour la vie matérielle et sociale des prêtres. Seul le Cardinal B. Agré, archevêque émérite d'Abidjan, a fait allusion à la question à travers quelques publications. Le livre de l'abbé M. Grogué, *les serviteurs souffrants*, édité en 2003, reste à ce jour l'unique écrit abordant de façon systématique la question de la protection sociale du clergé local. D'où la nécessité de faire ici un bref exposé de son contenu en même temps que celui des ouvrages du prélat.

4.2.3.1. Le Cardinal Bernard AGRE

Dans le message qu'il adresse à ses fidèles pour le temps de carême 2005, le cardinal B. Agré, archevêque d'Abidjan, aborde en ces termes la question des prêtres âgés et/ou malades :

« J'attire votre attention aujourd'hui sur l'entretien des prêtres âgés et/ou malades. Leur maison communautaire prévue au Centre Monseigneur Chapoulie à Yopougon reste inachevée. Ils vivraient mieux en communauté[368]*.»*

Bien que sobre, en longueur, ce propos revêt une portée historique. En effet, de mémoire d'observateur de la vie de l'Eglise ivoirienne, c'est la première fois que le magistère local à son plus haut niveau aborde la question de la retraite des prêtres.

Abondant dans le sens du prélat, le père E. N. Abekan, alors responsable de la pastorale des malades à Abidjan, dit à ses confrères prêtres :

« Il est bien d'organiser une pastorale pour les malades, qui vise les fidèles laïcs. Il est aussi bien d'aller prier pour eux, d'aller les visiter, de leur donner à manger, mais il y a nos frères qui vivent des situations difficiles et qui ont vraiment besoin de notre aide. Il ne faut pas les oublier[369]*.»*

Dans la publication de sa conférence du 31 janvier 1999 et publiée sous le titre : *Les trois dimensions d'une Eglise adulte*, Mgr Agré propose aux fidèles de son pays un outil d'appropriation de la vision post-synodale d'Eglise-Famille de Dieu. Sa conviction profonde, c'est que l'avènement d'une Eglise répondant aux aspirations légitimes des Africains est celui d'une Eglise dont la stature culturelle responsable lui donnerait d'être encline au « recrutement et à la formation d'un personnel

[368] B. CARDINAL AGRE, Archevêque d'Abidjan, *O toi qui dors, réveille-toi, Message de carême 2005*. Abidjan : Bureau de la communication de l'Archidiocèse d'Abidjan, 2004, p. 18.
[369] Propos recueillis par M. GROGUET, *Les serviteurs souffrants, Petite vie du père Macaire*. Abidjan : LOPRIMAFRIQUE, 2003, p. 73-74.

autochtone adéquat[370]» et actrice d'une « pastorale économique rationnelle et responsable[371]». Quant aux signes d'une telle Eglise en construction, ils se verraient dans « sa façon de croire, de prier, d'enseigner la Parole de Dieu, sa façon de vivre et sa manière de servir l'homme[372].» Le prélat présente le devoir de louer Dieu et de servir l'homme comme le contenu d'une bonne vie ecclésiale, puis il rappelle les deux types classiques de service dans l'Eglise : les initiatives caritatives ou les actions de développement, c'est-à-dire d'auto-prise en charge. De ces deux approches la première consiste en une assistance systématique aux nécessiteux, et la seconde vise à promouvoir l'homme, engage les chrétiens à éveiller les consciences et à développer les initiatives de solidarité[373].

« Tout groupement d'hommes qui se respecte met un point d'honneur à atteindre sa stature d'adulte en vue d'être capable de prendre en mains sa destinée en suscitant de son sein le personnel adéquat mais aussi en tirant de ses ressources propres la totalité ou la grande partie de son budget[374].» Or les Eglises d'Afrique sont en situation constante d'assistanat, comme le faisait remarquer Mgr J. Ndayen, Archevêque de Bangui en Centrafrique, lors du Synode de 1994 :

« La subsistance des prêtres et des religieuses, la subsistance des petits et grands séminaristes, les sommes énormes utilisées pour l'achat et le fonctionnement des voitures ou pour les constructions nouvelles, tout cela est assuré essentiellement par les dons ou des subventions venant de l'étranger. En somme notre Eglise, quoique bien vivante et débordante de dynamisme sur le plan pastoral, reste sur le plan économique une Eglise sous perfusion[375].»

C'est pourquoi Mgr Agré appelle de tous ses vœux l'ère d'une auto-prise en charge économique des Eglises d'Afrique. Dans ce sens, il fait écho à l'interpellation de Jean-Paul II dans *Ecclésia in Africa* :

« L'évangélisation requiert donc, outre les moyens humains, des moyens matériels et financiers substantiels dont bien souvent les diocèses sont loin de disposer dans des proportions suffisantes. Il est donc urgent que les Eglises particulières d'Afrique se fixent pour objectif d'arriver au plus tôt à pourvoir elles-mêmes à leurs besoins et à assurer leur autofinancement. Par conséquent, j'invite les conférences épiscopales, les diocèses et toutes les communautés chrétiennes des églises du continent, chacune en ce qui la concerne, à faire diligence pour que cet autofinancement devienne de plus en plus effectif[376].»

[370] B. CARDINAL AGRE, Archevêque d'Abidjan*, Les trois dimensions d'une Eglise adulte*. Abidjan : Procure des missions catholiques, 1999, p. 8.
[371] *Id*.
[372] *Ibid*., pp. 9-17.
[373] *Ibid*., p. 19-20.
[374] *Ibid*., p. 27.
[375] Il est cité par Mgr AGRE. Voir *Ibid*., p. 7.
[376] JEAN-PAUL II, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Exhortation Apostolique.* Paris : Pierre TEQUI, 1995, *n° 104*.

4.2.3.2. Martin Grogué, *Les serviteurs souffrants, Petite vie du père Macaire*

L'abbé M. Grogué rappelle l'urgence de la solidarité sacerdotale et invite tous les fidèles chrétiens à s'organiser avec l'Eglise pour veiller sur les prêtres âgés et/ou malades. Il propose la création d'une caisse commune et l'organisation d'une sécurité sociale pour le clergé. Suite à ses recherches qui le conduisent à faire des entretiens émouvants avec des prêtres âgés et malades, parfois isolés, après ses rencontres avec des évêques, des prêtres, des religieux et fidèles laïcs, l'abbé Grogué n'hésite pas à heurter certaines sensibilités pour attirer l'attention de la conscience collective sur l'urgence de l'appel à la solidarité qu'il lance en faveur des prêtres. Il va jusqu'à publier dans son ouvrage un tableau qui fait l'état des prêtres à l'âge de la retraite de l'an 2010 à 2020[377]. D'ailleurs Monseigneur A. L. Mandjo, évêque de Yopougon dit dans sa préface de l'ouvrage :

« Le père Martin Grogué veut interpeller la conscience du clergé sur le sort qui est le sien et celle du laïcat par rapport à ses responsabilités à l'égard de ceux-là qui ont tout quitté pour le servir et qu'il est censé prendre en charge selon la recommandation du Seigneur : n'emportez pas de bourse, pas de sac, le travailleur mérite son salaire (cf. Luc 10,4-7)[378]*.»*

Synthèse des textes de la Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire

B. Agré, E.N. Abekan et M. Grogué se rejoignent sur ce point de vue qui me paraît essentiel : le service de l'homme qui est au centre de l'activité pastorale de l'Eglise ne doit pas exclure les prêtres qui rencontrent des difficultés, notamment ceux d'entre eux qui sont malades ou âgés. Comme les laïcs, eux aussi ont besoin de l'attention bienveillante et charitable de l'Eglise.

Dans *Les serviteurs souffrants, petite vie du père Macaire*, l'abbé M. Grogué interpelle la conscience ecclésiale et la conscience humaine sur la responsabilité de l'Eglise vis-à-vis de l'insécurité sociale et le drame vécu par certains prêtres. Pour Mgr B. Agré, l'organisation d'une protection sociale des membres du clergé serait l'illustration d'une Eglise-Famille qui se construit en prenant en compte la dimension sociale du ministère et de la vie de ses pasteurs, mais également une preuve de la maturité d'une Eglise locale.

[377] Je me garde de publier ce tableau qui contient des informations confidentielles dans cette thèse.
[378] M. GROGUE, *Les serviteurs souffrants. Petite vie du père Macaire*. Abidjan : LOPRIMAFRIQUE, 2003, p. 5.

Conclusion partielle

Si cette deuxième étape de la recherche intitulée « Eclairage magistériel » sur la question de la protection sociale des prêtres, est partie du Concile Vatican II, il faut cependant relever que la question avait été évoquée bien antérieurement. En effet, les prescriptions données par le Concile au sujet des prêtres âgés s'inscrivent dans le prolongement des souhaits déjà formulés par Pie XII dans son *Exhortation apostolique* « *Menti nostae* » du 23 septembre 1950. Dans ce document, Pie XII, s'adressant aux Evêques, écrivait :

« Nous louons vivement, vénérables Frères, toutes les décisions que vous prendrez d'un commun accord pour assurer aux prêtres le nécessaire pour la vie de chaque jour, non seulement pour le présent, mais aussi pour l'avenir, moyennant certaines organisations opportunes de prévoyance – elles existent déjà dans la société civile et nous les approuvons – qui pourvoient aux besoins des prêtres principalement dans le cas de maladie, quand la santé décline, quand survient la vieillesse. Par là vous libérerez les prêtres de la sollicitude relative à leur subsistance et à leur situation matérielle dans le futur[379]*.»*

Par la suite, tout en alertant les Evêques sur la nécessité de former les fidèles dans l'obligation de secourir le clergé pauvre, Pie XII rendait hommage à l'entraide sacerdotale en disant :

« Il nous plaît d'exprimer notre gratitude aux prêtres qui, sans faire attention aux inconvénients que cela pouvait leur causer, sont venus et viennent en aide à leurs confrères qui avaient besoin de secours, spécialement à ceux qui étaient malades ou à l'âge de la vieillesse[380]*.»*

En plus des documents conciliaires, certains textes pontificaux (lettres apostoliques et messages), ainsi que des documents de Congrégations de la curie romaine ont été parcourus. Au niveau local des textes provenant des conférences épiscopales continentale, régionale et nationale (ivoirienne) ont été sélectionnés. Tous ont fait l'objet d'une analyse pour saisir ce qu'ils disent de la protection sociale des prêtres.

Au terme de ce parcours, il convient de faire quelques observations : la recherche documentaire révèle peu d'écrits sur la protection sociale du clergé. La raison peut se trouver dans l'argument de J. Rivero pour qui :

« Il s'agit d'un domaine peu fréquenté parce que son exploration requiert une double maîtrise : celle du droit propre aux différents cultes, plus spécialement à l'Eglise catholique, et celle du droit contemporain des protections sociales. Or, les chances de voir un canoniste tenté par l'approfondissement du droit de la sécurité sociale, ou un spécialiste de ce droit, à l'inverse, pris d'une soudaine passion pour l'étude du statut canonique du clerc sont évidemment minces[381]*.»*

[379] PIE XII, *Exhortation apostolique « Menti Nostrae » sur la sainteté de la vie sacerdotale, 23 septembre 1950*. Paris : Bonne Presse, 1952, p. 48.
[380] *Ibid*., p. 48-49.
[381] G. DOLE, *La protection sociale du clergé. Histoire et Institutions ecclésiales*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1980, p. XI.

Pour autant parmi les nombreux écrits sur la pensée de l'Eglise concernant la maladie, la vieillesse, la souffrance, les principaux ont été sélectionnés en vue d'étudier la problématique de la protection sociale du clergé.

La conclusion[382] de *l'Instrumentum Laboris,* l'Eglise-Famille de Dieu : sacrement de salut et lieu de la nouvelle fraternité pour les sociétés africaines, renvoie à l'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* du pape Jean-Paul II qui indique les défis que doit relever en Afrique la vie des disciples du Christ en Eglise-Famille de Dieu. Celle-ci devra s'exprimer comme Fraternité du Christ, sous la mouvance de l'Esprit-Saint. Cela suscite deux remarques : non seulement la voix des pasteurs de l'Eglise sous régionale est en concordance avec celle de l'ensemble de l'épiscopat africain (SCEAM), « en toute conscience missionnaire dans la collégialité », mais également on constate une cohérence interne du Magistère (universel-local) au-delà du fait qu'il se trouve ici exprimée une *solidarité ecclésiale* et magistérielle à l'endroit du pape et des Pères synodaux.

La constance dans les thématiques que l'on constate chez eux, ainsi que la cohérence méthodologique[383] qui est la leur, font des messages du pape pour la journée des malades, un corpus homogène. Il s'agit d'un corpus qui d'une part, fait écho à certaines encycliques et lettres apostoliques papales, et d'autre part, reprend des discours de Congrégations romaines. En effet, les messages de la Journée des malades reprennent souvent et parfois avec redondance, la théologie de la souffrance de Jean-Paul II développée dans sa Lette apostolique *Salvifici dolori* qui elle-même est reprise dans les documents des Congrégations.

En outre, on note certaines reprises des documents conciliaires par les discours du pape lors de la Journée des malades. C'est le cas de l'idée de « la lumière sur la souffrance » à laquelle l'homme doit parvenir grâce au Christ pour considérer la souffrance humaine comme étant assumée et rendue salvifique par l'œuvre de Celui-ci. Cette idée est reprise dans le message de la deuxième Journée mondiale des malades.

[382] CONFERENCE EPISCOPALE REGIONALE DE l'AFRIQUE DE L'OUEST, *L'Eglise-Famille de Dieu : Sacrement de salut et lieu de la nouvelle fraternité pour les sociétés africaines, Instrumentum laboris*. Abidjan : CERAO-éditions, 2007, pp. 108-110.

[383] Analyse du contexte où vivent les malades, recours aux Saintes Ecritures et au Magistère, Exposé théologique et recommandations pastorales constituent la démarche méthodologique des messages.

Le document du Conseil pontifical pour les laïcs : Mission et dignité des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde fait abondamment référence au Message de Jean-Paul II adressé aux personnes âgées.

En somme, il est vrai que tous les textes étudiés n'abordent pas de façon directe la protection sociale du clergé, à l'exception du Décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis,* du Document de la Congrégation pour le Clergé (Directoire pour la vie et le ministère des prêtres) et du Code de Droit canonique. Cependant il faut noter que les textes pontificaux, les documents des Congrégations et les écrits des conférences épiscopales locales (africaines et ivoiriennes) se rejoignent en s'inscrivant dans la perspective conciliaire de l'organisation par l'Eglise d'une protection sociale pour ceux qui consacrent leur vie à son service.

Les écarts entre les textes magistériels étudiés et les pratiques ecclésiales en terre ivoirienne, liées à la protection sociale du clergé doivent être repérés pour que leurs problématiques soient saisies. C'est la condition pour en savoir les enjeux ainsi que les défis qu'ils révèlent. Tel est l'objectif que je vise à travers la prochaine (la troisième) étape de cette recherche, intitulée « problématisation ».

TROISIEME PARTIE

PROBLEMATISATION

Introduction

La problématique a déjà été définie dans l'introduction. La voici rappelée :
L'élaboration de l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu peut-elle prendre en compte le projet d'organisation de la protection sociale des prêtres ? L'étude sur la protection sociale des prêtres contribue-t-elle à rendre pertinente la métaphore de l'Eglise-Famille ? Dans une logique dialectique, l'image de l'Eglise-Famille ne questionne-t-elle pas la pastorale sociale et de promotion humaine pratiquée par les Eglises ? A quel type de protection sociale renvoie l'évocation de « prêtres » et celle d' « Eglise-Famille » ? Comment pourrait-on organiser cette protection sociale de manière à ce qu'elle soit en phase avec le projet ecclésial et ecclésiologique d'Eglise-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire ?

C'est le moment d'y revenir, à la lumière non seulement de la première partie consacrée à l'analyse des pratiques ecclésiales existantes de protection sociale du clergé, mais également à partir de l'analyse de la réalité du concept d'Eglise-Famille. Il est temps de poser à nouveau la problématique sous l'éclairage de la deuxième partie relative aux textes du Magistère de l'Eglise. Pour y parvenir je vais m'appuyer sur un outil méthodologique et pédagogique canadien[384].

[384] COLLECTIF (dir. J-G. NADEAU), *La praxéologie pastorale-orientations et parcours*, *Tome I*. Montréal : Fides, 1987.

CHAPITRE V : Eléments méthodologiques

Une fois réalisées l'identification des éléments clés de l'observation et la clarification de ses concepts, le chercheur peut axer son étude sur la problématisation. Les pédagogues canadiens ont montré cinq modes de problématisation[385]: analogique, dialectique (ou critico-politique), structural, théorique et enfin factoriel. Le mode factoriel et certains éléments du mode théorique semblent ici être les plus adaptés. En effet, l'Eglise-Famille responsable de la vie, du ministère et de la protection sociale de ses clercs est perçue en raison des facteurs repérables propices à l'analyse. En outre, des dispositions du droit canonique et l'expérience d'autres Eglises en matière sociale suscitent un modèle idéal de protection sociale du clergé comparable à la pratique en Côte d'Ivoire.

5.1. Le mode factoriel

Devant la complexité des situations de la vie courante, nous cherchons à comprendre leurs causes, ou les raisons qui les expliquent. Le terme de « facteur » est préféré à celui de « cause » qui évoque un enchaînement logique ou nécessaire alors que le réel, quant à lui, est complexe. « En cherchant les facteurs et les conséquences des principaux problèmes d'une pratique, on peut arriver à déceler les enjeux et à dénouer les nœuds de celle-ci, par exemple en remontant à certains facteurs communs à l'ensemble des problèmes qu'elle représente[386].» Avec ce mode, il y a deux erreurs à éviter :

« D'abord celle de rechercher des coupables en oubliant l'interaction des acteurs. Ensuite, en recherchant les causes ou les facteurs d'un problème, on s'éloigne souvent de la pratique en atteignant des facteurs culturels sur lesquels on n'a pas de pouvoir. Les réactions peuvent alors être catégoriques : « Il faut tout changer ! », ou au contraire, traduire un sentiment de désespérance : « Il n'y a rien à faire ! » Or, la problématique, en théologie pratique, vise à servir la pratique et ses acteurs. Reste que celui qui est conscient de ces pièges pourra aussi utiliser avec profit ce mode de problématisation en travaillant sur les causes et conséquences à portée des acteurs de la pratique. Cela vaut la peine d'identifier les facteurs sur lesquels on a quelque pouvoir[387].»

[385] *Ibid.,* pp. 196-204.
[386] *Id*.
[387] *Id*.

5.2. **Le mode théorique**

La plupart du temps ce mode est employé avant les précédents. Un nombre important de théologiens pratiques, moi-même y compris, pensent qu'« il devrait seulement les compléter et non s'y substituer, sinon le risque est grand de ne pas s'ouvrir à la découverte de nouveaux aspects. Le chercheur a comme référence des discours et des modèles déjà constitués[388].» Ici, l'exploration des concepts et la comparaison avec des modèles idéaux semblent les plus adaptés.

Les commentaires ci-dessous soulignent la pertinence de ce mode théorique :

« Bien souvent, c'est par mode comparatif que des concepts nous viennent à l'esprit, et leur jaillissement est affaire d'imagination et de culture. Mais leur exploration relève davantage du mode théorique. Lorsque l'hypothèse de recherche évoque ou utilise certains concepts, il est nécessaire, comme l'exige la recherche, d'aller lire sur ceux-ci. Cela permet de savoir comment d'autres avant nous ont éventuellement réfléchi à la question qui nous préoccupe, et quel discours ils ont élaboré à ce propos. Après avoir identifié les concepts qui lui ont servi à rendre compte de son objet, le chercheur se demande si ceux-ci évoquent des problématiques déjà explorées dans sa discipline ou ailleurs (sciences humaines et tradition chrétienne). L'étude des problématiques portées par ces concepts lui permettra de vérifier et de critiquer l'utilisation spontanée de certains d'entre eux, et d'enrichir la compréhension de son objet[389].»

« Notre apprentissage idéologique et notre expérience nous portent à comparer spontanément une situation ou une pratique à un modèle idéal (c'est souvent la ligne de l'orthodoxie) ou à d'autres pratiques retenues (ligne de l'orthopraxie). Ainsi le médecin a-t-il un modèle de santé à partir duquel il évalue la situation du malade avant de poser son diagnostic. Par ailleurs, on sait bien qu'un modèle demeure idéal et qu'il fait souvent abstraction des contingences d'une pratique située dans un espace-temps particulier. Il s'agit de conscientiser ce processus spontané, de façon à pouvoir devenir critique. La première étape vise à identifier le modèle (explicite ou implicite) qui préside à l'évaluation de la pratique. La seconde vise à identifier les convergences et les écarts entre la pratique et ce modèle, tout en étant attentif à la situation particulière de la pratique. On pourra également se demander si ces écarts et la prise en compte de la situation particulière de la pratique permettent de mieux situer les problèmes ou le drame de la pratique. Puis, on se demandera si cette opération permet de critiquer non seulement la pratique par le modèle, mais aussi le modèle par la pratique. Enfin, en quoi cette démarche accroît-elle notre compréhension de la pratique[390] ?»

[388] *Id*.
[389] *Id*.
[390] *Id*.

CHAPITRE VI : Application au sujet de recherche

Une question se pose à présent : comment appliquer le mieux possible ces éléments méthodologiques à la recherche en cours ? A partir du modèle théorique, on peut formuler les questions suivantes :

- Quels sont les concepts évoqués par les hypothèses, et qui rendent compte de l'objet de la recherche ? De ce fait, qu'est-ce que la littérature existante apporte comme éclairage à la compréhension de l'objet de la recherche ?

- A partir des textes institutionnels et de l'analyse des pratiques, il convient de repérer les décalages entre les textes officiels et les pratiques analysées. Quels lieux théologiques sont touchés ? Quelles problématiques se dégagent ?

A partir du modèle factoriel, on peut évoquer le questionnement suivant :

- A la suite du constat établi de la pratique de la protection sociale pour le clergé dans les diocèses de Côte d'Ivoire, quels sont les facteurs de convergence ou d'écart entre positions magistérielles et pratiques ecclésiales ? Cela permet de dégager les enjeux théologiques, ecclésiologiques et pastoraux.

6.1. Modèle théorique : quelques définitions et leurs problématiques

Les hypothèses évoquent des concepts que l'analyse thématique a fait ressortir. Ceux-ci méritent d'être expliqués à partir des études de certains auteurs. Ce sont : « insécurité sociale et protection sociale » ; « cultures africaines » ; « famille africaine » ; « Eglise-Famille » ; « libération sociale ».

6.1.1. A propos d'insécurité sociale et de protection sociale

6.1.1.1. Insécurité / Risques / Protection

Les travaux de deux spécialistes en sociologie de la protection sociale feront l'objet d'un exposé critique dans la partie réservée à la corrélation. Cependant, il convient à présent d'avoir recours à des juristes et à des sociologues pour définir l'insécurité sociale et la protection sociale.

Le sociologue R. Castel distingue deux grands types de protection : d'une part « les protections civiles qui garantissent les libertés fondamentales et assurent la sécurité des biens et des personnes dans le cadre d'un Etat de droit[391] », d'autre part, « les protections sociales qui couvrent contre les principaux risques susceptibles d'entraîner une dégradation de la situation des individus comme la maladie, l'accident, la vieillesse impécunieuse, les aléas de l'existence pouvant aboutir à la limite à la déchéance sociale[392].» Même si certains reconnaissent qu'il existe des corrélations entre l'insécurité civile et l'insécurité sociale que l'une ou l'autre sont censées affronter pour le bien-être de l'individu, et que, l'Etat reste le principal protagoniste, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit de deux registres bien distincts, c'est-à-dire celui de l'Etat de droit et celui de l'Etat social.

L'insécurité sociale (permanente) provient de la vulnérabilité des conditions de vie et condamne les individus à vivre « au jour le jour », à la merci du moindre accident de parcours[393]. Ainsi, elle expose ces derniers aux risques sociaux en tant qu'ils sont « des événements qui compromettent la capacité des individus à assurer eux-mêmes leur indépendance sociale[394].» C'est pourquoi R. Castel ajoute que « dans une société d'individus, être protégé du point de vue social consiste en ce que ceux-ci disposent de droits, des conditions sociales minimales de leur dépendance. La protection sociale est ainsi la condition de possibilité pour former une société de semblables : un type de formation sociale au sein de laquelle nul n'est exclu parce que chacun dispose des ressources et des droits nécessaires pour entretenir des relations d'interdépendance (et pas seulement de dépendance) avec tous[395].» Et l'auteur de relever que cette définition de la protection sociale est « la formulation sociologique de ce qu'en termes politiques on nomme la démocratie […] c'est une définition de la citoyenneté sociale[396].»

[391] R. CASTEL, *L'insécurité sociale, Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris : Seuil, 2003, p. 5.
[392] *Id*.
[393] *Id*.
[394] *Ibid*., p. 25.
[395] *Ibid*., p. 90.
[396] *Ibid*., p. 90-91.

Pour le juriste J-Ph. Cavaillé, la protection sociale a une mission compensatoire lorsqu'elle fait face aux risques sociaux :

« La protection sociale assure le versement de prestations destinées à compenser les dépenses (honoraires médicaux, hospitaliers…) ou la baisse de revenus (rente d'incapacité, indemnités journalières, allocation chômage…) générées à la suite de la survenance des risques[397]*.»*

Plus explicite que R. Castel, J-Ph. Cavaillé définit le risque social comme « un risque (événement dont la survenance est incertaine, susceptible de causer un dommage aux personnes et/ou aux biens), social (partagé par un ensemble d'individus) qui va porter atteinte à la sécurité financière des personnes, soit en empêchant l'accès au revenu (maladie, invalidité, vieillesse, chômage…), soit en entraînant des dépenses particulières (santé, charges familiales…). Ces risques ont ainsi pour conséquence de diminuer le revenu d'un ménage ou de diminuer la capacité de travail d'un individu ou de la priver d'effet[398].»

De cette définition du risque qui peut être d'origine professionnelle ou non professionnelle, J-Ph. Cavaillé dit qu'«il est également possible d'élargir la notion de risque social à l'intégralité des risques pris en charge par les politiques d'aide sociale : pauvreté, perte du logement, etc.[399]»

Quant au professeur de droit F. Petit, il fait appel à la notion de sécurité sociale pour définir la *protection sociale*[400] :

« La protection sociale est définie comme une notion englobant notamment la sécurité sociale ; elle correspond à un « ensemble de mesures par lesquelles la société entend protéger les individus contre les risques sociaux », alors que la sécurité sociale désigne « l'institution ou les institutions qui ont pour fonction de protéger les individus des conséquences de divers événements généralement qualifiés de risques sociaux[401]*.»*

Au terme de l'approche croisée des réflexions de plusieurs auteurs sur la protection sociale quelques remarques sont possibles : protection sociale et sécurité sociale ont en commun le fait d'avoir pour objet de protéger les individus contre les risques sociaux. Ces risques sont d'origine professionnelle ou d'origine non professionnelle. La protection sociale a une dimension collective, elle se veut protection d'un collectif contre le risque partagé par un ensemble d'individus. En arrière fond se trouve l'idée de solidarité. La protection sociale est garantie par un Etat social.

[397] J-Ph. AVAILLE, *La protection sociale en 200 questions*. Le Mans : Gerso Edition, p. 13-14.
[398] *Id*.
[399] *Id*.
[400] Il emprunte cette définition au *Vocabulaire juridique de l'Association Capitant*.
[401] F. PETIT, *Droit de la Protection sociale*. Paris : Gualino Lextenso Editions, 2009, p. 17.

Problématique dégagée

Qu'en est-il de la protection sociale des individus en Côte d'Ivoire ? Quel est le cadre social garanti par l'Etat pour ses citoyens ? Quel usage en fait l'Eglise catholique pour les personnes qu'elle embauche?

6.1.2. A propos des cultures africaines

6.1.2.1. Que sont les cultures africaines ?

Cette question renvoie à ce qu'on désigne aujourd'hui par « culture ». Parmi les nombreux sens[402]que le mot s'est vu attribuer au cours des siècles, la signification que lui donne cette étude est celle issue du lien opéré au XX^{ème} siècle entre la culture, génie d'un peuple, et le courant culturaliste dans les sciences humaines, à savoir le concept anthropologique. J-P. Obin et A. Obin-Coulon le rapportent en ces termes :

« Par culture, l'anthropologie désigne l'ensemble des modes de vie d'un peuple, l'héritage social que l'individu acquiert de son groupe. En d'autres termes, la culture est cette partie de son milieu que l'homme a lui-même créée. L'anthropologie, parmi ses apports décisifs, permet de reconnaître l'humain dans toutes ses manières d'être. Elle conduit à penser que tout mode de vie en commun est une forme de civilisation, que chaque culture est une manière unique et irremplaçable de vivre l'humanité, et que l'homme est tout entier réfugié dans un seul des modes historiques ou géographiques de son être. Conjointement, elle refuse le découpage et la hiérarchisation de l'héritage. La culture, c'est l'ensemble du mode de vie qui imprègne l'enfant, même dans les formes les plus mineures, les plus modestes. La culture est un tout et chacun de ses éléments est porteur des valeurs du tout[403].»

L'idée forte que comporte ce sens anthropologique de la culture selon laquelle les cultures sont véhiculées par des individus est reprise par M. Abdallah-Pretceille dans ses travaux sur l'éducation interculturelle. D'ailleurs, dans cette perspective anthropologique, elle décrit les fonctions de la culture :

« La culture a en réalité deux fonctions, une fonction ontologique qui permet à l'être humain de se signifier à lui-même et aux autres, et une fonction instrumentale qui facilite l'adaptation aux environnements en produisant des comportements, des attitudes, c'est-à dire de la culture[404].»

Puis elle précise la spécificité de chacune des fonctions :

« Dans les sociétés traditionnelles (au sens anthropologique du terme), la fonction ontologique prime sur les adaptations et les aménagements culturels qui sont relativement rares et lents. Dans ce contexte, les définitions identitaire et culturelle sont proches. L'appartenance à une culture renvoie à l'identité, non par

[402] Voir J-P. OBIN., A. OBIN-COULON, *Immigration et intégration*. Paris : Hachette éducation, 1999, p. 59. Au moins quatre sens peuvent être relevés : le travail d'humanisation, qui est le sens premier, développé surtout par Cicéron, transformé et repris par le siècle des Lumières ; l'enjeu de distinction, l'idéal académique de raffinement, lequel sens est abondamment employé au XIXe siècle et à partir duquel Pierre Bourdieu fondera son concept de capital culturel ; la quintessence ou génie d'un peuple, dans la tradition romantique allemande ; enfin la culture comme concept anthropologique permettant de penser sans les hiérarchiser les différents modes de vie des peuples.

[403] J-P. OBIN., A. OBIN-COULON, *op.cit.*, p. 66.

[404] M. ABDALLAH-PRETCEILLE, *L'éducation interculturelle*. Paris : PUF, 1999, p. 9.

confusion des deux registres, mais essentiellement parce que les caractéristiques anthropologiques de la tradition : recours à la mémoire collective, pas de coupure entre le passé et le présent, conformité, temps long, rapprochent les deux notions. Par contre, dans les sociétés modernes (toujours au sens anthropologique du terme) la fonction instrumentale ou pragmatique s'est considérablement développée afin de répondre aux nécessités du terrain : multiplication des contacts, rapidité des changements, complexité croissante, etc.[405]*»*

Les peuples colonisés d'Afrique Noire ont repris cette conception de la culture pour appuyer leurs revendications d'identité culturelle dans leur lutte contre tous les envahisseurs. Par le truchement de cette acception de la culture, comme l'écrit Aimé Césaire, « des millions d'hommes arrachés à leurs dieux, à leurs terres, à leurs habitudes, à la vie, à la danse, à la sagesse, rentraient en possession d'eux-mêmes[406].»

Problématique dégagée

Dans cette perspective, la protection sociale ne saurait être l'apanage d'un peuple ou d'une société, et il serait incongru de dire qu'il s'agit d'une réalité inconciliable avec certaines cultures. En outre, l'organisation d'une protection sociale peut résulter de la capacité d'ouverture et d'échange d'une culture avec une autre, et donc au terme d'un processus d'évolution. La question qu'il convient peut-être de se poser est de savoir si les cultures africaines font obstacle à l'organisation et au développement d'une protection sociale ou si au contraire elles peuvent contribuer à l'organiser.

6.1.3. A propos de la famille africaine

6.1.3.1. Modèle social africain, Eglise et protection sociale

Une étude sociologique et anthropologique sera consacrée à la famille africaine dans la prochaine partie de ce travail. Il convient pour l'instant de préciser que le projet ecclésial de protection sociale du clergé envisagé et qui est un vœu exprimé par le magistère, comme l'a relevé l'analyse des textes officiels, veut prendre en compte le contexte qui a vu naître la notion d'Eglise-Famille ainsi que le lieu où elle est pratiquée et vécue. L'ecclésiologie de l'Eglise-Famille invite à reconnaître et à prendre en compte les valeurs de l'institution familiale susceptibles d'aider à la compréhension du mystère de l'Eglise. D'ailleurs les textes du magistère ne manquent pas de relever des valeurs qu'il lui reconnaît. Ces valeurs sont évoquées par les papes Jean-Paul II et

[405] *Ibid*., p. 9-10.
[406] A. CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*. Paris : Editions Présence africaine, 1950, pp. 7-23.

Benoît XVI dans leurs Exhortations post synodales *Ecclesia in Africa* et *Africae munus*, et rappelées par le magistère local continental et régional[407].

Et pourtant, comme un certain nombre de travaux le relèvent, la famille africaine connaît des mutations importantes dues au passage de la tradition à la modernité. Celles-ci touchent la famille à plusieurs niveaux : sa constitution, la maternité, l'éducation des enfants, la jeunesse, la crise économique, etc. Comme le font observer les travaux dirigés par A. Adepoju[408], la famille africaine, facteur de socialisation le plus important, aujourd'hui a tendance à perdre certaines valeurs telle que la solidarité :

« La solidarité qui nourrissait et entretenait la cohésion entre les membres est aujourd'hui sérieusement menacée par la modernité et l'urbanisation, par l'éclatement familial dû à l'émigration et aux conséquences d'une économie africaine vacillante[409]*.»*

En outre, le modèle social africain semble problématique, si l'on en croit certains auteurs comme M. Konaté. En effet, pour lui le contrôle de la parole et de la pensée de l'individu par le groupe social (depuis la tendre enfance jusqu'à l'âge adulte) entretient une pensée unique. Celle-ci est une « machine à fabriquer » des Noirs africains identiques maintenus dans une sorte d'enfance prolongée parce qu'élevés à « faire taire leur esprit critique en dehors du cadre fixé par la communauté et à ne jamais protester car ce serait la manifestation d'un individualisme destructeur[410].» Les conséquences dans le domaine du savoir sont évidemment la fin de la pensée novatrice, un des facteurs du non-développement de l'Afrique. Lorsque les ancêtres se confondent avec l'irrationnel et que les personnes y sont soumises dans tout ce qu'elles entreprennent, il va sans dire qu'elles se rendent difficilement compte qu'elles peuvent être maîtresses de leur destin. Il résulte de ce mode de fonctionnement le fatalisme qui paralyse l'Afrique ainsi que le fait de considérer systématiquement les habitants du reste du monde qui est critique, entreprenant et agissant, comme des surhommes[411].

---

[407] Voir ce que disent *L'Exhortation apostolique Ecclesia in Africa* aux pages 144-146 et les textes officiels des Conférences épiscopales d'Afrique aux pages 193-197. On peut également évoquer BENOÎT XVI, *L'engagement de l'Afrique. Exhortation apostolique.* Paris : Cerf, 2011, *n° 42-78* où les valeurs relevées par le pape sont la vénération des personnes âgées, les dispositions culturelles africaines visant à protéger la vie humaine, etc.

[408] COLLECTIF (dir. Ad. ADEPOJU), *La famille africaine, politiques démographiques et développement*. Paris : Karthala, 1999 ; A. J-R. TOURE, *Ecole et familles immigrées subsahariennes en France : le malentendu*. Mémoire en vue de l'obtention du Master 2 Education-Formation-Communication / Apprentissage et Médiation, Faculté des Sciences de l'éducation, Université de Strasbourg, juin 2013, p. 48-49.

[409] C. OPPONG, Les systèmes familiaux et la crise économique. *La famille africaine, Politiques démographiques et développement*. Paris : Karthala, 1999, pp. 221-254.

[410] M. KONATE, *L'Afrique noire est-elle maudite ? Préface d'Erik Orsenna de l'Académie française*. Paris : Fayard, 2010, p. 146-147.

[411] *Id*.

L'auteur critique l'unique visage de la polygamie qui infantilise la femme et qui est le lieu où celle-ci ploie sous le fardeau de l'homme et de la belle-famille. « Lieu de confiscation de la parole et de la volonté de l'individu[412]», la famille polygame entretient sans cesse la tentation du *meurtre symbolique ou psychologique* entre les coépouses et leur progéniture respective. Ainsi, l'harmonie qu'elle peut présenter n'est que de façade. Au-delà de la réalité de la polygamie, c'est l'esprit de la polygamie et ce que l'auteur nomme « le silence convenu[413]» qu'il fustige comme un des maux qui minent les sociétés noires d'Afrique. L'auteur dénonce le détournement de la solidarité dont le sens originel qui était l'harmonie de la société se perd et se transforme en une obligation dont l'unique ressort devient la peur de la malédiction et de l'isolement.

L'auteur dénonce une *solidarité à la dérive* alors qu'elle est la *clé de voûte du modèle social africain* : c'est une solidarité opérant dans un rayon assez limité (famille étendue, tribu) et ne prenant en compte que la joie, la souffrance ou le besoin proche et donc une solidarité créant paradoxalement l'inégalité devant l'adversité […][414].

Les castes en tant qu'elles sont des barrières établies entre les individus d'un même peuple, les divisions sociales qu'elles engendrent, nuisent aux Africains. En effet, cette division socioprofessionnelle fondée sur la naissance et qui se veut immuable enferme l'individu dans une catégorie sociale tout en lui niant les capacités humaines et personnelles à se construire lui-même. Ainsi, ces sociétés africaines de castes entretiennent « l'inégalité des individus et se privent des compétences qui pourraient les aider à se développer et à se défendre face aux grands enjeux économiques contemporains[415].»

L'impact de ce modèle social sur la capacité des intellectuels africains à s'exprimer est décrit de la manière suivante :

« Tout se passe comme si les Noirs africains, en tenant pour essentielles les valeurs du cœur, avaient affaibli à force de les brider celles de l'intelligence ; parce que, à leur yeux les premières seraient le ciment de la cohésion sociale, alors que les secondes pourraient s'avérer porteuses d'individualisme, donc de risque, dans la mesure où c'est sur elles que s'est appuyé l'instrument de destruction des cultures africaines qu'est l'école occidentale[416].»

[412] *Ibid*., p. 155.
[413] L'auteur désigne par cette expression le silence que s'imposent les Noirs africains, tous niveaux sociaux confondus, lorsqu'il s'agit de polygamie.
[414] M. KONATE, *op.cit.*, pp. 167-193.
[415] *Ibid*., p. 166.
[416] *Ibid*., p. 174-175.

Ce sont les effets néfastes d'une *convivialité exacerbée* si caractéristiques des sociétés noires africaines qui sont ici montrées du doigt par l'auteur.

Problématique dégagée

Mais alors comment ce modèle social africain influencerait-il le fonctionnement de l'Eglise et la vie des ecclésiastiques du continent ? Quel modèle de famille africaine devrait inspirer la notion d'Eglise-Famille ? Quelle protection ce modèle social peut-il permettre d'organiser?

6.1.4. A propos d'Eglise-Famille

6.1.4.1. Enjeu ecclésiologique du rapport Prêtres / Laïcs et problématique pastorale de l'engagement des fidèles

L'Eglise dont il est question d'étudier les pratiques de protection sociale du clergé se veut famille de Dieu. L'analyse des pratiques a relevé la double difficulté d'appropriation par les communautés de la notion et de l'esprit d'Eglise-Famille. La problématique de la protection sociale du clergé semble questionner cette nouvelle vision ecclésiologique pour l'émergence de sa pratique ecclésiale en terre ivoirienne. En effet, l'Eglise ne serait-elle pas davantage famille en « protégeant ses pasteurs » ? C'est bien des pasteurs, des ministres d'Eglises qu'il s'agit lorsque le terme « clercs » est employé ici. Ceux-ci sont à la fois des agents pastoraux et des sujets qui ont des droits et des obligations reconnus au sein des Eglises. Le terme revêt ici donc un triple sens théologique, canonique et pastoral. En outre, le fait qu'en Côte d'Ivoire les effectifs des clercs soient majoritairement composés de prêtres (il n'y a que trois diacres permanents dans ce pays) m'amènera à utiliser le terme « prêtre » pour désigner les clercs. Enfin, il faut préciser que l'étude porte sur les membres du clergé diocésain.

L'analyse des pratiques ecclésiales rapporte une tension dans les rapports pasteurs-fidèles laïcs en relevant des difficultés de collaboration. L'autocritique de certains pasteurs rencontrés durant mes enquêtes accrédite cette constatation. Ces remarques ne sont pas contredites par les textes officiels des évêques d'Afrique. Et tout porte à croire que cet état de fait ne date pas de notre époque. En effet, en 1984 déjà, dans leur *Exhortation pastorale Eglise et promotion humaine en Afrique*, les pasteurs du continent employaient dans leurs directives pastorales des termes forts qu'ils reprendront dans d'autres documents et que des conférences épiscopales régionales puis

quelques évêques à titre individuel utiliseront à leur tour : *engagement communautaire ; une tâche qui nous concerne tous ; solidarité et partage ; collaboration.*

Problématique dégagée

Ici, se dégagent à la fois l'enjeu ecclésiologique du rapport prêtre/laïcs et la problématique pastorale de l'engagement *ad extra* et *ad intra* des chrétiens. Comment l'Eglise-Famille doit-elle se construire dans le respect de la diversité des ministères et dans leur unité ?

6.1.5. A propos de la libération sociale

6.1.5.1. Responsabilité théologique et sociale de l'Eglise

La protection sociale de ses pasteurs met l'Eglise face à sa *responsabilité théologique et sociale*[417], une responsabilité théologique qui respecte la vie et le ministère des pasteurs face aux aléas et aux risques de leur existence. Ces risques ne sont pas sans influencer leurs pratiques, et même la spiritualité de communion ecclésiale et de communion sacerdotale au sein d'un presbyterium.

L'une des responsabilités qui incombent à la communauté ecclésiale est bien celle de type social vis-à-vis de certains individus et citoyens qu'elle appelle à travers les ordres sacrés et du bien-être desquels elle est coresponsable avec l'Etat. Ne pas le faire, serait synonyme de repli de l'Eglise dans des théories théologiques et spirituelles, d'évasion face à sa responsabilité concrète dans l'histoire de ces individus. En revanche, réaliser ce projet social reviendrait à traduire dans la réalité existentielle ecclésiale ce que le théologien protestant Wilfred Monod (1894-1940) a appelé « l'alliance christianisme spirituel et christianisme social[418].»

Les enquêtes réalisées font ressortir que la situation de la sécurité sociale des membres du clergé constitue une préoccupation majeure pour les Eglises diocésaines du pays. Les fidèles chrétiens clercs et laïcs interrogés ont reconnu cet état de fait. Et leurs lamentations exprimées à ce propos semblent significatives de la mesure de la situation. Depuis plusieurs décennies les Eglises particulières du pays collaborent avec l'Entraide Missionnaire Internationale, en abrégé EMI, pour assurer la couverture maladie de leurs prêtres. Toutefois, comme il a été relevé dans la première

[417] L'expression est empruntée à BENOÎT XVI, *L'engagement de l'Afrique. Exhortation apostolique.* Paris : Cerf, 2011, *n° 17*.

[418] L'auteur défend la thèse selon laquelle le christianisme est à la fois spirituel et social. Il s'agit de deux pôles d'une même vérité liée avec « l'insondable et merveilleuse union de l'humanité et de la divinité en Jésus-Christ en qui Dieu et l'homme ont vécu d'une vie commune ». Cf. L. GAGNEBIN, *Christianisme spirituel et Christianisme social, la prédication de Wilfred Monod (1894-1940).* Genève : Labor et fides, 1987, pp. 231-256.

partie de cette recherche, *l'Option 4* offerte par l'EMI présente des limites. En outre, l'augmentation des primes d'assurance du nombre croissant des clercs à assurer rend la tâche difficile aux diocèses qui ne disposent pas de moyens importants. Les moyens financiers qui provenaient jadis d'Europe connaissent une baisse vertigineuse du fait de la crise et de nouveaux besoins qu'elle crée dans d'autres parties du monde.

Dès lors, un nombre important de prêtres éprouvent des difficultés à bénéficier de meilleurs soins de santé. Il n'est pas rare de constater que des prêtres arrivent à se faire soigner grâce à la générosité de certains parents, amis ou groupes de fidèles laïcs. D'ailleurs, une prise de conscience de la situation des prêtres a amené certains fidèles laïcs à créer des associations d'amis des prêtres malades et en difficulté. […]

Problématique dégagée

Face à cette situation, on est en droit de se poser deux questions liées l'une à l'autre : assurer convenablement la sécurité sociale des clercs est-il un problème insoluble, autrement dit, est-il possible d'améliorer la situation sociale des clercs ? Quelle autonomie financière faut-il organiser pour l'Eglise de Côte d'Ivoire ?

6.2. Modèle théorique : Ecarts constatés

6.2.1. Décalage entre textes officiels et pratiques : enjeux et problématiques

6.2.1.1. Théologie de l'Eglise-Famille, affirmation magistérielle d'une sécurité sociale du clergé, et insécurité des prêtres.

Si le vocabulaire théologique et pastoral de l'Eglise en Afrique et dans le monde contient une abondante référence à la notion d'Eglise-Famille, – comme le fait remarquer le rapport des évêques d'Afrique sur *Ecclesia in Africa*, à la veille de l'ouverture des travaux du second synode sur l'Afrique en 2011 – la thématique de la protection sociale du clergé est quant à elle presque occultée. En effet, l'analyse des pratiques qui a fait l'objet de la première partie de cette recherche a mis au jour un vide théologique concernant la protection sociale des pasteurs de l'Eglise.

Ce propos serait peut-être à nuancer si l'on parle des textes du magistère universel, car le Décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis* et le *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* ainsi que le *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents* traitent de la question. Du point de vue de G. Dole, observant que la prévoyance sociale du clergé est assez organisée dans certains pays, le Décret conciliaire ne fait pas mieux que d'inviter les Conférences épiscopales à créer des institutions d'assistance conformes aux lois de l'Eglise et des Etats ; puis le Décret reprend avec insistance les recommandations et les directives de l'Exhortation *Menti Nostrae*[419]. Pour procurer aux prêtres âgés, malades, et aux invalides les garanties d'une assurance médicale et les ressources dont ils ont besoin, *Presbyterorum Ordinis* encourage la coopération entre les Eglises (aux niveaux interdiocésain, national et même international) autant que la collaboration avec les organismes civils. Pour finir, le Décret invite les prêtres eux-mêmes à soutenir les institutions d'assistance, sans toutefois expliciter les modalités de leur participation[420]. […]

[419] Cf. p. 29.

[420] G. DOLE, *La protection sociale du Clergé, Histoire et Institutions ecclésiales*. Paris : Librairie de Droit et de jurisprudence, 1980, p. 63.

Commentant la recommandation conciliaire relative à la création de caisses communes et à l'organisation de la Sécurité sociale pour les prêtres, M. Kuehn et son équipe de coauteurs relèvent un souci d'équité dans le traitement des personnes au sein du presbyterium :

« Une répartition équitable, en fonction des besoins de chacun est conforme à l'esprit qui animait l'Eglise primitive. Pour atteindre ce but, il faut une organisation centralisée, assurée par un groupe de prêtres délégués, autour de l'évêque, avec la participation de laïcs compétents[421]*.»*

L'implication des fidèles dans ce projet est essentielle puisque leur contribution – c'est-à-dire leurs offrandes – en constitue la source principale. Toutefois, « l'esprit mutualiste doit amener les prêtres à contribuer pour leur part à l'alimentation des différents fonds. Petit à petit, les prêtres âgés, les malades seront pris en charge par l'ensemble, et les diocèses pauvres recevront l'aide des plus favorisés. Ainsi, avec quelque retard, les organisations ecclésiastiques découvriront, à leur tour, la valeur positive d'une solidarité dans la vie matérielle. Cette solidarité est présentée comme une libération, qui permet une plus grande disponibilité d'esprit pour pratiquer la pauvreté évangélique[422].»

Il faut rappeler que les textes des papes ne font pas de la situation des clercs malades ou âgés une préoccupation. Lorsqu'ils s'adressent aux malades, aux personnes âgées ou invalides, les prêtres se situant dans ces catégories doivent se sentir concernés. D'ailleurs, Jean-Paul II les nomme dans sa lettre de 1982 aux personnes âgées : « religieux, religieuses […] prêtres et évêques, ministres du sacerdoce qui, atteints par la limite d'âge, ont quitté « la responsabilité directe du ministère sacerdotal »[423].»

Le message des papes à l'occasion de la Journée mondiale des malades est construit autour de deux axes : théologique et pastoral. Essentiellement christologique, sotériologique, missiologique et à un degré moindre mariologique, l'ensemble des messages accorde une large place au discours théologique qu'il bâtît sur la maladie et la souffrance. Les orientations pastorales qui s'ensuivent, sont une invitation à plus d'amour et de solidarité pour les malades.

Cet appel à la solidarité universelle en faveur des malades et des personnes âgées est aussi constaté dans les textes des Congrégations romaines. Ces écrits sont structurés autour de trois axes :

---

[421] M. KUEHN, J. VILNET*, Le ministère et la vie des prêtres : Décret Presbyterorum Ordinis. Texte du Décret traduit par Claude Wiéner. Commentaires par Michel Kuehn avec la participation de laïcs et de prêtres*. Paris : Mame, 1969, p. 111.

[422] *Id*.

[423] Voir la présentation de la *Lettre de Jean-Paul II aux personnes âgées*, p. 140.

anthropologique, sociologique et pastoral. Leur approche de la personne âgée dans son environnement les amène à proposer des orientations pastorales pour corriger notre regard sur elle, afin de lui donner la place qui lui revient dans la société.

De tous les messages pour la Journée mondiale des malades, seul celui de la XVII^{ème} journée prononcé par Benoît XVI en 2009 situe la souffrance humaine dans un cadre existentiel de l'Eglise-Famille de Dieu aux dimensions du monde. Cette vision trouve à la fois son écho et son implication fondamentale dans le message de la XIX^{ème} Journée : « Au nom de la fraternité humaine, il faut créer des ponts d'amour et de solidarité pour ceux qui font l'expérience de la souffrance. »

Comme je le faisais remarquer dans des paragraphes plus haut, la question de la protection sociale du clergé est très rarement abordée de manière frontale par le magistère local. Elle est étonnamment absente de son abondante littérature sur l'Eglise-Famille. Les évêques d'Afrique parlent surtout de la promotion humaine dont ils exposent la doctrine chrétienne, et proposent des orientations pastorales. Sans doute, leur préférence pour cette thématique est-elle à lier à la situation préoccupante de crises sociopolitiques et économiques de l'Afrique. La réponse pastorale aux problématiques de ces crises, ainsi que l'auto-prise en charge des diocèses pour une participation généreuse au financement de la mission du Christ dans le monde, restent leur souci majeur. Les références faites aux membres du clergé concernent le rôle et le ministère du prêtre, sans jamais toucher à sa figure sociale[424].

L'Eglise catholique en Côte d'Ivoire ne donne pas aux communautés chrétiennes les moyens d'organiser la protection sociale du clergé, comme le Magistère universel lui laisse le soin de le faire. Le bref et « expéditif » propos du cardinal B. Agré, relatif à l'entretien des prêtres âgés et/ou malades et à la construction de leur maison de retraite[425] est l'unique trace écrite de l'épiscopat ivoirien sur la question.

Il ressort de l'analyse des pratiques de protection sociale du clergé en Côte d'Ivoire que, longtemps la dimension sociale de la vie des prêtres n'a pas été l'objet d'un souci ecclésial systématique. Comme conséquence, il est apparu une situation de « chacun pour soi », y compris au sein d'un même presbyterium diocésain. Des variables comme le lieu d'exercice du ministère avec le réseau d'amis et le capital culturel qu'il peut générer, la famille biologique ou sociale se sont

[424] Toutefois, il serait honnête de reconnaître, que pris individuellement, les évêques partagent leur préoccupation pour l'avenir y compris social des prêtres avec les chrétiens de leurs diocèses.
[425] Allusion est faite au propos contenu dans son ouvrage intitulé : *O toi qui dors, réveille-toi, Message de carême 2005*, et présenté aux pages 198-199 de la thèse.

avérées déterminantes dans l'émergence de ces disparités, causant ainsi des inégalités au sein du clergé. Et pourtant les textes magistériels, en l'occurrence *le Décret Presbyterorum ordinis*, *le Directoire de la vie et du ministère des prêtres*, et *le Code de droit canonique* conseillent vivement aux Eglises de veiller à l'organisation d'une sécurité sociale pour leurs pasteurs. Ce vœu magistériel aurait certainement eu une assez grande chance d'être réalisé s'il avait conduit à reconnaître les pasteurs comme des sujets qui ont des droits sociaux. **C'est donc l'enjeu de l'ecclésialité du statut et des droits sociaux du pasteur qui est ici énoncé.**

6.2.1.2. Dichotomie entre réalités existentielles des pasteurs et prescriptions du Magistère

Les enquêtes réalisées ont relevé une dichotomie entre la réalité existentielle des pasteurs d'Eglise et les prescriptions du Magistère. Les occurrences qui méritent d'être rappelées sont d'une part l'interdiction canonique qui leur est faite de s'adonner au négoce à titre personnel, et d'autre part leur dépendance totale vis-à-vis des communautés chrétiennes. Il se trouve que les communautés sans cesse appauvries par les crises économiques éprouvent énormément de difficultés pour faire face à leurs charges ordinaires. Leur faire supporter en plus de cela l'organisation d'une sécurité sociale alourdirait davantage ce fardeau. Une autre réalité qu'il faudrait prendre en compte est le rôle du pasteur en Afrique. L'environnement social et culturel dont il est tributaire exige de lui qu'il assume des fonctions familiales et sociales qui lui confèrent plus une posture d'« assistant » que d'être un individu « assisté ». L'Afrique reste un continent en chantier culturellement, politiquement, socialement et économiquement. Ce contexte exige du pasteur un profil d'agent de développement. Pour ces diverses raisons, le pasteur ne saurait attendre de recevoir une quelconque manne avant de faire face à ces impératifs. **L'enjeu est une réinterprétation des réalités locales et une actualisation des indications du magistère.**

6.3. Facteurs en faveur du maintien du hiatus entre textes du Magistère et pratiques ecclésiales

Il s'agit des données mises au jour grâce aux éléments méthodologiques du « mode théorique ». Il convient ici de les reformuler.

6.3.1. Le rapport « sécuritaire » des catholiques à l'argent

Les textes officiels rappellent la responsabilité de l'évêque et du diocèse concernant la protection sociale des membres du clergé et les invite à l'organiser. Ils essayent d'être précis en proposant une *sécurité sociale, une prévoyance sociale.* L'organisation d'une protection sociale est même présentée comme faisant partie des obligations des communautés chrétiennes vis-à-vis de ceux qui se sont entièrement consacrés à leur service. Il est certain que dans une société comme la société ivoirienne où environ 80 % de la population manque de couverture maladie, l'idée d'assurer les prêtres rencontre réticences et hésitations. Cependant deux facteurs explicatifs du hiatus entre textes du magistère et pratiques sont à relever. Ils sont tous deux liés, du fait de leur origine commune.

D'abord, le rapport du chrétien catholique à l'argent. L'explication du phénomène de pauvreté des chrétiens catholiques et de la richesse des protestants en Europe au XIXe siècle, est à prendre en compte dans l'analyse de la situation actuelle des communautés fondées par les missionnaires venus du vieux Continent :

« Les catholiques auraient un autre rapport à l'argent que les protestants. Alors que les catholiques ont parfois un peu de honte de s'enrichir (l'argent est « sale »), les protestants considèrent la richesse économique comme une bénédiction de Dieu[426]*.»*

Cette vision négative de l'argent est encore présente dans l'esprit des communautés chrétiennes.

Ensuite, l'attitude ambivalente du missionnaire vivant pauvrement et à la limite de l'indigence, mais qui avait les moyens d'assister matériellement et financièrement ses fidèles, continue d'entretenir dans l'imaginaire populaire l'idée d'une pauvreté pastorale synonyme de misère. Ainsi le pasteur entreprenant et initiateur de projets générateurs de revenus est moins valorisé, tandis que celui qui prend une certaine « distance de sécurité » par rapport à l'argent est cité en exemple. Longtemps les catéchistes des villages sont restés dans cette logique de distance sécuritaire prise vis-à-vis de l'argent. […]

[426] J. WERCKMEISTER, Dossier : l'Alsace et le Catholicisme. *Jean-Paul II en Alsace 8-13 octobre 1988, Dernières Nouvelles d'Alsace (DNA*). Strasbourg : Edition de la Nuée Bleue, DNA, 1988, p. 59.

Problématique dégagée

Ainsi, se pose la problématique théologico-pastorale de l'actualité et de l'applicabilité des conseils évangéliques, notamment celui de la pauvreté dans le contexte africain. Quelle pauvreté évangélique pour le pasteur africain actuel ?

6.3.2. Le facteur communicationnel

L'analyse des pratiques a relevé le déficit d'information au sein de la population des fidèles chrétiens (laïcs et clercs confondus), comme obstacle au bon fonctionnement de certains projets. Au sujet du concept d'Eglise-Famille, certaines personnes interrogées disent qu'il est resté au niveau des structures de formation ecclésiastiques, des lieux de recherche, noviciats, séminaires, universités, des conférences et des colloques, sans atteindre le peuple de Dieu dans sa vie au quotidien. Certains pasteurs au fait du projet ecclésiologique que porte cette notion essayent tant bien que mal de le partager avec leurs fidèles. Deux des trois fidèles laïcs interrogés disent que les communautés chrétiennes ignorent les besoins matériels, financiers et sociaux de leurs pasteurs, et ils le leur reprochent.

Problématique dégagée

De cet écart se dégage la problématique suivante : quelle meilleure explication des documents magistériels peut-on organiser ? Comment procéder pour que le peuple de Dieu s'approprie les textes officiels universels et locaux ?

6.3.3. Le modèle social africain

Les cultures africaines, socle de la cohésion sociale, connaissent des mutations. L'analyse de l'un des éléments méthodologiques du mode théorique a relevé que non seulement la solidarité, clé de voûte du modèle social africain, est menacée de disparition du fait du passage de la société traditionnelle à la société moderne, mais également que cette notion de solidarité se vide de son sens en étant comprise comme « parasitisme ». A cela s'ajoutent les inégalités sociales entretenues par les castes ainsi que les méfaits d'une convivialité exacerbée. Autant de pratiques dont les peuples ont du mal à se défaire et qui pourtant desservent les sociétés africaines déjà à la traîne au niveau de la compétitivité imposée par l'ordre actuel du monde.

6.3.4. Le décalage entre textes officiels et pratiques ecclésiales

Le décalage sur certains points entre les textes officiels et les pratiques pastorales constitue un facteur assurant le maintien du hiatus. C'est par exemple le décalage entre le vœu de créer des institutions conformes aux lois de l'Eglise et des Etats – recommandation faite par le Décret sur la seule base d'une prévoyance sociale pour clercs bien organisée dans certains pays – et la réalité de bien d'autres peuples comme la Côte d'Ivoire où il n'existe pas de sécurité sociale et où plus de 80 % de la population ne bénéficie d'aucune couverture maladie. […]

6.4. Facteurs en faveur du changement de paradigme

6.4.1. Une présence de l'Etat social

Si on en croit la Loi, l'Etat social n'est pas inexistant en Côte d'Ivoire. *L'article 6* de la Constitution ivoirienne, Loi fondamentale de la République, dispose que l'Etat assure la protection des personnes âgées et des handicapés, et que tout être humain a droit au développement et au plein épanouissement de sa personnalité dans ses dimensions matérielles, intellectuelles et spirituelles. L'Etat assure à tous les citoyens l'égal accès à la santé[427]. Les raisons de ces dispositions constitutionnelles sont précisées par la même Loi fondamentale :

« La personne humaine est sacrée. Tous les êtres humains naissent libres et égaux devant la loi. Ils jouissent des droits inaliénables que sont le droit à la vie, à la liberté, à l'épanouissement de leur personnalité et au respect de leur dignité[428].»

Certes, comme dans un nombre important de pays en développement, la Côte d'Ivoire a encore du chemin à faire en matière de respect des droits de l'homme. Il faut toutefois considérer la volonté politique de le faire que les dirigeants qui se sont succédé ont manifestée, en dépit des crises que le pays a connues. Il faut également prendre en compte le fait que l'Etat ait fait appel à des assurances privées pour pallier ses insuffisances face la protection des citoyens. A travers l'Etat, l'Eglise peut donc avoir un interlocuteur, voire un partenaire, en vue d'organiser une protection sociale pour le clergé comme le souhaite le Magistère.

[427] *Article 6* de la Constitution de la République de Côte d'Ivoire.
[428] *Article 2* de la Constitution de la République de Côte d'Ivoire.

6.4.2. Une prise de conscience de l'attention aux prêtres âgés et invalides

L'analyse des pratiques pastorales a montré qu'émergence une prise de conscience ecclésiale concernant l'attention portée aux prêtres âgés et/ou invalides. Sur l'initiative de certains laïcs, des associations aux dénominations évocatrices (Amis des prêtres malades, Association Catholiques pour les Malades du Clergé (ACMC), etc.) se sont constituées et soulagent un tant soit peu des prêtres éprouvés. Par ailleurs, les prêtres eux-mêmes manifestent une réelle volonté de collaboration à tout projet social les concernant.

6.4.3. Une culture ouverte à la mutualité

L'actuelle culture hybride africaine à la limite du traditionnel et du modernisme n'est pas fermée à l'idée d'assurance, ni de protection sociale, comme elle pourrait le laisser croire a priori. Il se construit à ce niveau quelque chose à partir de ce qu'on pourrait considérer comme un acquis des pratiques traditionnelles, à savoir l'entraide et le soutien mutuels que s'accordaient autrefois les individus lorsqu'un malheur les frappait.

6.4.4. Un souci de collaboration entre laïcs et prêtres

Un souci de collaboration anime laïcs et prêtres pour le travail pastoral. On peut s'en rendre compte à partir des reproches réciproques que se font les deux parties. En effet, certains prêtres disent avoir affaire à des chrétiens qui ne s'investissent pas en vue de mettre leurs talents au service de l'Eglise. Des fidèles, quant à eux, disent ne pas être associés à certains domaines de la vie de l'Eglise où ils pourraient faire profiter tous les autres de leurs compétences.

Conclusion partielle : la problématique dégagée

Ce travail a été intitulé: « Eglise-Famille de Dieu et protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire. Contribution à l'ecclésiologie africaine et perspective pastorale. » L'approche du mystère de l'Eglise dont la notion d'Eglise-Famille tente de rendre compte se veut plurielle, selon qu'elle est faite dans une spécialité théologique et en fonction de l'aspect de l'Eglise qui est étudié. Ici, sont considérés la vie et le ministère des pasteurs de l'Eglise. Là se justifie la pertinence de la problématique de la protection sociale de ces derniers, d'autant plus qu'il s'agit pour l'Eglise « de permettre aux prêtres d'avoir, dans le temps de leur activité, une meilleure authenticité et une meilleure disponibilité pour l'exercice du ministère sacerdotal, c'est-à-dire qu'il s'agit d'éviter que nuise au ministère et à la disponibilité des prêtres, une inquiétude personnelle pour leur avenir, au moment où ils deviendront âgés et ne pourront plus assurer de charge[429].» Dès lors, comment ne pas considérer le rapport entre statut social des pasteurs et communauté ecclésiale ainsi que les implications qui en découlent ? Le ministère et la vie du prêtre sont-t-ils dissociables de son statut et de son image sociale ? Au cœur de cette problématique, la responsabilité théologique et sociale de l'Eglise ne se trouve-t-elle pas mise en jeu à juste titre ?

Alors, « L'Eglise-Famille de Dieu, Sacrement de salut et lieu de la nouvelle fraternité pour les sociétés africaines » ne se voit-elle pas interpellée par la problématique de la protection sociale du clergé, pour son édification ? N'est-elle pas davantage famille pour ses pasteurs en assumant ses devoirs vis-à-vis d'eux ? Quelle protection sociale du clergé devrait-on organiser pour l'Eglise-Famille et quelle Eglise-Famille pourrait garantir une image sociale décente pour les prêtres ? Autrement dit, la protection sociale contribue-t-elle à découvrir la pertinence de la notion d'Eglise-Famille, et celle-ci rend-elle compte des atouts nécessaires à l'organisation d'une protection sociale pour les pasteurs ?

La problématique formulée au départ de ce travail est maintenue. Elle fera l'objet d'un approfondissement à l'aide des différentes questions mises au jour dans cette partie intitulée : « Problématisation ».

[429] P. GREINER, « Statut canonique pour des prêtres âgés et autres questions s'y référant », *Journée d'étude de la Faculté de Droit canonique de l'ICP « L'attention portée aux prêtres âgés »*, 2010.

QUATRIEME PARTIE

CORRELATION

Introduction

L'étape de corrélation que j'aborde a ses exigences méthodologiques dont il convient dès à présent d'évoquer l'exploitation. La corrélation m'amène à repartir de la problématique pour essayer de l'éclairer le plus finement possible. Pour ce faire, il me faudra définir le contexte de la réalité sociale et ecclésiale étudiée. Cela permettra au sujet d'étude problématisé d'être revisité par diverses approches, tant en sciences théologiques que sociales. Cette démarche vise à « mettre en relation dynamique et critique réciproque les données de l'analyse interprétée et contextualisée avec le contenu de la Révélation[430].» Il faudrait avoir à l'esprit que « le principe de corrélation veut que mouvement impératif et mouvement herméneutique soient ensemble lieu de compréhension d'une pratique, d'une situation afin de dégager le sens[431].»

Deux moments marqueront le premier chapitre consacré à l'apport des sciences théologiques (corrélation *ad intra*). Un premier temps consiste à resituer la problématique ecclésiologique d'Eglise-Famille et celle de la protection sociale des prêtres dans le contexte théologique et pastoral de la nouvelle évangélisation. Cette démarche vise à mieux comprendre l'articulation qui est faite ici entre « Eglise-Famille de Dieu» et « protection sociale des prêtres » ; le second moment est celui du recours aux travaux de deux théologiens sur l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille, et à ceux de deux canonistes spécialistes en Histoire des pratiques ecclésiales sur la vie matérielle du clergé, en vue d'affiner la problématique de la recherche en l'orientant sur l'expérience ecclésiale ivoirienne étudiée dans la première partie de cette thèse.

Dans le second chapitre (corrélation *ad extra*), l'approche des sociologues et des juristes de la protection sociale sera mise à contribution dans la précision de la problématique de recherche. A cet effet sera également étudié le contexte local, c'est-à-dire, le cadre législatif mis en place par l'Etat de Côte d'Ivoire pour garantir la protection sociale de ses citoyens, ainsi que les dispositions canoniques prises par l'épiscopat ivoirien pour la sécurité sociale des prêtres.

[430] F. WERNERT, *Le Dimanche en déroute. Les pratiques dominicales dans le catholicisme français au début du 3ème millénaire.* Préface de Mgr Albert ROUET archevêque de Poitiers. Paris : Médiaspaul éditions, 2010, p. 227.
[431] *Id*.

CHAPITRE VII : Corrélation *ad intra* : Apport des sciences théologiques

Il faut tenir compte des différentes questions dégagées dans la partie précédente intitulée « problématiser », notamment celles se rapportant aux lieux théologiques touchés. Ces questions seront passées au crible. Mais avant, il convient de situer la problématique de l'Eglise-Famille et de la protection sociale des prêtres dans son contexte ecclésial et théologique actuel.

7.1. Le contexte théologique ecclésial

Outre le Concile Vatican II, événement qui a marqué la vie de l'Eglise universelle au cours de la période charnière entre la fin du siècle dernier et le siècle nouvellement entamé, les deux synodes des évêques pour l'Eglise d'Afrique tenus en 1994 et 2009 à Rome ont ouvert aux Eglises du continent un vaste chantier théologique et pastoral. Aux XX^{ème} et XXI^{ème} siècles, l'élaboration du discours théologique et ecclésiologique ainsi que l'organisation de la vie et de la pratique ecclésiale ont dû tenir compte de l'avènement de la modernité aussi bien dans les pays développés qu'en Afrique. Un tournant décisif pour la mission d'évangélisation de la communauté des disciples du Christ dans le monde était amorcé.

7.1.1. Contextes postconciliaire et post synodal : la nouvelle évangélisation

La « nouvelle évangélisation » si chère à l'Eglise universelle[432] et aux Eglises d'Afrique[433], est une des thématiques présentes dans les messages du pape Jean-Paul II. En effet, il n'a cessé d'exhorter l'Eglise à s'y engager. Trente ans après qu'il eut employé cette expression de la « nouvelle évangélisation », en septembre 2010, son successeur Benoît XVI créait le Conseil pontifical pour la promotion de la « nouvelle évangélisation » et en janvier 2012 il promulguait

[432] En témoigne l'objectif principal du Conseil pontifical dédié à la « nouvelle évangélisation » défini par son président R. FISCHELLA*, La nouvelle évangélisation*. Paris : Salvator, 2012, pp. 177-186 : « Répondre aux besoins du monde d'aujourd'hui, à la crise culturelle et idéologique de l'Occident… continuer de parcourir le chemin des apôtres qui nous est parvenu à travers vingt siècles d'histoire (…) La nouvelle évangélisation implique que nous soyons capables de rendre compte de notre foi, en présentant Jésus-Christ, le Fils de Dieu, unique sauveur de l'humanité ».

[433] En Côte d'Ivoire le thème est au centre des discours, prédications et catéchèses. C'est ainsi que l'Archidiocèse de Bouaké en a fait une préoccupation majeure exprimée dans le thème du Synode local ouvert depuis 2010 et qui se poursuit : « Eglise famille de Dieu et nouvelle évangélisation à Bouaké».

l'Année de la Foi en vue d'un « engagement ecclésial plus convaincu en faveur d'une nouvelle évangélisation[434].» Portée au plus haut de la vie et de la mission de l'Eglise universelle, cette expression est également au cœur du débat théologique et de la vie des Eglises en Afrique. Dorénavant cette expression fait partie du langage courant de l'Eglise. Quel sens revêt cette expression lorsqu'elle est employée pour l'Afrique, surtout quand le pape Jean-Paul II l'accompagne de l'expression la « seconde évangélisation » ? L'expression marque fortement le contexte d'édification de l'Eglise-Famille de Dieu. Quel sens l'expression « nouvelle évangélisation » prend-elle dans un tel contexte ?

7.1.1.1. **Approche notionnelle de la nouvelle évangélisation**

La troisième partie de cette recherche intitulée « problématiser » a situé le projet africain d'édification d'Eglise-Famille dans le contexte de la nouvelle évangélisation. Ce contexte est aussi celui de la protection sociale du clergé. Qu'en est-il exactement ? Que recouvre cette notion de nouvelle évangélisation ? Il convient de répondre ici à cette question.

Pour y parvenir, le recours à certains auteurs s'avère nécessaire. Déjà Paul VI dénonçait :

« La foi est souvent aujourd'hui confrontée à ce sécularisme voire à l'athéisme militant : elle est une foi en butte aux épreuves et menacée, bien plus, assiégée et combattue. Elle risque de périr par asphyxie ou par inanition si elle n'est pas tous les jours alimentée et soutenue[435].»

Jean-Paul II fait la même analyse :

« Actuellement l'indifférence religieuse et l'absence totale de signification qu'on attribue à Dieu face aux problèmes de la vie ne sont pas moins préoccupants et délétères que l'athéisme déclaré. La foi chrétienne […] tend à être arrachée des moments les plus importants de l'existence, comme les moments de la naissance, de la souffrance et de la mort. De là vient que les questions restent sans réponse, et l'homme d'aujourd'hui se trouve exposé à la déception désespérée et à la tentation de détruire la vie humaine elle-même, qui pose tant de problèmes. Seule une nouvelle évangélisation peut garantir la croissance d'une foi claire et profonde[436].»

La récurrence linguistique de l'expression la « nouvelle évangélisation » fait légitimement penser avec F. Manns que « parler de nouvelle évangélisation signifie implicitement reconnaître que la première évangélisation n'a pas été en mesure de transmettre les valeurs chrétiennes de génération en génération[437].» Cela voudrait dire qu'il faut répertorier et analyser les causes de cet échec. Dans ce sens, F. Manns évoque les pages noires du christianisme : les croisades, la querelle

[434] BENOÎT XVI, *La Porte de la foi. Lettre apostolique en forme de motu proprio par laquelle est promulguée l'année de la foi.* Paris : Pierre TEQUI, 2011, p. 12.
[435] PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*. *Annoncer l'Evangile aux hommes de ce temps*. *Exhortation apostolique.* Paris : Centurion, 1975, *n° 54*.
[436] JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique Christifideles laici sur la vocation et mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde.* Kinshasa : Editions Saint Paul Afrique, 1989, *n°34*.
[437] F. MANNS, *Qu'est-ce que la nouvelle évangélisation* ? Paris : Bayard, 2012, p. 25.

des rites en Chine, l'islamisation de l'Afrique du Nord et de l'Asie Mineure, l'évangélisation discutée dans certains pays de l'Amérique latine ou celle des autres continents.

F. Manns reconnaît que l'histoire de l'évangélisation a permis à l'Eglise de « franchir de nombreux tournants culturels, dont chacun a exigé de nouvelles énergies et une nouvelle adaptation dans la proclamation de l'Evangile[438].» Il en veut pour preuve le fait que « la période des grandes découvertes, la Renaissance et l'invention de l'imprimerie, la révolution industrielle et la naissance du monde moderne représentèrent des passages difficiles qui ont exigé de nouvelles formes d'évangélisation[439].» De cette constatation historique pertinente l'auteur déduit que la nouvelle évangélisation exige de l'Eglise de notre temps « qu'elle utilise son potentiel pour proclamer le message de l'Evangile qui ne peut pas être enchaîné[440].» Il s'agit plus explicitement de proposer une autre façon de pratiquer la foi dans le contexte d'aujourd'hui[441] de sorte que fidèles à leur vocation d'être sel de la terre et lumière de monde, les chrétiens fassent contempler le visage du Christ et entendre sa voix à tout le monde entier. C'est bien le vœu du Concile Vatican II, et le « souci pastoral de l'Eglise d'aujourd'hui qui a pris une conscience renouvelée que sa mission est de permettre à l'évangile d'arriver au cœur de la personne et de la société afin de les transformer du dedans et rendre l'humanité elle-même. Dans le Fils unique et par Lui, seront renouvelées les relations des hommes avec Dieu, des hommes entre eux et des hommes avec la création tout entière[442].»

La tâche de la nouvelle évangélisation qui incombe aux Eglises d'Afrique est bien décrite par L. Santedi Kinkupu. Selon lui, il s'agit d'« une évangélisation qui assume les multiples défis auxquels les peuples africains font face, une évangélisation qui affronte sans détour les innombrables maux qui accablent de nos jours l'Afrique, (…) il s'agit d'une évangélisation dont la mission principale est d'inventer et d'appeler à inventer pour aujourd'hui et pour demain une réponse nouvelle de la foi aux défis de l'histoire de l'humanité[443].»

Opter pour la nouvelle évangélisation, c'est « se départir d'une évangélisation préoccupée d'exporter et de transplanter telle quelle une « Eglise » sous d'autres cieux, celle qui se contente

[438] *Ibid*. p. 28.
[439] *Id*.
[440] *Ibid*., p. 29.
[441] *Id*. Voir également R. FISICHELLA, *op.cit.*, p. 33. L'auteur précise que cette évangélisation devra être « nouvelle dans son ardeur, dans ses méthodes et ses expressions ».
[442] Cf. Préface de René de HAES dans l'ouvrage de L. S. KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala, 2005, p. 6.
[443] *Ibid*., p. 9.

seulement de bonnes idées et de bonnes paroles dissociant, dans la recherche de l'identité chrétienne, l'expérience spirituelle et la présence aux hommes de ce temps[444].»

L'analyse de la réalité de la protection sociale du clergé et la problématisation qu'elle a suscitée à travers les première et troisième parties de ce travail de recherche ont fait écho au besoin pressant que représente la nouvelle évangélisation pour donner un avenir au christianisme en Afrique. Une rupture avec l'ancienne évangélisation s'impose. Cette dernière n'a « labouré dans l'homme africain que la surface qui (lui) paraissait labourable, laissant en friche un *no man's land* hérissé de touffes d'interrogation, de doutes, d'aspiration et d'insatisfaction de tous genres[445].» Ainsi, la nouvelle évangélisation consiste à « proclamer la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ avec une nouvelle ardeur nourrie de la contemplation du visage du Christ, selon une nouvelle méthode répondant aux défis de notre temps, pour arriver ainsi à une nouvelle expression plus inculturée et pertinente du message évangélique pour aujourd'hui et demain[446].»

Le contexte de la nouvelle évangélisation fait appel nécessairement et avec urgence à une théologie de l'engagement pour une pastorale de l'engagement, d'innovation et d'inventivité. Elle invite et engage l'Eglise d'Afrique et ses agents à l'exercice d'« un ministère d'espérance pour la renaissance spirituelle de l'Afrique[447].»

7.1.1.2. **Nouvelle évangélisation : dialogue avec les cultures**

L'étude faite dans ce chapitre sur la nouvelle évangélisation, rend compte d'une approche de l'« évangélisation » faite par G. Gazoa, qu'il me paraît intéressant de relever car elle illustre fort bien le rapport à la culture. […]

L'évangélisation consiste à donner sens à l'existence de l'homme de tout lieu, de toute catégorie sociale et professionnelle et de tout horizon[448]. Or, qu'est-ce que l'homme sans la culture ? La culture fait l'homme, elle représente ce qu'il construit chaque jour. Elle est cette partie de son milieu que l'homme a lui-même créée. Elle désigne l'ensemble des modes de vie d'un

[444] *Ibid*., p. 10.
[445] S. SEMPORE, « Les Eglises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », *Concilium,* n° 126, 1977, p. 23.
[446] L. S. KINKUPU, *op.cit.*, p. 5.
[447] *Ibid*., p. 6.
[448] Cf. G. GAZOA, *Evangélisation, œcuménisme et défis des Eglises indépendantistes.* Cours en année de Licence canonique de théologie, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest - Unité universitaire d'Abidjan (UCAO-UUA), 2004-2005.

peuple, l'héritage social que l'individu acquiert de son groupe[449]. « L'homme est sa culture » dit le cardinal P. Poupard.

En outre, il faut relever au passage que différentes approches de l'évangélisation des cultures ont toujours été prônées. J'en veux pour preuves les exemples suivants : Au monastère de Vivarium qu'il avait fondé en Italie, Cassiodore encourageait ses disciples à transcrire les Ecritures pour répandre la culture chrétienne. Il dit dans les Institutions qu'il a écrites que celui qui copie un manuscrit de l'Ecriture évangélise avec trois doigts (« *Tribus digitis scribitur quod virtus sanctae Trinitatis effatur* »). De son côté, François d'Assise avait évangélisé ses frères en leur demandant de vivre l'Evangile. Quant à D. Guzman, il chercha à atteindre davantage l'élite intellectuelle tout en mettant l'accent sur la contemplation. Et le pape Paul VI dans son *Exhortation apostolique Evangelii nuntiandi*, considéré comme le plus grand texte pontifical du XX^{ème} siècle[450], met le doigt sur le vrai problème de l'évangélisation du monde moderne en affirmant ceci :

« The split between the Gospel and culture is without a doubt the drama of our time, just as it was of the other times [451].»

Il va sans dire que l'Evangile annoncé concerne l'homme totalement lié à sa culture et confondu avec sa culture. Pour réellement saisir cet homme et lui permettre d'entrer dans un dialogue existentiel avec sa culture, l'Eglise doit faire de l'évangélisation profonde des cultures et de leurs significations pour la foi chrétienne, une constante préoccupation. En effet, la réponse de l'homme à l'appel de Dieu est en soi marquée par des dispositions aussi bien intérieures qu'extérieures suscitées en règle générale par un ensemble de contextes : psychologique, social, affectif, culturel etc.[452] Là se trouve l'enjeu on ne peut plus claire de l'inculturation dont Paul Poupard rend compte de la nécessité en ces termes : « sans culture, nul ne peut prétendre à une humanité véritable et en plénitude[453].»

Comprise comme le processus par lequel la vie et le message du Christ, à travers la présence et l'œuvre d'évangélisation de l'Eglise investissent une culture et y prennent corps,

[449] Cf. Mon questionnement sur les cultures africaines dans la troisième partie de cette thèse. Voir la partie « Problématisation ».
[450] A cause du mérite qu'il a de mettre en pratique un des principaux décrets de Vatican II et de cristalliser sa mission théologique et pastorale, ainsi que l'entrée dans le troisième millénaire.
[451] « La rupture entre Evangile et culture est sans doute le drame de notre époque, comme ce fut aussi celui d'autres époques ». Extrait de PAUL VI, *Evangelization in the modern world. Apostolic Exhortation.* London : Catholic Truth Society, Cop., 1990, *n° 20*.
[452] Cf. G. GAZOA, *op.cit*.
[453] P. POUPARD, L'Eglise *au défi des cultures. Inculturation et évangélisation.* Paris : Desclée, 1980, p. 10.

l'inculturation se veut une chance pour les Eglises d'Afrique. J. Sinsin Bayo le dit si bien en ces termes :

« Pour les Eglises d'Afrique, l'inculturation est l'accueil de Dieu chez elles en Afrique, de sorte que la vie de l'Africain dans tout ce qui en constitue le contenu et la trame en soit touchée, déterminée et qualifiée. Elle est une nouvelle forme d'évangélisation qui tient compte des sensibilités, des réalités socioculturelles profondes de l'homme africain, en vue de lui permettre d'une part, de se sentir à l'aise, compris et pris en compte par Dieu et d'autre part, de s'exprimer, d'exprimer sa foi de façon authentique à travers ses mots, ses gestes, ses symboles, sa langue. L'inculturation consiste à renouveler authentiquement l'homme africain dans sa culture à travers la Parole de Dieu. Par ce processus, Dieu assume, purifie et rend parfaites nos valeurs culturelles[454]*.»*

De par ses principes et ses fondements, l'évangélisation dépasse le simple cadre de l'annonce de l'Evangile, Bonne Nouvelle adressée à l'homme pour le rejoindre et le toucher dans ce qu'il a de fondamental, et par ricochet atteindre la société[455]. Echo est ici fait au binôme Eglise-Société qui depuis la Concile Vatican II (*Gaudium et Spes*), continue d'alimenter les discours et les prises de position pour une meilleure expression du donné révélé. Aujourd'hui l'homme africain semble de plus en plus interpellé par les réalités de son existence qui influencent son écoute et son regard, ainsi que la réponse qu'il voudrait donner à ce qu'il entend et voit. Elles concernent tant les mœurs traditionnelles que les habitudes modernes entre les lesquelles l'homme africain oscille. Ainsi l'évangélisation doit-elle faire face aux réalités sociales du moment.

7.1.1.3. **Nouvelle évangélisation, modernité et réalités africaines**

G. Gazoa fait la pertinente remarque selon laquelle, dans le dialogue entre l'Evangile et chaque peuple ou chaque culture, existent de « véritables enjeux-tournants déterminants de croissance et de maturation souhaitées[456].» Ceux-ci concernent toutes les sociétés et principalement celles d'Afrique, car elles « cherchent à préserver leur identité tout en étant orientées sur la modernité[457].» Plus explicitement il relève le fait que tous les peuples, de quelque niveau de développement qu'ils soient – même si cela est plus visible chez les plus pauvres – sont confrontés à des problèmes de survie et de mode qui les engagent dans un genre de lutte[458]. Tous font l'expérience d'une tension qui se traduit à travers leur lutte pour et contre la modernité. […]

Mais alors, qu'est-ce que la modernité ?

---

[454] J.S. BAYO, *Inculturation et libération. L'inculturation de la foi chrétienne en Afrique en Afrique : Pourquoi et comment faire*. Abidjan : Cellule de communication du Mont Thabor, 2004, p. 11-12.
[455] Voir G. GAZOA, *op.cit.*
[456] *Id*.
[457] *Id*.
[458] *Id.*

Selon C. Geffré, « La modernité désigne un mode d'existence spécifique de l'homme, un ensemble de valeurs érigé en principe de justification d'un état culturel donné et comme la prise de conscience d'un progrès[459].» Ainsi définie, la modernité ne semble pas l'apanage ou la spécificité d'une société. Ce sont toutes les sociétés qui sont traversées par le progrès ou par la régression, en fonction de leur capacité à emprunter le virage de la modernité. On en est parvenu à une mondialisation de la modernité, comme le fait remarquer C. Geffré[460]. Il va sans dire que la grandeur de la modernité appartient également à l'Afrique. Elle aussi invente sa modernité. C'est ce que semble dire G. Balandier dans son Anthropologie politique[461].

Un principe mérite d'être pris en compte lorsqu'on parle des cultures. « Toutes les cultures, qu'elles soient occidentales ou non, doivent affronter le choc de la modernité sous sa forme indissociablement technologique et culturelle[462]. » Elles ont toutes ce principe en commun. Il y a comme une sorte de rupture qu'un peuple vit dans sa vision du monde, dans ses habitudes, dans sa façon de se projeter vers l'avenir, au contact de la culture de la nouveauté désignée sous le nom de « modernité. » Et le christianisme n'en n'est pas exempté.

La présente recherche illustre fort bien le choc de la Bonne Nouvelle par rapport à la culture donnée qu'elle rencontre. Aujourd'hui comme hier le christianisme reste dans sa logique de religion historiquement inculturée. Du fait de son statut de religion de l'incarnation, le christianisme, inculturé à l'origine, nous est parvenu en terre ivoirienne par le détour culturel de l'occident. Le contexte actuel de la pratique du christianisme en Côte d'Ivoire est celui du choc de la modernité sous ses formes technologique et culturelle que doit affronter la culture ivoirienne.

Que dire de la sécularisation, qui est une des manifestations de la modernité ? « L'emprise du matériel sur le spirituel qu'elle entraîne, tend à réduire le christianisme et même la religion à ses dimensions sociale, politique ou idéologique[463].» On passe de la foi à une forme d'humanisme vide,

---

[459] C. GEFFRE, Introduction. *Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris*. Paris : Cerf, 1984, p. 10.
[460] *Ibid*., p. 11.
[461] Voir G. BALENDIER, *Anthropologie politique, Anthropologie politique*. Paris : PUF, 1967.
[462] C. GEFFRE, *op.cit*., p. 8. L'auteur précise à la page 76 de l'ouvrage : « Il ne peut exister de culture immuable et permanente qui soit constituée à l'abri de tout changement, de toute mutation. Toute culture par son essence même se trouve insérée dans la diachronie ; elle est donc appelée à rencontrer le problème de la modernité ». Puis il relève la spécificité de la modernité en ces termes : « La modernité se trouve dialectiquement liée à l'histoire. Non seulement parce que toute modernité implique une alternance entre un ancien, jugé périmé parce que ses valeurs ne sont plus opératoires ni signifiantes, et un nouveau tout auréolé d'espoirs ; mais aussi par le fait que la modernité naît de la prise de conscience collective d'un progrès » (p. 84).
[463] G. GAZOA, *op.cit*.

de la charité à la philanthropie. Un tel contexte ne peut qu'amener nos contemporains à vouer un profond respect, voire une dévotion à un personnage de la trempe de Mère Theresa de Calcutta moins parce qu'elle a vécu une vie de sainteté, que parce qu'elle a posé des gestes et des actions au bénéfice des pauvres. Le christianisme tend à devenir un phénomène socioculturel et historique davantage admis pour sa fonctionnalité sociologique[464], en ce sens qu'il n'est accepté que lorsqu'il nous arrange. C'est la situation de certains pays où l'Eglise n'est admise que pour ses activités éducatives, sanitaires et de promotion humaine.

G. Gazoa fait remarquer que « les mœurs africaines semblent épouser les assauts de la modernité au regard de certains effets qui sont ressentis comme faisant partie de l'ordinaire : compétitivité, prépondérance du matériel, essor de l'individualisme, relativisme éthique, etc. L'Africain adopte face à cela une attitude de conformisme[465].» On ne saurait se passer d'évoquer le phénomène de la globalisation dans sa triple dimension culturelle, sociale et religieuse lorsqu'on aborde la question de la modernité et de ses effets sur les peuples. Dans ce but, G. Gazoa nous invite à constater que la globalisation nous plonge dans une confusion identitaire[466] : on ne sait plus ce qu'on est ; l'homme n'a plus sa consistance naturelle. C'est le cas des sportifs dont on achète la liberté et l'être à travers des contrats professionnels.

Outre les facteurs énumérés ci-dessus, il convient d'évoquer certaines réalités africaines et de nouvelles exigences humaines qui sont de nature à influer sur le développement religieux dans le sujet humain, et que l'activité d'évangélisation actuelle doit prendre en compte. Alors qu'elle peut être définie comme la manière de parler de Dieu et de l'adorer, l'évangélisation était comprise par les premiers missionnaires comme une sorte de rejet pur et simple des cultures locales avec leurs divinités et tout ce qui les caractérisait de vital. Cela fait dire à G. Gazoa que « le judéo-christianisme bascule dans le non-sens pour le traditionnel qui y voit de surcroît une occasion de s'affirmer et de tester l'authenticité de son patrimoine culturel[467].» Il faut également relever que dans la multiformité et dans la pluralité de ses démarches, la religiosité africaine présente tout un ensemble de réalités qui ont tendance à s'opposer à la révélation chrétienne : fétichisme, totémisme, ancestrisme, animisme et paganisme qui se présentent comme des voies de dialogue avec l'univers et le sacré sont à l'opposé du christianisme qui, lui, présente la foi, l'amour et l'espérance comme moyens de s'unir à Dieu.[468]

[464] *Id*.
[465] Cf. *Id*.
[466] *Id*.
[467] *Id*.
[468] *Id*.

Les phénomènes de vision, les croyances en la vie après la vie, ainsi que les rapports avec l'invisible qui glissent parfois dans la superstition, font également partie du monde de l'Africain. Ce sont là autant de réalités que la théologie et la pastorale ecclésiale ne devrait pas négliger car « l'évangélisation perd beaucoup de sa force et de son efficacité si elle ne prend pas en considération le peuple concret auquel elle s'adresse, n'utilise pas sa langue, ses signes et symboles, ne répond pas aux questions qu'il se pose, ne rejoint pas sa vie concrète[469].»

Rejoignant Paul VI, G. Gazoa est convaincu que « pour que le Christ signifie quelque chose pour le Noir, l'Eglise dans ses activités missionnaires doit prendre en compte les résistances culturelles pour les intégrer dans un environnement de dialogue existentiel car l'Africain vit et existe avec et par sa culture[470].» C'est la condition pour que l'Evangile annoncé fasse effet dans une société aux nouvelles exigences humaines. En effet celles-ci sont telles que :

« L'Evangile proclamé apparaît comme un non-sens, une agression, une simple proposition et non plus comme un idéal. L'homme moderne sollicité par toutes sortes de valeurs et de repères sociaux éprouve un besoin de liberté pour faire face à des alternatives en vue de sa pleine réalisation […] Malheureusement le poids des sollicitations confère à cette liberté un relent de défoulement, de confusion et d'insouciance […] Aussi la liberté devient-elle libertinage et laxisme, les références éthiques caractéristiques d'une création démodée. Le matérialisme et la jouissance sont pour ainsi dire aux premières loges des attractions du moment. L'avoir tend à prendre le pas sur l'être chez l'être contemporain au mépris malheureusement des règles minimales qui valorisent. Parce qu'elle donne fondamentalement de l'ascendance à la matière, la personne humaine de nos jours se montre très attachée à sa vie physique et psychique, à la limite parfois du culte. La protection ou la sauvegarde de cette vie par tous les moyens entre dans ses aspirations majeures : sorcellerie ou protection mystique, refuge dans les Nouveaux Mouvements Religieux, assurance de l'avenir grâce à des idéologies ou associations mystico-philosophiques, etc. Les multiples manifestations religieuses font penser à des gens qui n'aspirent qu'à la libération, à la paix et à une sorte d'autosuffisance pour une réalisation souhaitée[471].»

Cette triple analyse socioreligieuse des nouvelles exigences humaines, des réalités africaines et de la modernité montre bien leur influence sur l'homme d'aujourd'hui, sur son écoute et sur la réponse qu'il entend donner à ce qu'il perçoit, à l'Evangile qui lui est annoncé. Cette nouvelle donne a fait apparaître de nos jours un type d'individu que G. Gazoa qualifie de « très extraverti constamment porté vers des rêves difficilement réalisables, mais aussi tourné vers le passé par un mouvement renaissant[472].» Incontestablement, le destinataire contemporain de l'Evangile interpelle l'Eglise face à de nouveaux défis et enjeux.

---

[469] PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*. *Annoncer l'Evangile aux hommes de ce temps*. *Exhortation apostolique.* Paris : Centurion, 1975, *n° 33*.

[470] G. GAZOA, *op.cit*.

[471] *Id*.

[472] En référence aux gens de l'époque de la Renaissance (XVI[ème] siècle) qui vivaient une sorte de réminiscence de l'antiquité face aux insatisfactions que leur procurait leur époque. Voir G. GAZOA, *op.cit*.

7.1.2. **Les nouveaux défis et enjeux de la mission de l'Eglise**

La réalisation du projet ecclésial d'une telle envergure que représente la nouvelle évangélisation exige des Africains que soit examinée et analysée de manière lucide la réalité complexe de la situation de crise multisectorielle du continent. Afin de lui donner toutes ses chances de réussite, c'est-à-dire pour être à la fois concrète et efficace, la nouvelle évangélisation doit être menée à partir des lieux significatifs que chaque Eglise locale aura repérés. Pour l'Eglise de Côte d'Ivoire, la Conférence des évêques rappelle des questions urgentes qui méritent l'attention de tous :

« Une morale chrétienne face à une morale politique sans nom, des problèmes graves de conflits générationnels et de métamorphoses culturelles, des peurs et des doutes, une perte du sens et du respect du sacré, une recherche d'identité dans une société gravement en crise, des communautés chrétiennes qui demandent des formations pour approfondir la foi, l'invasion des sectes et du néo-prophétisme africain qui entraînent une certaine crise du catholicisme en Côte d'Ivoire[473]*.»*

A cela il faut ajouter la crise politique, économique et sociale résultant de la guerre militaro-politique de neuf ans (2002-2011) dont le pays ne s'est pas encore totalement remis. Tout porte à croire qu'il y a urgence à dire et à redire avec des expressions nouvelles le message de l'Evangile. Les évêques de Côte d'Ivoire le reconnaissent. C'est pourquoi ils reprennent pour le compte de l'Eglise ivoirienne, l'enseignement officiel de l'Eglise :

« Cette nouvelle évangélisation se conçoit de plus en plus dans une perspective ecclésiale, communautaire, dans l'esprit de la co-responsabilité propre à la famille africaine. L'annonce de l'Evangile n'est pas réservée seulement aux évêques, aux prêtres, aux religieux et religieuses. Tous les membres de l'Eglise sont appelés à se mobiliser pour cette tâche apostolique, au nom de leur baptême et de leur confirmation qui les rattachent au Christ Jésus, missionnaire par excellence, et les constituent, prêtres, prophètes et rois[474]*.»*

Le premier appel des évêques de Côte d'Ivoire pour la nouvelle évangélisation remonte à 1995 à l'occasion de la célébration du premier centenaire de l'évangélisation. Dans la dynamique de cet événement ils ont écrit une lettre pastorale[475]. Les évêques affirment que la célébration de ce centenaire doit être le point de départ d'une nouvelle étape de l'évangélisation du pays après l'œuvre courageuse et persévérante des premiers missionnaires. L'ère nouvelle qui s'ouvre et qui marque le début du second centenaire est celle où tous les chrétiens doivent être des agents dynamiques de la mission de l'Eglise[476]. Le nouvel élan qui doit être pris pour l'évangélisation est

[473] Extrait repris par A. ZOUNGRANA, *Des communautés nouvelles et la nouvelle évangélisation en Côte d'Ivoire*. Thèse de doctorat en Théologie catholique, Université de Strasbourg, 2009, p. 18.
[474] Cf. *EN, n° 70-73* ; *CL, n° 35* ; *LG, n° 17.* 33 ; *AA, n° 6 . 13* ; *MR, n °71* ; *MS, n° 57.*
[475] CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE. *Lettre pastorale à l'occasion du premier centenaire de l'évangélisation*. Abidjan : Procure des missions catholiques, 1995, *§ 1*.
[476] *Ibid., § 2*.

nécessaire, car il augure le temps de la maturité, et de la prise en charge de l'Eglise locale par elle-même. C'est pourquoi une exigence s'impose :

« Un changement radical de mentalité et de comportement ; le passage d'un christianisme peu enraciné à une vie de foi plus dynamique, plus engagée dans l'édification de l'Eglise et dans la construction de notre pays[477]*.»*

Sont énumérés là les acteurs de ce projet dont les aspects incitent à aller plus loin et en profondeur à partir des acquis de l'œuvre des premiers missionnaires.

Le texte des évêques comporte également une ligne directrice nouvelle pour l'évangélisation du pays : « Aujourd'hui il faut prendre davantage en compte, le monde des scolarisés et des cadres[478].» Les évêques font deux suggestions essentielles à leur sujet :

- *Pour les scolarisés, « la foule des déscolarisés, laissés à eux-mêmes pullulent dans nos villes et dans nos campagnes ; ils constituent un monde de souffrances, une source d'inquiétude pour notre société […] Il s'avère urgent que nous tous, parents, éducateurs, nous nous engagions à leur donner une parole d'espérance qui oriente et stabilise leur vie et les stimule à prendre conscience de leur dignité, de leur vocation, à se prendre en charge, et à participer de manière responsable à la construction de notre nation*[479]*.»*

- *« Les cadres et les hauts responsables du pays jouent un rôle déterminant dans la vie de notre peuple. Investis de la confiance de leurs concitoyens, ils ont une lourde et délicate mission de veiller sur eux, de gérer avec sagesse et lucidité, justice et vérité, le patrimoine national et de décider ainsi du destin de la nation. La gravité et l'enjeu de leur responsabilité appelle de la part de tous les agents pastoraux, l'élaboration d'une pastorale adaptée qui les aide à assumer leur tâche dans un esprit d'abnégation et de service, et à devenir ainsi pour leur peuple des modèles et des témoins crédibles de patriotisme équilibré, de rigueur et d'intégrité dans la vie et dans le travail*[480]*.»*

Le peuple chrétien de Côte d'Ivoire est comme invité par ses pasteurs à mettre en pratique la doctrine sociale de l'Eglise que le *Compendium* développe[481].

Dans le magistère local, S. A. Zoungrana répertorie un certain nombre de défis et d'enjeux actuels de la nouvelle évangélisation pour l'Eglise ivoirienne. Ceux-ci méritent également d'être relevés:

« Le défi du message de la nouvelle évangélisation s'appelle inculturation comme étape de recherche pour articuler la foi avec la réalité quotidienne du croyant ivoirien. Les sectes, les syncrétismes, la peur des sorciers, le besoin de la paix sont des appels au secours d'hommes et de femmes qui cherchent la lumière de Dieu […] Il semble que les méthodes et les structures traditionnelles d'évangélisation ont besoin d'un nouveau souffle. La mission longtemps basée sur les écoles et les sacrements n'a pas toujours su permettre aux chrétiens ivoiriens de rendre compte de leur espérance, de répondre aux sollicitations et aux questions des autres confessions religieuses, et pour assumer le poids des croyances des religions traditionnelles. Il y a comme une insuffisance de formation qui ne permet pas de saisir l'identité et l'originalité de la foi chrétienne catholique […] Les catéchistes si indispensables à l'évangélisation, réclament un autre statut que

[477] Les évêques font écho au *Message du Synode africain (MS*), mai 1994, *n° 57*.
[478] CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE, *op.cit*., *§ 15*.
[479] *Id*.
[480] *Id*.
[481] Lire Les Livres IV et V du *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise* qui porte sur l'engagement social de l'Eglise et des fidèles du Christ.

celui de répétiteurs, face à une population de plus en plus cultivée et une société à l'ère de l'information. Le prêtre naguère omniscient est descendu de quelques marches de son piédestal du savoir et d'autorité. On lui demande d'être un homme de référence dans son domaine. Il doit accepter de collaborer avec toutes les bonnes volontés pour que l'Evangile soit mieux annoncé […] Les chrétiens sont assoiffés de formation spirituelle, biblique, théologique. Ils veulent des communautés vivantes et charitables[482]*.»*

Comme on peut le constater, l'idée de formation est récurrente dans le discours du magistère local. Les exigences de la nouvelle évangélisation demandent que ses acteurs bénéficient d'une formation importante. Celle-ci doit être offerte à tous les états de vie existant dans l'Eglise (clercs comme laïcs) qui collaborent au projet missionnaire du corps mystique du Christ : jeunes, adultes, aînés, femmes.

A propos de l'appel des évêques un prêtre ivoirien, K. M. Assielou, fait l'observation suivante :

« La nouvelle évangélisation dont a parlé Jean-Paul II doit prendre en compte tous les aspects de la vie de l'homme africain qui ont été ignorés et méconnus. L'évangélisation par les missionnaires, malgré tout son sérieux, a laissé en friche des zones de doute et d'interrogation, mais aussi des insatisfactions de toutes sortes. L'Eglise africaine doit relever le défi si elle veut être crédible[483]*.»*

Tout en ne sous-estimant pas les multiples questions liées au vaste champ de la nouvelle évangélisation que laisse supposer l'éclairage des auteurs susmentionnés, ma recherche doctorale s'intéresse plus particulièrement à celles qui font écho à la problématique de la protection sociale des prêtres, et qui sont implicitement ou explicitement apparus dans l'analyse des enquêtes effectuées dans la première partie de la thèse : le défi de la santé et de l'accompagnement des malades ; le défi de la retraite ; l'engagement pour la justice.

7.1.2.1. **Le défi de la santé et de l'accompagnement des malades**[484]

La solidarité traditionnelle, déjà mise à rude épreuve par la modernité, est davantage entamée par la question sanitaire en Afrique. En effet, la prise en charge des personnes malades nécessitant parfois des moyens financiers importants, la mise à contribution des personnes parentes et amies des malades se trouve être la voie à explorer pour des populations frappées par la pauvreté. Certaines endémies comme le VIH-SIDA continuent d'isoler et d'exclure leurs victimes de la société en dépit des campagnes de sensibilisation existantes, du fait de la connotation morale liée à

[482] A. ZOUNGRANA, *op.cit*., p. 255-256.

[483] K.M. ASSIELOU, « Des précisions sur la sorcellerie », *Rencontre,* n° 279, Juillet-Août 2004, p. 17-18

[484] Ce titre est emprunté à A. CECE COLIE, « L'évangélisation dans l'esprit de *Ecclesia in Africa* », *RUCAO,* n° 20, 2004, p. 77.

leur mode de transmission. Une telle situation semble être « un défi important au témoignage de charité, fondement du kérygme et de l'espérance[485].»

Le faible pouvoir d'achat des populations ne leur permet pas de bénéficier de manière convenable des soins de santé. L'automédication passe pour être la seule issue pour nombre d'Ivoiriens, aggravant ainsi les risques de santé publique.

L'anthropologue A. Cécé Colié fait remarquer que : « la sensibilité des malades aux visites amicales et à l'attention pastorale qui peut leur être accordée est devenue l'une des stratégies de recrutement pour les Eglises évangélistes[486] .» Et il n'est pas rare de les voir « pêcher en nos eaux ». Cela ne devrait-il pas nous questionner sur notre modèle pastoral en matière de santé et d'accompagnement des malades ?

7.1.2.2. **Le défi de la retraite**

De l'Ancien français ''Retraire, retirer'', la retraite est définie par le Petit Larousse comme « l'action de se retirer de la vie active. L'état de quelqu'un qui a cessé les activités professionnelles[487].» Ainsi comprise, mon approche de la retraite se veut positive pour au moins deux raisons : d'une part, la satisfaction au moins morale d'avoir travaillé, d'avoir contribué à sa manière au bon fonctionnement de la société, donc au bien commun, et d'autre part la joie de passer le relais aux jeunes générations. Une telle approche de la retraite contribue à envisager la vie post-professionnelle avec assez de sérénité. Or, il se trouve que partir en retraite en Afrique est souvent vécu par les travailleurs comme une épreuve redoutable et redoutée. Les raisons de cette situation sont certainement multiples et elles sont à voir tant du côté des travailleurs eux-mêmes que du côté des Etats dont l'un des principaux rôles est d'assurer le bien-être général à tous les citoyens, notamment celui des franges sociales réputées vulnérables, telles que les retraités. J'y reviendrai dans les pages à venir pour savoir ce que l'Etat de Côte d'Ivoire a mis en place comme dispositif pour assumer cette responsabilité. Il faut noter que, la retraite reste à l'heure actuelle un défi pour les Etats africains d'autant que le développement du niveau de vie des populations, celui des sciences médicales et des technologies de pointe va permettre d'avoir à charge de plus en plus de personnes âgées. C'est donc un phénomène qu'il faudra gérer.

[485] *Id.*
[486] *Id.*
[487] Le Petit Larousse illustré, 2011.

7.1.2.3. **L'engagement pour la justice**

Au regard des problèmes sociétaux qui freinent l'Afrique sur le chemin du développement figure un déficit de justice. Les pères du Synode de 1994 ne l'ont pas omis sur la liste des maux dont souffre le continent :

« Depuis quelques années, l'Afrique est le théâtre des guerres fratricides qui sont en train de décimer les populations et de détruire les richesses naturelles. Entre autres causes, des guerres s'originent dans le tribalisme, le népotisme, le racisme, l'intolérance religieuse et dans la soif du pouvoir alimentée par des régimes totalitaristes qui offensent impunément les droits et la dignité de la personne[488]*.»*

L'instabilité sociopolitique fragilise davantage les Etats qui éprouvent beaucoup de difficultés dans la protection des droits sociaux des populations. J'y reviendrai dans le deuxième chapitre de cette partie, consacré à la corrélation *ad extra*.

Il convient de retenir pour l'instant, l'interpellation sans ambages des pères synodaux face à cet état de fait : « L'Eglise devra continuer à jouer son rôle prophétique et à être ''la voix des sans-voix''[489].» Cela est d'autant plus vrai que le combat pour la justice, plus que compatible avec l'Evangile, en est une expression éloquente. Toutefois, ces enjeux sociaux susmentionnés ne représentent qu'un aspect des enjeux multiples que soulève la recherche ici menée. Sans doute, faudrait-il rappeler ceux déjà mis en évidence dans le problématisation du sujet (troisième partie) de cette thèse.

7.1.3. **Autres enjeux et lieux théologiques explorables au regard de la problématique étudiée**

Un des lieux théologiques repérés se trouve être les ministères ecclésiaux. L'enjeu de la collaboration entre clercs et laïcs est déterminant pour l'Eglise-Famille de Dieu. Comment l'Eglise-Famille doit-elle se construire dans le respect de la diversité des ministères et dans leur unité ?

L'ecclésialité des droits sociaux du pasteur est également un enjeu. En effet, le prêtre ministre de l'Eglise, est aussi un sujet social qui comme ses concitoyens a des droits et des devoirs. L'institution ecclésiale doit tenir compte de cette double identité lorsqu'elle traite des questions le concernant.

Aussi la réinterprétation des réalités locales et l'actualisation des indications du magistère au plan local constituent-elles des attentes des communautés chrétiennes. L'actualité et

[488] *EA, n° 117.*
[489] *EA, n° 70.*

l'applicabilité des conseils évangéliques notamment celui de la pauvreté dans le contexte africain questionnent la théologie et la pastorale.

Des enjeux liés à la pastorale et à la vie des communautés ainsi qu'à celles des pasteurs de l'Eglise sont également mis en lumière : Quelle autonomie financière faut-il organiser pour les Eglises en Côte d'Ivoire ? Quelle stratégie d'appropriation des documents théologiques et magistériels peut-on organiser pour les fidèles chrétiens ?

Synthèse :

Après sa première rencontre avec l'Evangile grâce à l'activité des premiers missionnaires étrangers, l'Afrique entame la phase de la seconde évangélisation, qui doit faire pénétrer la foi chrétienne dans les réalités culturelles et existentielles des peuples. Dans ce but, la nouvelle évangélisation assume les nombreux défis auxquels ils font face dans la construction de leur identité entre tradition et modernité. Dans ce contexte théologique, ecclésial et pastoral de la nouvelle évangélisation, se pose de manière générale la question sociale, et notamment celle de la protection sociale des populations, comme bien d'autres problèmes préoccupants pour les Eglises d'Afrique. Elle concerne de près le prêtre en tant que pasteur mais également en tant qu'humain ayant des droits fondamentaux. Quant à l'Eglise, le salut qu'elle annonce prend en compte le développement humain intégral. C'est pourquoi l'étude de la protection sociale des prêtres est intéressante pour l'Eglise et son activité pastorale, mais également pour la théologie. Quels apports peut-on donc espérer des théologiens pour affiner la problématique de la recherche ?

7.2. Apports de travaux en théologie

Plusieurs étapes marqueront ce niveau de la recherche qui vise à approfondir davantage la problématique. Dans un premier temps, je vais recourir à deux théologiens spécialistes de l'Eglise-Famille, dont les travaux seront mis en rapport avec l'expérience locale ivoirienne d'Eglise-Famille et de protection sociale des prêtres évoquée dans la partie « analyse des pratiques », et ils seront analysés.

Dans un second temps, à travers une démarche historique, je vais questionner les pratiques ecclésiales sur la vie matérielle des ouvriers de l'Evangile et des membres de la hiérarchie ecclésiastique. Ce parcours de l'histoire se fera à travers les époques suivantes : les temps apostoliques tels que la Bible et le Nouveau Testament nous les proposent, l'antiquité chrétienne, le moyen âge, les temps modernes.

[…] Dès les premiers siècles, la rémunération de la hiérarchie naissante se constitue, si bien qu'elle devient un élément, et même un signe du statut et de la position hiérarchique des évêques, prêtres, diacres, et lecteurs. C'est progressivement que l'établissement de la rémunération du clergé et le développement de ces institutions ont lieu. Sans prétendre reprendre à travers quelques pages cette histoire extrêmement complexe, je signale d'emblée que trois ouvrages me serviront de guide dans ce parcours qui se conclura par des réflexions sur la spécificité de la rémunération du ministère ecclésial : deux de G. Dole[490] en raison de leur particularité : leur bonne documentation, leur approche pluridisciplinaire, ainsi que leur capacité à prendre en compte diverses particularités régionales, et un de J. Bassot[491], qui traite de manière systématique la question de la protection sociale des prêtres.

7.2.1. **Quelques théologiens**

Il s'agit d'abord de F. Appiah-Kubi, un prêtre originaire du Ghana. Ecclésiologue, il est professeur et formateur au St. Peter's Regional Seminary, à Cape Coast, Ghana. Je m'intéresse aux résultats de ses recherches publiés sous le titre *l'Eglise, famille de Dieu* auprès de Karthala en 2008. Mon second auteur de référence est le congolais A. Ramazani Bishwende, qui fait partie des théologiens africains de ces dernières années investiguant le champ de l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille. J'analyse son ouvrage : l'Eglise-Famille-de-Dieu : *Esquisse d'une ecclésiologie africaine,* Paris, L'Harmattan, 2001.

7.2.1.1. **L'Eglise, Famille de Dieu, selon Francis Appiah-Kubi**

Ses travaux sur l'Eglise-Famille de Dieu ont pour objectif d'accréditer la thèse selon laquelle le concept de famille est le plus approprié pour dire l'Eglise en Afrique et pour que l'Africain conçoive mieux le mystère de l'Eglise-Communion. Ils s'articulent autour de trois points : une étude herméneutique, historique et critique de l'émergence de l'image de l'Eglise-Famille de Dieu dans le contexte conciliaire et son évolution dans le contexte du christianisme africain ; les fondements bibliques et théologiques de la figure de l'Eglise Famille de Dieu ; une évaluation de la pertinence théologique et du dynamisme pastoral de cette image ecclésiologique

[490] - *La protection sociale du clergé. Histoire et institutions ecclésiales, préface de Jean Rivero*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1980.
- *Les professions ecclésiastiques. Fiction juridique et réalité sociologique, préface de Jean Carbonnier*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1987. Voir pp. 383-481.

[491] *La retraite du clergé. Quelle protection sociale pour les prêtres, religieux et religieuses ?* Paris : Les éditions de l'atelier, 1996.

dans le contexte africain. L'objectif visé en recourant à cet auteur, faut-il le rappeler, c'est d'évaluer la pertinence théologique de ce concept pour l'Afrique. C'est pourquoi les trois points des travaux de l'auteur seront présentés à travers un plan en quatre parties : approche herméneutique, historique et critique du concept ''familia Dei'' ; l'Eglise d'Afrique et l'image de l'Eglise-Famille ; évaluation de la pertinence théologique de l'image de l'Eglise-Famille ; la figure de l'Eglise-Famille de Dieu dans le christianisme ancien. […]

7.2.1.1.1. **Approche herméneutique, historique et critique du concept ''familia Dei''**

L'auteur relève la forte récurrence de l'emploi du mot *familia* et la polyvalence du sens qui lui est attribué. En effet, dans un premier temps le mot désigne famille au sens naturel ou humain, reconnue universellement comme unité sociale de base. Le deuxième sens que lui donne le concile Vatican II est celui de la famille chrétienne (*ecclesia domestica* = Eglise domestique), c'est-à-dire « la cellule de la petite communauté chrétienne (…) fondée sur le sacrement du mariage et vivant la foi chrétienne[492].» Puis, le terme a le sens de famille spirituelle ou ecclésiastique pour désigner les congrégations, instituts religieux ou autres institutions ecclésiastiques « qui se disent frères ou sœurs et vivent effectivement en fraternités appelées « familles religieuses »[493].» Enfin le concile donne un quatrième sens au terme, qui retient le plus l'attention de l'auteur et qui fait l'objet de sa recherche : le sens ecclésiologique de l'expression *familia Dei.*

Dans une perspective herméneutique rigoureuse, non seulement ces occurrences de l'Eglise-Famille de Dieu sont commentées et interprétées mais la notion elle-même est située dans son contexte historique et théologique. Ainsi, selon l'auteur, on peut retenir des textes conciliaires au sujet de l'Eglise-Famille ce qui suit : dans le document doctrinal *Lumen Gentium*, bien que cette image « n'ait pas reçu une élaboration systématique, elle garde toujours sa pertinence et sa valeur théologiques[494].» En effet, elle met en valeur « l'égalité fondamentale de tous les enfants de Dieu et de tous les baptisés quant à la dignité et à l'activité commune [495]» à la suite du Christ, en mission dans le monde et en marche[496] vers la patrie céleste dans la force de l'Esprit Saint et sous le régime de la même loi d'amour[497]. Cette égalité fondamentale surpasse toutes les distinctions ou les différents ministères ecclésiaux, et elle est le fondement de l'unité[498].

[492] F. APPIAH-KUBI*, L'Eglise, famille de Dieu.* Paris : Karthala, 2008, p. 27.
[493] *Ibid*., p. 29.
[494] *Ibid*., p. 35.
[495] *Ibid*., p. 35-36.
[496] Cf. *LG*, *n° 51*.
[497] Cf. *LG*, *n° 32*.
[498] F. APPIAH-KUBI*, op.cit.*, p. 36.

Quant à la constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, elle emploie la notion de *familia Dei* comme une image ecclésiologique parmi tant d'autres. F. Appiah relève ici la mission que le Concile reconnaît à l'*Eglise-Famille de Dieu* qui n'est autre que celle que le Christ a accomplie :

« L'accomplissement progressif et douloureux de la Pâque de l'humanité dans la Pâque du Christ, c'est-à-dire le passage mystérieux de tout ce qui est terrestre dans la gloire de Dieu[499]*.»*

L'auteur considère également d'autres documents du Concile qui contiennent des emplois de *familia Dei* sans toutefois en faire l'objet d'une réflexion développée : le Décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio*, le Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem*, le Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad Gentes* et le Décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum Ordinis*[500].

La lecture critique des textes conciliaires faite par l'auteur mérite qu'on souligne certaines remarques pertinentes qu'il formule :

- L'auteur constate l'emploi de *familia Dei* comme image ecclésiologique parmi d'autres utilisées dans les seize documents conciliaires. Lorsque le concile l'emploie, il désigne l'Eglise, sa nature, son essence[501] et non pas sa structure institutionnelle ou juridique.
- Bien que l'expression *familia Dei* soit moins employée que d'autres images dans les textes conciliaires, l'auteur relève qu'elle intervient en plusieurs articulations-clés : pour montrer l'esprit qui doit animer les membres de l'Eglise ou la vie de l'Eglise, le Concile a recours à l'image de *familia Dei*. Il arrive qu'il la complète par d'autres images à connotation biblique connues telles que corps du Christ, Temple de l'Esprit ou encore Peuple de Dieu.
- Sur les quatre constitutions, neuf décrets, et trois déclarations qui constituent l'ensemble des seize documents conciliaires, « l'expression *familia Dei* comme image de l'Eglise apparaît de façon un peu plus récurrente dans les constitutions dogmatique et pastorale sur l'Eglise et dans les décrets[502].»

---

[499] *Ibid*., p. 43.
[500] *Ibid*., pp. 43-46.
[501] Le Concile parle de *mysterium*. A ce propos F. Appiah-Kubi fait la remarque suivante : « L'aggiornamento du Concile consisterait en ce qu'il remet au premier plan le mystère de l'Eglise qui ne peut être saisi que dans la foi. La première partie de la constitution sur l'Eglise porte le titre : « De ecclesiae mysterio », le mystère de l'Eglise. Le concile reconnaît aussi la dimension mystérieuse de la famille. « Le Créateur a fait de la communauté conjugale l'origine et le fondement de la société humaine. Par sa grâce, il en a fait un mystère d'une grande portée dans le Christ et dans l'Eglise. Cf. *AA 11*, voir aussi *Eph 5, 32*. » » Voir F. APPIAH-KUBI*, op.cit.*, p. 46.
[502] *Ibid*., p. 47.

- Une profonde unité et une réelle homogénéité se dégagent entre les constitutions, les décrets et les déclarations autour de l'axe central que représente la constitution sur l'Eglise *Lumen Gentium*. F. Apiah-Kubi la décline en ces termes : « Partout se manifeste le souci d'un solide enracinement dans l'Ecriture et la tradition patristique[503].» Toutefois, il observe que « c'est lorsque le concile Vatican II traite de l'Eglise, soit sur le plan doctrinal (*Lumen Gentium*) soit sur le plan pastoral (*Gaudium et Spes*), qu'il recourt davantage à l'image de l'Eglise comme *familia Dei*[504].»

Le rapport entre l'Eglise-Famille de Dieu et le Royaume des cieux est une autre thématique qui ne manque pas d'intérêt pour l'auteur : Bien que les textes conciliaires emploient l'expression Eglise-Famille de Dieu pour désigner le Royaume, « l'Eglise-Famille de Dieu marque résolument sa différence avec le Royaume de Dieu qu'elle proclame. Cependant, elle porte en elle un germe ; c'est-à-dire qu'en Eglise, le Royaume est là, mais il attend son propre accomplissement. Il ne sera tout à fait là que lorsque son œuvre, la réconciliation du monde, sera accomplie. Alors seulement le Père aura achevé de rassembler l'humanité entière en une seule famille, sa famille, par le Fils et dans l'Esprit […] L'Eglise-Famille de Dieu témoigne de manière limitée de l'avènement du Règne de Dieu[505].»

Au terme de son analyse herméneutique des textes conciliaires concernant l'expression *familia Dei*, F. Appiah-Kubi fait une conclusion en deux points : l'Eglise-mystère traitée au début de la constitution dogmatique *Lumen Gentium* est celle dont il est question dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* « en tant qu'elle est dans ce monde et qu'elle vit et agit avec lui[506].» En outre, parmi les images utilisées pour dire l'Eglise, *familia Dei* n'a ni fait l'objet d'aucune attention particulière, ni reçu aucune élaboration théologique aussi bien dans les textes conciliaires promulgués que dans ceux qui ont été publiés après la tenue du Concile. Eclipsée par l'ecclésiologie du Peuple de Dieu ou du Corps du Christ, cette image théologique de l'Eglise n'a intéressé que quelques individus jusqu'à ce que qu'elle soit mise en évidence par la première Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique en 1994[507].

[503] *Ibid*., p. 47-48.
[504] *Id*.
[505] *Ibid*., p. 48-49.
[506] *GS, n° 40*.
[507] F. APPIAH-KUBU, *op.cit.*, p. 50.

7.2.1.1.2. **L'Eglise d'Afrique et l'image de l'Eglise-Famille**

F. Appiah-Kubi relève qu'au concile Vatican II qui se singularise par rapport aux précédents, du fait de la préoccupation qui l'anime de s'auto-définir, qu'il est difficile de discerner la participation africaine, et il note la faible tonalité de la voix de l'Afrique dans le débat autour de l'image de l'Eglise-Famille de Dieu. Ce sont plutôt les Pères conciliaires de Vatican II qui l'ont débattue et défendue avec force. « Durant le débat conciliaire, l'Eglise d'Afrique s'est présentée dans le perspective générale d'un renouveau de la conscience ecclésiale de l'Eglise universelle[508].»

En revanche, selon l'auteur, cette image ecclésiologique connut une évolution depuis le Concile Vatican II (1965) jusqu'au Synode d'Afrique (1994) : à partir des modèles ecclésiologiques africains qui ont émergé – ce qui traduit le désir d'appropriation africaine du mystère de l'Eglise – on peut retenir celui d'une *Eglise, clan des-associés-en-vie*[509], celui d'une *Eglise au visage nègre*[510], celui d'une *Eglise-Famille de Dieu*. Ce dernier modèle a fini par capter l'attention de la communauté des disciples du Christ en terre africaine. « L'image, dit F. Appiah-Kubi, se situe théologiquement dans le contexte de l'avènement d'un christianisme africain, mais pastoralement dans le cadre de la création des communautés chrétiennes vivantes[511] » vers une maturité ecclésiale selon le vœu du Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar :

« Toute action pour construire nos Eglises doit s'opérer en référence constante à la vie de nos communautés (ecclésiales vivantes). C'est à partir de ces communautés que nous apporterons au rendez-vous de la catholicité non seulement nos expériences culturelles et artistiques spécifiques – africanisation réelle et cependant encore modeste – mais une pensée théologique propre qui s'efforce de répondre aux questions posées par nos divers contextes historiques et par l'évolution actuelle de nos sociétés ; une pensée théologique à la fois fidèle à la tradition authentique de l'Eglise, attentive à la vie de nos communautés chrétiennes et respectueuse de nos traditions, de nos langues, c'est-à-dire de nos philosophies…[512]*.»*

Ce vœu des pasteurs du Continent commença à devenir réalité à travers le processus d'appropriation de l'image ecclésiologique amorcé par le peuple de Dieu au sein des structures ecclésiales[513].

---

[508] *Ibid*., p. 79.

[509] Ce modèle proposé par V. MULAGO présente l'Eglise comme un clan et comme une communauté des associés-en-vie dont le fondateur est le Christ qui en instituant le nouveau clan universel, d'un nouveau peuple, supplante le premier ancêtre fondateur du clan primordial et de ses dérivés (tous les clans humains). La limite de ce modèle réside dans le fait qu'il reflète une ecclésiologie clanique capable de renforcer un penchant pour la hiérarchie pyramidale.

[510] Ce modèle propose une réflexion sur « la pertinence de l'africanité de l'Eglise en lien avec le patrimoine culturel de l'Afrique », Voir F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 83-84.

[511] *Ibid*., p. 81-82.

[512] SCEAM, Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité. *Déclaration des Evêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4ème synode épiscopal mondial*. Cité par F. APPIAH-KUBI, *op.cit*., p. 84.

[513] Dans ce sens l'auteur cite « l'ecclésiologie de l'Eglise-famille de Dieu » au Burkina Faso (ancienne Haute Volta) berceau de la conscience ecclésiale comme famille en Afrique (1969). Cette expérience ecclésiologique locale a fait l'objet d'une thèse de doctorat rédigée par B-D. YANOOGO, *Eglise Famille de Dieu au Burkina Faso. Contribution théologique et perspectives pastorales*. Abidjan : IMPRIMOB, 2005.

Au regard de l'évolution de la notion et de son acceptation par les Eglises d'Afrique comme élément essentiel de construction de leur modèle ecclésial, F. Appiah-Kubi reconnaît que « la vision de l'Eglise comme famille de Dieu correspond d'une manière particulièrement vive à la sensibilité culturelle africaine[514].» Comprendre l'Eglise ainsi ne signifie pas vouloir la changer au motif qu'elle devrait présenter un nouveau visage et une nouvelle façon d'être en Afrique. Elle engage à viser « une nouvelle manière pour les Africains d'être Eglise[515].» Il s'agit de « transformer ce qui existe déjà pour être mieux fidèle à ce que l'Eglise doit être[516].»

7.2.1.1.3. **Evaluation de la pertinence théologique de l'image de l'Eglise-Famille**

Si le concept de l'Eglise n'est pas tout le temps clair – en témoigne la densité de la littérature dont il fait l'objet de manière incessante –, le sens du terme de « famille » n'est pas non plus évident à saisir. Ainsi, on peut comprendre le fait que la notion d' « Eglise-Famille est à la fois simple et complexe, facile et difficile à fixer tant dans l'ecclésiologie en général que dans l'ecclésiologie africaine en particulier[517].» Le rapport entre les deux concepts est établi grâce au Christ : « L'Eglise est ''la famille des enfants de Dieu'', parce que Jésus-Christ, en se faisant Homme pour que l'homme devienne Dieu, donne accès, par le don de son Esprit, à la communion avec le Père[518].» Le concile Vatican II et les Saintes écritures l'évoquent en ces termes :

« Par le Christ, le Verbe fait chair, les hommes ont dans le Saint Esprit accès auprès du Père et deviennent participants de la nature divine[519].»

F. Appiah-Kubi en déduit qu'il convient de « mieux comprendre le mystère de communion familiale de ce rassemblement des enfants de Dieu[520].» L'image de l'Eglise-Famille de Dieu peut y contribuer lorsqu'elle prétend « exprimer l'expérience croyante qui s'élabore dans et pour des communautés ecclésiales de l'Afrique[521].»

Pour soutenir davantage sa réflexion théologique sur *l'Eglise-Famille de Dieu* comme image de l'Eglise, l'auteur fait des réflexions critiques sur la nécessité de la pluralité et de l'unité des images en matière d'ecclésiologie. Celles-ci débouchent sur la conclusion affirmative selon laquelle

---

[514] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 107.
[515] *Id*.
[516] *Id*.
[517] *Ibid*., p. 122.
[518] *Id*.
[519] VATCAN II, *Constitution dogmatique sur la révélation divine. Dei Verbum*, *n° 2*; *2P 1,4* ; cf. *Ep 2,18.*
[520] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.* p. 122.
[521] *Id.*

« l'Eglise-Famille de Dieu est une des images authentiques de l'Eglise[522].» Ainsi l'auteur peut affirmer, à la suite du concile Vatican II[523] et de certains théologiens[524] auxquels il s'est référé, que :

« L'approche symbolique de l'Eglise se fait à travers la multiplicité des images. S'en remettre à une seule image équivaudrait à revenir à une seule définition restrictive. Cette nécessaire pluralité des images ne traduit pas seulement le fait qu'aucune image ne suffit à elle seule à expliquer la réalité de l'Eglise. Elle permet également, par la combinaison des images entre elles, par leur valeur spécifique ainsi que par leur situation réciproque, de conduire à une connaissance équilibrée.[525]»

7.2.1.1.4. **La figure de l'Eglise-Famille de Dieu dans le christianisme ancien**

La nécessité et l'urgence d'« un fondement biblique et patristique de niveau scientifique sur l'Eglise-Famille de Dieu [526]» pour une vérification théologique et scripturaire des affirmations conciliaires justifie cette partie de la recherche que mène F. Appiah-Kubi, car, révèle-t-il, « cette symbolique est riche de résonances humaines profondes et d'apports bibliques considérables[527].»

Dans une approche qu'il veut biblique et systématique, l'auteur commence par répertorier et regrouper un certain nombre d'expressions dans le Nouveau Testament « telles que *Dieu*, *le Père*, la désignation des disciples comme *enfants de Dieu*, comme *frères de Jésus* et *frères* entre eux,[…] susceptibles de contribuer à la construction d'une ecclésiologie autour des textes relatifs, d'abord à l'attitude de Jésus envers la famille, puis à la désignation des disciples par le terme *adelphos* [528].» Ainsi, avec Jésus, dans les Evangiles synoptiques, un passage s'effectue de la famille naturelle à la

---

[522] *Id*.

[523] Il s'agit du texte de *Lumen Gentium, n° 6*. L'auteur y découvre que les langages pertinents pour dire le mystère de l'Eglise sont ceux de l'Ecriture : « Tout comme dans l'Ancien Testament, la révélation du royaume est souvent présentée sous des figures, de même, maintenant c'est sous des images variées que la nature intime de l'Eglise nous est montrée, images tirées soit de la vie pastorale ou de la vie des champs, soit du travail de construction ou encore de la famille et des épousailles et qui se trouvent ébauchées déjà dans les livres des prophètes » (*LG*, *n° 6*.)

[524] Dans le monde francophone F. APPIAH-KUBI fait référence à J. RIGAL qui reconnaît dans son ouvrage *Découvrir l'Eglise. Initiation à l'ecclésiologie* que : « Différentes expressions peuvent désigner l'Eglise » (Voir p. 118). Il cite également J. HOFFMANN qui relève l'importance inéluctable de la multiplicité des images pour dire l'Eglise et qui « souligne la dimension de complémentarité des images ecclésiologiques, en reconnaissant les limites de chacune d'elles ». (Voir p. 118). Du côté anlgo-saxon, les travaux d'A. DULLES intéressent F. APPIAH-KUBI parce qu'en reconnaissant la valeur des images pour dire l'Eglise, il propose « trois questions comme fils conducteurs dans une élaboration ecclésiologique, étant donné la sensibilité et la diversité culturelle d'un lieu ou d'un peuple donné : 1) Quels sont les principes d'union ? (*What are the bonds of union* ?) ; 2) Qui sont les bénéficiaires ? (*Who are the beneficiaries* ?) ; 3) quel est le but ou l'objectif de l'Eglise ? (*What is the goal or purpose of the church* ?) » (J. RIGAL, *Découvrir l'Eglise. Initiation à l'ecclésiologie*, p. 120). Dans le monde germanophone H. KÜNG (*Qu'est-ce que l'Eglise ?(*1990)) retient l'attention de F. APPIAH-KUBI sur la mise en valeur de la dimension personnelle ou humaine des modèles ecclésiologiques (images personnelles : époux-épouse ; mari-femme) dont il dit qu'elle doit compléter les images organiques (tête-corps ; vigne-sarment, etc.) pour donner à l'ecclésiologie catholique postconciliaire tout son contenu. Un autre théologien allemand, W. KASPER, (*La théologie et l'Eglise*, 1990) parle de l'Eglise en ces termes : « Le concile décrit l'Eglise comme un mystère qui ne peut pas être épuisé par un concept unique. Il faut une multiplicité d'images et de concepts qui se complètent mais aussi se corrigent mutuellement pour approcher le Mystère de l'Eglise » (Voir p. 121)

[525] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 122-123.

[526] *Ibid*., p. 124.

[527] *Ibid*., p. 127.

[528] *Ibid*., p. 129-130.

famille de Dieu. L'Eglise se forme comme la nouvelle famille, celle de Dieu (Mc 3,20-24 ; 31-35 ; Mt 12,46-50 ; Lc 8,19-21) ; elle est annoncée par son maître et fondateur comme ayant un aspect eschatologique (Mc 3, 31-35 et 10, 29-30 ; Lc 11, 28) ; elle réunit des disciples « membres du peuple ou de la famille de Dieu, avec les liens de solidarité familiale, comprise au sens positif et non exclusif, qui les rassemblent, et surtout l'égalité fondamentale dans laquelle ils se trouvent devant le même Maître, non pas géniteur, mais Créateur, Dieu et Père [529].» Dès lors, F. Appiah-Kubi fait ressortir la figure d'une Eglise-Famille de Dieu dans le christianisme ancien, prouvant ainsi que « les données scripturaires néotestamentaires s'avèrent nécessairement plus fécondes que toutes les autres approches, sociologiques et anthropologiques, pour fonder théologiquement une image de l'Eglise[530].»

Quant à l'expression *vous êtes tous frères* employée par Jésus à l'endroit de ses disciples dans les évangiles synoptiques, l'interprétation théologique qu'en fait l'auteur s'articule autour de trois points : la fraternité des membres de la communauté chrétienne est à comprendre « en fonction de l'unicité du vrai et seul maître, Jésus-Christ et en raison du fondement théologique du Père unique[531]. » Dans l'évangile de Matthieu, l'expression a un fondement christologique, car le maître-guide identifié au Messie rassemble les disciples, qui constituent le noyau de l'Eglise, la grande famille de Dieu-Père. Comme famille, l'Eglise est un espace pour vivre la solidarité fraternelle et l'obéissance à Dieu. C'est pourquoi « tous, à commencer par les chefs du peuple ou de la famille, doivent se sentir responsables de la destinée de leurs frères et les aider à vivre dans la foi[532].»

Un autre trait théologique non moins important souligné par F. Appiah-Kubi, est la solidarité fraternelle, manifestée à travers l'expression « ce que tu fais à ton frère, tu l'as fait à moi[533].» En s'identifiant lui-même avec le frère, *le plus petit de mes frères, c'est-à-dire celui qui a faim, soif…*[534], Jésus se présente comme le destinataire et le bénéficiaire de la solidarité témoignée au prochain. Ainsi, « cette solidarité fraternelle se montre comme une identification avec le besoin et la souffrance de celui qui est appelé frère, de sorte que ce qu'on fait au frère est considéré comme étant fait à soi-même et à Celui qui s'identifie avec eux, le Christ[535].» Le lien de fraternité qui unit le Christ à ses disciples résiste aux épreuves. De ce point de vue, F. Appiah-kubi convient avec R. Hoet qu'« un acte de trahison ne peut pas annuler un lien de sang ni l'exigence de solidarité qu'il

[529] *Ibid*., p. 159.
[530] *Ibid*., p. 130.
[531] *Ibid*., p. 159-160.
[532] *Id*.
[533] Cf. *Mt 25, 40-45*.
[534] Cf. *Mt 20, 40-45* (la parabole du jugement dernier).
[535] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 163.

implique. La fraternité entre Jésus et ses disciples se montre aussi réelle que la fraternité de sang[536]. » Elle recommande une solidarité entre frères impliquant une responsabilité mutuelle pour le bien-être, le bonheur et la vie des frères. […]

L'auteur découvre également la figure de l'Eglise-Famille présente dans les écrits johanniques, précisément dans le mystère pascal et ce qu'il est convenu d'appeler selon lui, la triple élévation du Christ : l'élévation du Christ sur la Croix, l'élévation du Christ de la terre, et l'élévation du Christ au ciel. Voici comment F. Appiah-Kubi en rend compte :

« Les membres de la famille divine ne sont nés ni du sang ni de la volonté humaine ; ceux qui croient au Christ johannique ont également reçu la nouvelle naissance, non pas d'un germe corruptible mais d'un germe incorruptible, par la Parole de Dieu : il s'agit d'une nouvelle naissance non pas de chair, mais de l'eau et de l'esprit. Ceux-là deviennent finalement la nouvelle famille, instituée par le Christ Crucifié, dont les membres, ses frères, acquièrent par sa résurrection un nouveau statut, la dignité des fils de Dieu[537]*.»*

L'auteur en déduit qu'une telle naissance et l'acquisition d'un statut pareil impliquent une nouvelle manière d'être et de vivre. Les bénéficiaires « doivent, par conséquent, s'efforcer de vivre dans l'unité, non selon la chair, mais dans l'Esprit, car le Christ les a tous rachetés par son sang ; ils sont comblés de son Esprit, munis des moyens appropriés à l'unité visible et sociale[538].» L'auteur tient à souligner que « c'est à condition de connaître le Christ et d'entrer en communion avec lui que ses frères, les croyants, accèderont par la foi à la nouvelle famille en découvrant le Père et en se reconnaissant fils et frères[539].»

L'une des forces de l'auteur est sa capacité à cerner de près la communion des frères, c'est-à-dire les disciples du Christ avec et dans la Trinité, elle-même *prototype de toute famille*[540]. L'auteur est parvenu en s'inscrivant dans la perspective de la théologie trinitaire de tradition johannique à mettre en exergue « la pertinence du lien établi entre l'amour manifesté par Dieu le Père, dans le don de son fils, et l'exigence de l'amour fraternel (Jn 4, 10-11)[541].» L'enjeu théologique présent porte sur « l'articulation et la mise en valeur des relations intrinsèques au sein de la famille divine, l'Eglise, en rapport avec la famille trinitaire[542].» J'y reviendrai dans mes réflexions après l'exposé des travaux de notre second auteur qui va suivre.

---

[536] *Ibid*., p. 163-164. L'auteur cite R. HOET, *Omnes autem vos fratres estis. Etude du concept ecclésiologique des frères selon Mt* 23, 8-12. Roma : Universita Gregoriana, 1982, p. 171.
[537] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 169-170.
[538] *Id*.
[539] *Ibid*., p. 173.
[540] Expression employée par l'auteur.
[541] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 174.
[542] *Id*.

7.2.1.2. **L'ecclésiologie de l'Eglise-Famille d'Augustin Ramazani Bishwende**

La recherche d'A. Ramazani Bishwende intitulée *Eglise-Famille-de-Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine,* Paris, L'Harmattan, 2001, est à considérer comme une réponse à l'appel des pères synodaux invitant à travailler en profondeur ce concept afin de le rendre plus opérant pour la pensée théologique et la pastorale ecclésiales. L'objectif poursuivi par l'auteur est d'analyser ce concept d'*Eglise-Famille de Dieu*, d'en saisir la pertinence à côté des images ou analogies existantes (Eglise peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple de l'Esprit saint) pour penser et dire l'Eglise. Mis à contribution dans la présente recherche doctorale, ses travaux sont présentés autour des trois points qui semblent fournir des éléments utiles à la construction d'une ecclésiologie africaine : des pièges à éviter pour rendre opérants les concepts ecclésiologiques ; la famille : institution en évolution et structure relationnelle ; conditions de possibilité d'une ecclésiologie de l'Eglise-Famille.

7.2.1.2.1. **Des pièges à éviter pour rendre opérants les concepts ecclésiologiques**

Dans la première partie ayant comme titre : *Jalons et contexte de la conscience historique de l'ekklesia in Africa,* l'auteur fait succinctement l'historique du projet ecclésiologique émanant du synode africain de 1994. Au-delà de la valeur informationnelle qu'il comporte, ce chapitre présente certains écueils véhiculés par le concept d'Eglise-Famille et identifiés par les théologiens. Les éviter contribuerait à rendre opérants les concepts ecclésiologiques tel que celui d'Eglise-Famille.

7.2.1.2.1.1. **Eviter l'écueil du « déséquilibre doctrinal »**

Bien qu'elle permette aux Africains de penser et de dire l'Eglise à partir d'une image issue de la réalité humaine et sociale qui leur parle, l'analogie de l'Eglise-Famille est insuffisante pour traduire l'Eglise. Mise seule à contribution, elle risquerait d'introduire ce qu'il appelle « un déséquilibre doctrinal dans l'ecclésiologie [543]», du fait de la réalité complexe que représente l'Eglise. Voilà ce qu'il dit :

«D'une part elle (l'Eglise) est essentiellement liée au mystère de la communion trinitaire. Elle n'a pas de consistance en elle-même. […] D'autre part, elle est une figure sociale et historique en pérégrination vers son accomplissement eschatologique. Elle est signe du Royaume inauguré par le Christ-Ressuscité à laquelle tout homme appartient non par génération charnelle mais par une décision personnelle de conversion, par la vie de foi et la communion fraternelle. L'Eglise advient dans l'obéissance à la Parole de Dieu, dans la vie sacramentelle de foi et le ministère apostolique. C'est comme événement et médiation qu'elle réalise sa vocation d'être au service du monde et pour le salut des hommes[544].»

[543] A. RAMAZANI BISHWENDE, *Eglise-famille-de-Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine*. Paris : L'Harmattan, 2001, p. 12.
[544] *Id*.

Pour éviter l'erreur de déséquilibre doctrinal, l'auteur préconise de « sauvegarder le caractère analogique des différents modèles[545].»

L'auteur évoque et définit les autres perspectives ecclésiologiques africaines non moins importantes que celle d'Eglise-Famille de Dieu qui leur a été préférée : l'Eglise-fraternité valorise la fraternité christique dans la religion chrétienne ; l'articulation Eglise-Famille, Eglise-fraternité serait à l'abri d'une ecclésiologie pyramidale et hiérarchique dans un contexte africain familial patriarcal, grâce à la prise en compte de la fraternité ; la perspective de l'Eglise-Famille de Dieu invite l'Eglise d'Afrique à acquérir l'esprit de la famille africaine et à être elle-même famille.

7.2.1.2.1.2. **Débarrasser les concepts des ambiguïtés et purifier l'essence de la famille**

Deux conditions sont émises par l'auteur pour rendre ces concepts opératoires et ce projet ecclésiologique fécond : d'abord, il faut débarrasser les concepts de toute ambiguïté. C'est le cas du concept de « famille » qui renvoie au biologique et à la reproduction. « Parler de l'Eglise comme famille c'est passer du sens biologique au langage symbolique[546].» Cette opération vise à vider le concept de la réalité matérielle, visible et observable qui lui est assignée, et à le revêtir de ce qui lui donne toute sa consistance, à savoir sa capacité à mettre en relation, en communion le visible et l'invisible. L'option faite pour la symbolique de la famille ne prend plus en considération la famille charnelle, mais renvoie à la réalité symbolisée prouvée dans la présence du divin au cœur du monde :

« Elle a comme référent pré-pascal et pascal : l'auto révélation de Dieu en Jésus-Christ ; et comme référent post-pascal : l'Eglise, la communauté des croyants. Elle fait référence d'une part, à Dieu, communion éternelle d'amour révélé ainsi en Jésus-Christ, Don définitif et symbolique du Père, qui advient dans l'histoire des hommes. D'autre part, la famille comme symbole fait référence à l'Eglise, la communauté des croyants qui, corporativement, rendent le Crucifié-Ressuscité symboliquement présent et actif dans le monde, depuis l'Ascension (la fin de la présence physique de Jésus parmi ses disciples) jusqu'à la Parousie (le retour en gloire de Jésus à la fin des temps). Ce mystère de la présence et de l'action du Christ est symboliquement accompli par tous les gestes de salut de la communauté, mais il est plus clairement et fortement affirmé dans cette action sacramentelle où la communauté se rassemble (devient corporative) pour réaliser explicitement ce qu'est en réalité toute son action : une action de grâce à Dieu dans l'Esprit pour le salut offert en Jésus-Christ et un engagement à étendre le salut aux extrémités de la terre, en faisant, en mémoire de Jésus, ce que Jésus lui-même a fait pour nous, à savoir offrir notre vie pour ceux que nous aimons [547].»

La seconde condition émise par l'auteur pour rendre ces concepts opératoires réside dans la purification de l'esprit ou de l'essence de la famille que sont la fraternité et la solidarité. En effet, « la fraternité, vitalité de toute famille est essentiellement charnelle[548]. » Quant à la solidarité

[545] *Id*.
[546] *Ibid.,* p. 13.
[547] *Ibid.,* p. 13-14.
[548] *Ibid.,* p. 12.

africaine, « bien qu'elle puisse s'ouvrir aux étrangers et aux amis, elle est clanique et ethnique [549]». A l'opposé, « la fraternité ecclésiale est évangélique ; elle trouve sa source et sa vitalité dans la communion trinitaire. L'Eglise (est) icône de la Trinité.[550]»

7.2.1.2.1.3. **Anticiper et éviter le danger d'une ecclésiologie pyramidale et patriarcale**

La recherche documentaire effectuée par l'auteur sur l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille à partir des théologiens africains[551] lui fait dire que ces chercheurs respectent la diversité de perspectives qui légitiment la fécondité des Eglises locales africaines : Eglise-fraternité ; Eglise-famille-de-Dieu Eglise-fraternité ; Eglise-famille-de-Dieu. En revanche, ils nous préviennent de l'émergence d'une ecclésiologie pyramidale et patriarcale, qui pourrait nous écarter des acquis du Concile, et du risque de l'« ethnisation » de l'Eglise. C'est pour cette raison qu'ils insistent sur la fraternité christique et sur le fait qu'on devrait s'appuyer sur la Révélation, les Pères de l'Eglise et les sciences humaines pour mieux appréhender la question. Ils s'accordent autour du fondement théologique de l'Eglise-Famille de Dieu dont ils disent qu'elle trouverait son origine, sa forme et son avenir dans la Trinité sainte et le mystère de la Rédemption : croix, mort et résurrection de Notre-Seigneur[552].

[549] *Id*.
[550] *Id*.
[551] J.M. AGOSSOU, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*. Paris : Karthala, 1987 ; le thème de fraternité qu'il travaille est repris par DUJARIER, *Eglise-fraternité I, Les origines de l'expression adelphotès-fraternitas aux trois premiers siècles du christianisme*. Paris : Cerf, 1991 ; aussi par B. ADOUKONOU, *Lieux d'épreuve de la théologie de la Fraternité. Une expérience africaine d'inculturation*, t. II. Cotonou : 1992 ; B-D. YANOOGO, *Eglise-famille au Burkina Faso. Contribution théologique et perspectives pastorales.* Abidjan : IMPRIMOB, 2005 ; MUKUNA MUTANDA, « Mot de remerciement », *Eglise-famille ; Eglise-fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XXe Semaine théologique de Kinshasa, Faculté de théologie catholique,* du 26 novembre au 2 décembre 1999 ; J.M. KUSIELE DABIRE, « L'Eglise-famille de Dieu en Afrique. Approche théologico-doctrinale et pastorale », *RICAO,* n° 14-15, 1996.
[552] A. RAMAZANI BISHWENDE, *op.cit.*, p. 64.

7.2.1.2.2. **La Famille : institution en évolution et structure relationnelle**

Dans la seconde partie intitulée *La Famille : évolution historique et structure relationnelle*, l'analyse sociologique du concept de famille effectuée par A. Ramazani Bishwende l'amène à faire l'observation selon laquelle l'institution familiale est dans un processus irréversible d'évolution historique, de changement et d'adaptation en raison de sa rencontre avec les autres peuples et les autres nations[553]. Ainsi deux caractéristiques peuvent lui être reconnues : d'abord « la famille africaine est à la fois traditionnelle et moderne, c'est-à-dire qu'elle tire sa spécificité et son identité de la tradition africaine. En même temps elle se veut tension dynamique et ouverture aux apports nouveaux, aux changements qui interviennent dans l'histoire[554].»

Quant à l'approche historique qu'il réalise sur l'institution familiale, elle le conduit à affirmer quelque chose d'essentiel : la famille africaine ne peut être perçue et saisie que dans un « processus dynamique » à travers lequel apparaissent ses forces et ses fragilités. La fragilité de la famille « se révèle à travers ses crises, ses déplacements, ses mutations profondes, sa diversité selon les contextes socioculturels[555].» La fragilité et la force de la famille apparaissent toujours selon un triple niveau de référence : fonctionnel, structurel et relationnel.

7.2.1.2.2.1. **La dimension fonctionnelle**

Elle prend en compte la tâche dévolue à la famille, qui consiste à « assurer (chez l'individu) la métamorphose d'une existence strictement personnelle en une existence sociale, tournée vers et pour autrui[556]», et l'influence de la société sur l'institution familiale. La relation famille-société jadis entretenue par la médiation du mariage coutumier (ou du mariage civil hérité de la colonisation), et facteur d'harmonie de la société africaine, a connu un déséquilibre du fait de la colonisation et de l'émergence des Etats modernes totalitaires entraînées par les idéologies occidentales. Cela a suscité une coexistence du mariage coutumier, du mariage civil et du mariage chrétien, non sans compter avec le fait que l'un ou l'autre de ces mariages est préféré aux autres selon qu'on se trouve à tel ou tel endroit. Il faut aussi reconnaître que l'absence de justice et de politique(s) familiale(s) a renforcé les déséquilibres entre famille et société. Et puis, le rapport entre

[553] L'évolution historique de la famille traditionnelle africaine a vu son éclatement : L'Afrique des Royaumes avec les migrations des peuples a provoqué des crises au sein du système familial traditionnel…les structures de la famille traditionnelle africaine ont été profondément transformées par la rencontre avec d'autres civilisations (la pratique de l'esclavage, la présence de l'Islam et du christianisme, la colonisation et l'avènement des Etats). Cf. A. RAMAZANI BISHWENDE, *op.cit.*, pp. 67-82.
[554] *Ibid*., p. 80.
[555] *Ibid*., p. 83
[556] *Ibid*., p. 84. L'auteur cite CICCHELLI-PUGEAULT C. et CICCHELLI V*., Les théories sociologiques de la famille*. Paris : La Découverte, 1998.

Etats et univers familiaux dans le processus de développement de la construction nationale est un phénomène qui plonge l'Afrique dans une situation d'appauvrissement progressif et permanent[557].

Ce que l'auteur dénomme le « fantasme africain de la famille élargie », enferme l'individu dans un passé familial idéalisé qui brise le droit de la communauté plutôt qu'il ne travaille à la construction des Etats. Il est d'autant plus redoutable qu'il est le lieu où prennent leurs sources les idéologies séparatistes et génocidaires, le mythe du pouvoir héréditaire, le refus de partager le pouvoir, le refus de travailler avec d'autres afin de bâtir un Etat-Nation[558]. En outre, « l'esprit familialiste développe entre les membres de familles proches les rivalités, la haine, les soupçons, la violence symbolique intra lignagère : la sorcellerie, les ordalies, les manipulations d'objet de protection…[559]»

Le rapport entre l'individu et la société présenté ici par A. Ramazani Bishwende ne pourrait-il pas être transféré dans un contexte ecclésial ? Qu'en est-il lorsque l'individu en Eglise se situe dans un rapport, dans un lien avec la communauté ecclésiale, lorsqu'il assume une responsabilité qui lui est confiée ?

7.2.1.2.2.2. **La dimension structurelle**

Elle touche au domaine organisationnel de la famille, c'est-à-dire au pouvoir qui revient à chacun des membres de l'institution familiale. L'auteur identifie trois systèmes traditionnels familiaux : d'abord celui dit patrilinéaire dont l'organisation hiérarchique s'établit comme suit : l'ancêtre ; les grands-parents ; le fils aîné de la première femme ; les autres fils ; les filles. Dans ce système le père est le chef de famille et le détenteur du pouvoir. Il partage son autorité avec ses fils, surtout avec l'aîné. Ce sont des relations de fraternité qui lient les autres membres de la famille. « Le rapport à l'ancêtre est celui de reconnaissance pour la force vitale qu'elle procure à la famille (reconnaissance que lui-même peut recevoir de la famille de vivants), et de crainte pour sa colère si sa descendance l'oublie[560].»

[557] *Ibid*., p. 85-86. L'auteur illustre son idée par le fait que « très régulièrement la parenté est employée comme métaphore du politique ; ainsi le parti unique, qui a été présenté dans de nombreux pays africains comme la condition et le garant de l'unité nationale, est aussi symbolisé sous les traits d'une vaste famille où les affaires et les conflits se règlent en convivialité sous l'autorité de son doyen ». Le problème est que « plusieurs présidents africains gèrent leurs Etats en s'appuyant sur leur famille étendue. La gestion familiale de la « chose publique » aboutit souvent à la malversation, à l'économie de pillage, à la criminalité, à la corruption, à l'impunité, au parasitisme, au favoritisme. »
[558] A. RAMAZANI BISHWENDE, *op.cit.,* p. 85-86.
[559] *Id*.
[560] *Ibid*., p. 87.

Puis, il existe le système matrilinéaire où le pouvoir est attribué à l'oncle maternel, c'est-à-dire que c'est au frère de la mère qu'on doit du respect. Enfin, on peut trouver le système bilinéaire où « le pouvoir revient non seulement au père mais aussi à la mère, à travers ses frères, qui peuvent avoir une influence considérable sur les enfants[561].» L'autre caractéristique de ce système est qu'il est à la fois patriarcal et gérontocratique, c'est-à-dire que la société accorde une place prééminente aux hommes adultes et aux anciens que l'expérience existentielle et l'âge sont censés avoir rendu sages. L'auteur fait l'observation selon laquelle « ces références connaissent des transformations considérables qui vont de pair avec l'évolution des sociétés africaines. La modernité et le contact avec les autres civilisations sont des catalyseurs qui déclenchent des changement dans la structure du pouvoir au sein des familles[562].»

7.2.1.2.2.3. **La dimension relationnelle**

Elle concerne les différentes relations qu'on peut observer au sein de la famille humaine, identifiées par les sociologues Tocqueville, Comte, Le Play, Durkheim : la conjugalité, la parentalité, la filiation et la fraternité. Ces quatre relations qui constituent la substance de la famille africaine subissent aujourd'hui des changements, manifestant ainsi « l'originalité de la famille africaine, le lieu où il faut rejoindre l'homme africain dans la profondeur de son âme[563].»

Comprise comme l'union charnelle entre époux, confirmée par le mariage coutumier, la conjugalité ou la communion conjugale résultant de l'alliance matrimoniale (entre mari et femme) est fondamentalement relationnelle : elle vise la procréation, elle est vécue en dépendance à la parenté, et elle maintient l'équilibre et l'harmonie de la famille. Elle crée la fraternité et la communion entre les familles des conjoints. A. Ramazani précise que le « nous-conjugal africain » demeure constant, durable en dépit du caractère monogamique, polygamique ou des autres formes (lévirat, sororat, rapt, alliance entre familles sans consentement des époux) qu'il peut revêtir. C'est dire que traditionnellement, on accorde peu d'importance à l'amour dans la conjugalité en Afrique. Mais « aujourd'hui, grâce à la modernité et au contact avec d'autres peuples, le mariage intègre le consentement des fiancés et l'accord des parents[564].»

[…] Soit la filiation unit l'enfant à son père, c'est dans ce cas la filiation patrilinéaire ou agnatique ; soit elle l'unit à sa mère, il s'agit là d'une filiation matrilinéaire ou utérine ; soit elle

[561] *Id*.
[562] *Ibid.,* p. 88.
[563] *Ibid.,* p. 89.
[564] *Ibid.,* p. 90.

l'unit à son père et à sa mère, c'est alors la filiation bilinéaire ou cognatique. Ordinairement biologique, la filiation intègre l'enfant dans un clan, dans une tribu, pour toujours. Cependant, de cas rares de filiation instituée (accouchement, anonymat, adoption) existent suite à des arrangements claniques pour la prise en charge de l'un ou l'autre enfant en difficulté. Aujourd'hui « le fait de l'éloignement de familles pour des raisons professionnelles, l'avancée de l'urbanisation, la pauvreté, font que la filiation commence à perdre son sens. Loin de leurs parents du lignage, les enfants sont élevés pour eux-mêmes : on ne considère en eux que leur propre développement et non le destin d'une famille[565].»

Selon A. Ramazani Bishwende, la fraternité qui a pour synonyme la solidarité, est le lien de parenté existant entre les membres d'une même famille. Il peut être établi en ligne directe (frères et sœurs, descendants et ascendants), ou en ligne collatérale (membres d'une même famille descendant d'un seul ancêtre), ou encore de degré (notamment petits-fils et grands-pères). En Afrique la fraternité prend racine dans la famille, renforce et maintient les liens de parenté. Elle fait exister la famille en tant qu'entité contenant des relations internes (conjugalité, parentalité, filiation). Elle est multiforme ; on distingue : une fraternité par alliance (née d'un processus matrimonial), une fraternité par consanguinité (existe entre enfants d'une même famille), une fraternité clanique ou tribale (élargie aux dimensions du clan ou de la tribu), une fraternité de pacte (réalisée entre plusieurs familles, clans, tribus, ethnies, étrangers…)[566].

Puisque la famille africaine est composée des morts, de vivants et d'enfants à naître, la fraternité s'étend à tous ces groupes. Les relations fraternelles constituent la trame existentielle, c'est-à-dire le présent assumé et vécu qui relie le passé et l'avenir de la famille et de la société. Mais la fraternité africaine est construite sur le sang. Elle s'en trouve fragilisée, car mal utilisée elle peut générer des dérapages : ethnocentrisme, exclusion, tribalisme, favoritisme, parasitisme.

[565] *Ibid.,* p. 92.
[566] *Ibid.,* p. 92-93.

7.2.1.2.3. **Conditions de possibilité d'une ecclésiologie de l'Eglise-Famille**

La troisième et dernière partie s'intitule *l'Eglise-Famille-de-Dieu : projet d'une ecclésiologie trinitaire en Afrique.* En dépit des limites que présente l'image de la famille africaine pour inspirer une ecclésiologie de la famille, une analyse critique d'A. Ramazani Bishwende qui porte sur les différentes approches proposées par les théologiens et certains évêques africains rassure quant à la possibilité d'une ecclésiologie de l'Eglise-Famille-de-Dieu. Cela est possible si deux conditions sont remplies :

- Que l'Eglise en Afrique devienne à la fois une famille, une fraternité, une communion. En effet, rassemblement des enfants de Dieu et des frères en Jésus-Christ, l'Eglise est pour ceux-ci communion à la fois familiale et fraternelle. Ils ont Dieu pour Père, et peuvent s'appeler frères car « (ils) partagent dans l'Esprit Saint les mêmes liens de communion spirituelle et d'amour. C'est la même sève spirituelle qui coule dans leurs corps[567].»
- Que la famille ne soit pas considérée dans sa matérialité concrète, mais qu'elle soit perçue dans la logique symbolique de l'univers culturel africain où le sacré et le profane s'entrecroisent. C'est pourquoi, « quand on affirme que l'Eglise est famille de Dieu, l'expression famille est à comprendre dans un sens symbolique. La famille peut aussi fonctionner dans ce contexte comme un symbole sacré[568].»

Au terme de sa recherche, l'auteur s'inscrit dans la perspective de l'émergence d'une ecclésiologie africaine fidèle à l'héritage évangélique, patristique, et à l'impulsion de Vatican II. Dans ce sens, il propose que « l'Eglise africaine vive selon la tradition de l'Eglise-Famille-de-Dieu, de l'Eglise fraternité en Jésus-Christ, et de l'Eglise Communion de l'Esprit Saint[569].» Plus explicitement, « l'Eglise en Afrique sera cette Famille des enfants de Dieu, réconciliés et vivant dans la Fraternité en Jésus-Christ, rassemblés dans la communion de l'Esprit saint[570].»

Synthèse sur les deux auteurs

La pensée théologique de F. Appiah-Kubi a été restituée ici à travers une démarche de quatre étapes. D'abord, son approche herméneutique, historique et critique du concept « Familia Dei » montre que cette image ecclésiologique est utilisée parmi d'autres dans les documents conciliaires pour désigner la nature et l'essence de l'Eglise, et non pas sa structure institutionnelle ou juridique, et qu'elle est employée pour montrer l'esprit qui doit animer les membres de l'Eglise

[567] *Ibid.,* p. 170.
[568] *Ibid.,* p. 170-171.
[569] *Ibid.,* pp. 14.15.198.
[570] *Id*.

ou la vie de l'Eglise. L'image est donc utilisée sur le plan doctrinal (cf. *Lumen gentium*) et sur le plan pastoral (cf. *Gaudium et seps*). Puis, F. Appiah-Kubi évoque l'historique de la réception de cette image ecclésiologique en Afrique (1994). Elle est marquée par l'émergence de plusieurs modèles ecclésiologiques et l'appropriation définitive de celui d'Eglise-Famille. Selon lui – c'est la troisième étape –, Jésus-Christ vrai Dieu et vrai Homme garantit la pertinence théologique de cette image, qui est à la fois simple et complexe, facile et difficile à fixer dans l'ecclésiologie : grâce au Christ « l'Eglise est famille des enfants de Dieu ». Il s'agit donc d'une image authentique pour évoquer le mystère de l'Eglise parmi la multiplicité d'images existantes et garantissant une connaissance équilibrée de l'Eglise. Pour finir, en faisant ressortir la figure de l'Eglise-Famille de Dieu dans le christianisme ancien, F. Appiah-Kubi montre que les données néotestamentaires s'avèrent plus fécondes que toutes les approches sociologiques et anthropologiques pour fonder théologiquement une image de l'Eglise. Dans le mystère pascal, le Christ institue l'Eglise-Famille de Dieu dont les membres sont des frères appelés à la solidarité fraternelle.

Les travaux d'A. Ramazani Bishwende présentent trois éléments utiles à la construction d'une ecclésiologie africaine. Il considère qu'il faut dans un premier temps rendre opérants les concepts ecclésiologiques : cela consiste d'abord à sauvegarder le caractère analogique de l'Eglise-Famille tout en la complétant avec d'autres modèles pour éviter le déséquilibre doctrinal de l'ecclésiologie ; cela veut dire qu'il faut aussi débarrasser les concepts des ambiguïtés et les purifier : en l'occurrence on doit passer du sens biologique ou charnel au sens symbolique de la famille, qui renvoie à la réalité symbolisée prouvée dans la présence du divin au cœur du monde, et à la fraternité évangélique ; enfin cela signifie que l'on évite le risque d'élaborer une ecclésiologie pyramidale et patriarcale dont les perspectives ne seraient pas en phase avec les acquis conciliaires.

Deuxièmement, A. Ramazani Bishwende observe que la famille africaine actuelle est à la fois traditionnelle et moderne, et qu'elle ne peut être perçue et saisie que dans un processus dynamique à travers lequel apparaissent ses forces, mais également ses fragilités qui à priori la défavorisent dans le projet ecclésiologique. Toutefois – c'est le troisième élément –, l'image de la famille africaine peut inspirer un modèle authentique si l'Eglise en Afrique devient à la fois famille, fraternité et communion, et si la famille est considérée dans la logique symbolique de l'univers culturel africain.

7.2.2. **Réflexions à la suite des théologiens**

Après la présentation des travaux sur l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu chez F. Appiah-Kubi, et chez A. Ramazani Bishwende, quelques commentaires s'imposent concernant l'ecclésialité de l'image de l'Eglise-Famille à partir du discours théologique développé par ces auteurs. Nous nous trouvons au cœur de la contribution de ces auteurs à la présente recherche. Celle-ci servira de tremplin pour l'articulation entre la question de l'Eglise-Famille et celle de la protection sociale des prêtres. Ainsi, la problématique de cette recherche sera-t-elle à nouveau affinée. J'organiserai mon propos autour des points suivants : l'Eglise-Famille-de-Dieu : image théologique de l'Eglise ; la famille trinitaire, modèle et fondement de l'Eglise-Famille de Dieu ; Eglise-Famille : Que dire de l'expérience en Côte d'Ivoire ? L'Eglise-Famille de Dieu questionne notre « faire Eglise » ; réflexions à partir des conditions pour une possible vision ecclésiologique de l'Eglise famille de Dieu ; quelques réflexions sur l'ecclésialité de l'Eglise-Famille de Dieu et la légitimité théologique de son articulation avec la protection sociale des prêtres.

7.2.2.1. **L'Eglise-Famille de Dieu : image théologique de l'Eglise**

La réflexion théologique biblique effectuée par F. Appiah-Kubi a eu comme première tâche de relever les caractéristiques de la communion de Jésus avec ses disciples qu'il introduit dans la famille du Père. Dans ce sens, l'étude du champ sémantique de l'expression *frère* et l'examen de certains thèmes familiaux et théologiques tels que *frère*, *enfants*, *enfant de Dieu*, *résurrection,* etc., lui ont permis de mieux « cerner la fécondité et la pertinence de l'image de l'Eglise, comme famille de Dieu[571].» Ainsi rejoint-il nombre de théologiens[572] de diverses spécialités qui s'accordent pour reconnaître à cette image une valeur théologique et ecclésiologique.

En découvrant la signification théologique de certains termes tels que la *nouvelle naissance*, ou la *naissance de l'homme nouveau*, ou encore *les enfants nés de Dieu*, l'auteur relève que cette naissance nouvelle qui nous donne l'existence chrétienne, se détermine par deux procédures : « notre accès auprès de Dieu le Père, et l'établissement de notre nouveau statut de fils et de frères d'une seule et même famille divine[573].» Ainsi, il rejoint l'Apôtre Paul affirmant aux chrétiens d'Ephèse :

---

[571] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 205.

[572] On peut citer B. ADOUKONOU, « Théologie de l'Eglise-famille de Dieu 10 ans après dans l'espace CERAO », *RUCAO*, n° 20, 2004, pp. 171-193 ; B.D. YANOOGO, *Eglise Famille de Dieu au Burkina Faso. Contribution théologique et perspectives pastorales*. Abidjan : IMPRIMOB, 2005 ; A. RAMAZANI BISHWENDE, *op.cit.* ; J.M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris : Karthala, 2003.

[573] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 205.

« Vous n'êtes plus des étrangers ni des émigrés ; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la famille de Dieu[574]*.»*

Plus explicitement, « l'homme nouveau dans le Christ, c'est l'homme en amour avec Dieu et réconcilié avec les autres. Il est à la fois un fils et un frère[575].» Ce double statut qui est obtenu à l'homme dans et par le mystère de Pâques, appelle ce dernier à une vocation unique dont F. Appiah-Kubi dit que les deux aspects, filiation et fraternité, sont réunies par un seul mot : la famille. Nous sommes en présence d'une nouvelle inédite aux conséquences éternellement salvifiques pour l'humanité, car il en ressort que nous avons accès à Dieu Père grâce au Christ notre Grand frère tout en étant ouverts à l'amour entre nous. C'est bien ce que dit la première épître de Jean en nous apprenant que la communion entre les disciples prend racine et s'inscrit dans la profondeur de la communion des trois Personnes divines ; et qu'être en famille signifie pour les disciples et exige d'eux qu'ils soient en « communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ [576]», c'est-à-dire qu'ils se ressourcent dans ce qui constitue à la fois le fondement de la famille-Eglise, et le modèle d'une communion entre ses membres : la Trinité.

7.2.2.2. **La famille trinitaire, modèle et fondement de l'Eglise-Famille de Dieu[577]**

La révélation du Dieu Trine par Jésus-Christ enlève le voile sur les relations existantes entre les Personnes Divines. Il s'agit d'une unité parfaite entre le Père et le Fils dans un unique Esprit. Les Ecritures en rendent compte lorsque Jésus parle à son Père ou parle de Lui : « le Père aime le Fils et il a tout remis en sa main [578]» ; « Tout ce que possède mon Père est à moi [579]» ; « Tout ce qui est à moi est à toi comme tout ce qui est à toi est à moi[580].» Aussi, l'amour dont le Christ aime le Père est-il inconditionnel. Puis, il fait de la volonté de Celui-ci sa nourriture, sa boisson, sa vie. L'intimité de vie entre le Père et le Fils se traduit dans les œuvres du Christ de telle manière que l'enseignement[581] qu'il donne, la mission[582] qu'il accomplit et le sacrifice[583] qu'il fait de sa vie obéissent à l'amour du Père. Cette intimité est exprimée en Jean en ces termes : « Le Père

[574] *Ep 2, 19.*
[575] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 206.
[576] *1 Jn 1, 2 ; 1 Jn 1, 6-7.*
[577] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 207.
[578] *Jn 3, 35 ; cf. 5, 21.26.36 ; 17,4.8.11.*
[579] *Jn 16, 15.*
[580] *Jn 17, 10.*
[581] Jn *7, 16*. L'enseignement de Jésus découle de sa connaissance immédiate du Père et non d'une quelconque tradition scolaire, ni d'un apprentissage autodidactique ou informel.
[582] La mission de Jésus doit déboucher sur la création d'une communauté, l'Eglise qui poursuivra son œuvre après son départ vers le Père : cf. *3, 11-13.31-36 ; 5,19-23 ; 12,49-50.*
[583] Dans la tradition biblique, seul l'amour rend possible la connaissance entre les personnes. Dans ce sens, l'amour qui lie le Fils et le Père donne corps à la connaissance qui lie Jésus et les siens. La passion-mort du Christ est l'expression ultime de cet amour. Cf. *Jn 10, 17-18*. Voir aussi : *Jn 13,1 ; 14,30-31 ; 15, 13*.

est en moi comme moi je suis dans le Père[584]» ; « Le Père et moi nous sommes un[585].» F. Appiah-Kubi relève que : « L'Esprit est l'effusion de l'amour commun et mutuel entre Père et Fils[586].»

Il a plu à Dieu d'introduire l'homme dans cette famille divine par la médiation du Christ. Dès lors, les hommes en proie à la haine et aux divisions en tout genre sont appelés à se rassembler et à s'unir entre eux dans l'amour comme la famille trinitaire. C'est tout le sens de la prière du Christ : « Qu'ils soient un comme nous sommes un[587] », car « le critère d'unité entre les hommes est toujours le même amour par lequel le Père donne à son Fils tout ce qu'il possède et, de la même manière, le Fils donne au Père tout ce qu'il possède[588].»

En fondant l'Eglise-Famille en tant qu'Assemblée des fils de Dieu qui sont ses frères, le Christ donne « l'Esprit de vérité, celui que le monde est incapable d'accueillir parce qu'il ne le voit pas et qu'il ne le connaît pas » (Jn 14,15-18), mais que les disciples connaissent puisqu'il demeure en eux et auprès d'eux. Amour et principe d'unité, « l'Esprit unit dans une vie d'intimité le Père et le Fils[589] », et il est force d'expansion. C'est pourquoi, l'observation ci-dessous de F. Appiah-Kubi peut se comprendre :

« La famille de Dieu, l'Eglise […] transcende les limites du temps et de l'espace ainsi que tout particularisme humain. Il ne s'agit pas ici d'une unité superficielle et indiscernée mais de l'unité dans la complexité : doctrine, culte ou adoration et gouvernement. Appartenant à la famille de Dieu, l'Eglise produit une intégration profonde des personnalités. Elle atteint la profondeur de la conscience humaine et établit une solidarité en créant des liens ecclésiaux et sociaux, elle donne sens à la communion de tous les membres[590].»

De cette citation, ressort l'idée que du fait de son origine, de son fondement et de son appartenance à la famille divine, l'Eglise n'est pas une communauté ordinaire. Mais, elle est composée d'hommes qui ont pour mission de l'incarner dans la société. Il s'agit d'un projet lourd de conséquences dont F. Appiah-Kubi fait mesurer la portée :

« Le principe d'unité dans la famille de Dieu, sur laquelle se fonde le témoignage de tous les fidèles, est le Christ et son Esprit. Cette Eglise doit donc transcender toute communauté biologique et vaincre tous les liens forts de la famille humaine, du clan et de la nation, de la communauté politique et culturelle. Elle doit se construire comme la famille des enfants de Dieu dans et par le Christ, une famille où tous les membres

---

[584] *Jn 10, 38*.
[585] *Jn 10, 30*.
[586] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 207.
[587] *Jn 17, 11*.
[588] APPIAH-KUBI fait référence à *Jn 17, 26* : « Je leur ai fait connaître ton nom et je le ferai connaître encore, afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi en eux », et à *Jn 15,12.17* : « Comme je vous ai aimés, vous devez vous aussi vous aimer les uns les autres. Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples ». Voir aussi *1 Jn 3,11.18 ; 4, 7-8.11-12.20.21 ; 5, 1-2*.
[589] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 208.
[590] *Id.*

sont fils du même Père. Cette Eglise-famille pénètre donc toutes les structures humaines sans jamais se laisser absorber par elles. Dès lors, en elle tout mur est aboli[591]*.»*

Puis il ajoute :

« En cette famille, tous les membres, frères les uns des autres, doivent s'entraider mutuellement selon la diversité des dons reçus. L'Esprit Saint habite les croyants, il les unit au principe de l'unité dans l'Eglise ; c'est lui qui réalise la diversité des grâces et des ministères, en enrichissant de fonctions diverses sa famille, l'Eglise de Dieu[592]*.»*

Cette assertion de F. Appiah-Kubi peut nous orienter vers quelques pistes de réflexion théologique et pastorale utiles à la précision de notre problématique de départ. Le principe d'unité évoqué ici avec ses implications telles que la solidarité et les liens ecclésiaux et sociaux doit éclairer et guider toute approche théologique de communauté qui se réclame du Christ. Dès lors, il convient de se demander : Quel portrait peut-on produire ou quel profil dresser de l'Eglise-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire ?

Synthèse :

La valeur théologique et ecclésiologique de l'image de l'Eglise-Famille n'est plus remise en question, comme en témoignent les travaux de F. Appiah-Kubi et d'A. Ramazani Bishwende. Leur théologie biblique met en évidence la famille ecclésiale comme un fait du mystère pascal et comme le lieu d'acquisition par ses membres d'un double statut : celui de fils de Dieu Père, et celui de frères les uns des autres. Cela exige qu'ils vivent en communion avec le Père et avec le Fils dans la fraternité évangélique. D'origine divine et sans cesse régénérée par l'Esprit, l'Eglise est la famille de Dieu incarnée dans la société à travers les hommes qui la composent.

7.2.2.3. **Eglise-Famille : Que dire de l'expérience en Côte-d'Ivoire ?**

7.2.2.3.1. **Une réception plutôt institutionnelle de l'image de l'Eglise-Famille**

L'expérience de toute Eglise locale comme Eglise-famille se veut incarnation d'une conscience ecclésiale en tant que famille de Dieu. Comme leurs Eglises-sœurs d'Afrique, celles de Côte d'Ivoire se sont résolument engagées dans une solidarité ecclésiale, à étudier ce modèle ecclésiologique afin de se l'approprier pour mieux faire Eglise. Si l'Eglise du Burkina Faso a un passé important dans la pratique théologique et pastorale du modèle inspiré par cette vision

[591] *Id*.
[592] *Ibid*., p. 207.

ecclésiologique, ce n'est pas tout à fait le cas de l'Eglise de Côte d'Ivoire où le processus d'appropriation semble pour l'instant plus institutionnel qu'ecclésial ou pastoral. En effet, si les textes du magistère local à titre individuel ou dans leur expression solidaire avec ceux des conférences épiscopales africaines reprennent pour leur compte cette vision ecclésiologique[593], il reste qu'au sein des communautés chrétiennes l'ancrage de cette vision ecclésiologique n'a pas encore eu lieu. J'ai pu le remarquer au cours des entretiens réalisés dont voici quelques séquences :

« Pour ce qui est de la Côte d'Ivoire, il faut reconnaître que le concept est resté peut-être dans un cadre purement académique, là où les jeunes sont en formation, dans nos séminaires, et nos noviciats, ainsi qu'au niveau des prêtres qui font des études de spécialisation. Mais du côté du peuple de Dieu, à mon sens, et même pour le clergé, il y aurait davantage à faire comme travail, d'abord pour monnayer, puis décliner ce concept et la réalité qu'il suppose[594].»

Un autre entretien précise qu'« il y a un manque de sensibilisation et de projet pastoral réel dans le sens de l'Eglise-Famille. Je pense que l'idée d'une réflexion menée chaque année sur la question pourrait aider le diocèse, les laïcs et les prêtres à mieux vivre le concept[595].»

Un autre avis plus nuancé donne à croire que l'hypothèse d'une non appropriation du concept reste valide :

« L'idée d'Eglise-Famille a été proposée officiellement à la première assemblée pour l'Afrique du Synode des évêques en 1994. Depuis lors, elle devrait être appropriée. J'allais dire qu'elle est diversement appropriée. Mais en général, les gens se sont approprié le concept pour que ça devienne une réalité dans la vie et dans les structures de l'Eglise[596].»

Evoquons enfin le contenu d'un entretien témoignant plutôt de la ''bonne'' réceptivité du concept dans un diocèse, corroborant ainsi l'avis mitigé de l'interviewé dernièrement évoqué :

« Je peux citer plusieurs réalités qui font comprendre que le terme d'Eglise-Famille a été développé et que les fidèles ou les communautés ecclésiales de base se le sont approprié : on a fait référence au terme pour l'élaboration des thèmes de plusieurs années pastorales. Et nos évêques qui se sont succédé (au nombre de trois) à la tête de notre diocèse n'ont jamais manqué d'interpeller les prêtres, les religieux et toute la communauté des laïcs sur la réalité de l'Eglise-Famille. Un des thèmes dont je me souviens est par exemple celui de l'Année pastorale 1999 qui s'intitulait : ''Dieu est notre Père, nous sommes tous fils et filles de Dieu''[597].»

---

[593] Voir le chapitre sur le « Magistère local » dans *Eclairage magistériel,* ainsi que l'*Annexe 1, ENT 1, 2, 3, 4* où il est fait mention des activités menées par les Ivoiriens et les Africains dans la perspective de ce projet théologique et ecclésial : colloques, séminaires, productions scientifiques théologiques.

[594] Extrait d'un entretien avec un membre de la hiérarchie catholique. Cf. *Annexe 1, ENT 1.*

[595] Voir *Annexe 1, ENT 2.*

[596] *Annexe 1, ENT 4.* Ce regard émane d'un représentant de la CERAO en Côte d'Ivoire. Il porte sur la configuration de l'ensemble des Eglises ouest-africaines. C'est pourquoi il reflète un bilan plutôt mitigé. Toutefois on peut y retrouver la thèse d'une non appropriation du concept en Côte d'Ivoire, comme l'ont relevé les autres entretiens. Cf. *Annexe 1, ENT 1, 2.*

[597] Voir *Annexe 1, ENT 8.*

[…] On peut déduire des témoignages ci-dessus, que quelque chose doit être fait en termes de sensibilisation, de formation et vulgarisation afin d'aider les communautés chrétiennes dont la volonté de vivre en Eglise-famille n'est plus à prouver. En attendant, au sein des Communautés ecclésiales vivantes qui existent dans presque toutes les paroisses, les fidèles du Christ en Côte d'Ivoire essaient de mettre l'accent sur l'attention à l'autre, sur la solidarité, l'accueil, le dialogue et la confiance. Ainsi par le truchement de ces Eglises de quartier, ils donnent à l'Eglise une forme de visibilité concrète de communion, et de mission au cœur d'une cité, d'un village ou d'une ville[598].

7.2.2.3.2. **Eglise-Famille en Côte d'Ivoire et figure sociale du prêtre**

La réflexion critique effectuée sur les travaux de F.Appah-Kubi a révélé la nécessité de dresser un profil de l'Eglise-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire. Et puis, l'intitulé de cette recherche « Eglise-Famille de Dieu et protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire», m'autorise à y situer le prêtre, à dégager sa figure sociale, c'est-à-dire son image au sein de l'opinion ecclésiale et sociale. L'objectif de cette démarche est de savoir à qui la protection sociale recherchée est destinée.

Depuis 1934, date de l'ordination du premier prêtre ivoirien en la personne de l'Abbé René Kouassi, l'image du prêtre a évolué au sein d'une société ivoirienne dont les habitudes culturelles et religieuses se sont adaptées à la modernité et à ses exigences.

En Côte d'Ivoire comme ailleurs en Afrique, l'identité du prêtre que l'imaginaire collectif entretient, est celle d'un chef, d'un initié, du maître d'un savoir, du détenteur de quelques privilèges, d'un homme mis à part, séparé[599]. On pourrait l'expliquer, comme le pensent Pénoukou et Tindo, par l'effet d'un héritage du contexte colonial, époque de notre évangélisation, ainsi que par les structures hiérarchiques qui caractérisent nos religions traditionnelles. Ces deux facteurs ont « poussé nos gens à faire surtout du prêtre un être d'exception, un privilégié dans la société, un homme qui savait tout, qui pouvait tout, qui avait beaucoup de choses, surtout des forces secrètes. Il faut avouer qu'aujourd'hui encore, cette mentalité qu'à notre insu sans doute, nous avons parfois entretenue par des attitudes quelque peu cléricalisées demeure plus ou moins vivace dans certains esprits[600].» Mais en réalité, le prêtre se présente et il est accepté comme un être relationnel, depuis le jour de son ordination où la foule se presse autour de lui, pendant sa vie, et dans l'exercice des

[598] A.G. MESSOMO ATEBA, *''Mémoire blessée'' et ''Eglise du Peuple''. A la recherche des fondements d'une ecclésiologie africaine.* Thèse de doctorat en théologie catholique, Université de Strasbourg, 2000, p. 387.
[599] R. LUNEAU, *Laisser aller mon peuple! Eglises africaines au–delà des modèles* ? Paris : Karthala, 1987, p. 176.
[600] PENOUKOU, TINBO, 8ème « Journée mondiale des vocations », *Eglise de Cotonou*, n° 22, (24.4.1971), cité par R. LUNEAU, *op.cit.*, p. 177.

ministères qui lui sont confiés jusqu'à sa mort. Il est au contact des gens, il vit leurs réalités au quotidien. Il est en immersion dans les populations.

Si le prêtre ministre du culte, garant du sacré, « l'homme de Dieu » – appellation qui lui a été attribuée à juste titre d'ailleurs – continue à jouir d'une certaine notoriété auprès des fidèles et même de l'ensemble de la population, nonobstant l'image quelque peu ternie des religieux en général pendant la crise politique et militaire du pays, il lui reste à conquérir une place dans sa communauté. L'ère de la nouvelle évangélisation inaugurée laisse au prêtre « ouvrier de l'évangile » des défis dont il a été question dans les premières pages de ce chapitre. A ceux-ci, il faut ajouter les défis de la reconstruction pluridimensionnelle du pays, de la nation engagée dans un processus de réconciliation et de paix irréversible. Si hier la parole de « l'homme de Dieu » a fait défaut aux populations éprouvées par la guerre, il n'a plus droit à l'erreur cette fois-ci. Plus que jamais le prêtre doit exercer son ministère prophétique. Non seulement sa crédibilité est en jeu, mais également son identité sociale. Celle-ci lui est conférée par sa place au sein de sa communauté chrétienne (Eglise-famille) et la société où il vit et exerce son ministère.

Comme le fait remarquer C. Koffi[601], notre société moderne et séculière procure aux Eglises des fidèles dont l'identité chrétienne professée n'est pas toujours en adéquation avec celle vécue réellement. Le prêtre doit travailler à réduire l'écart en sorte de rapprocher l'identité vécue de l'identité professée. Sur la question, la réflexion de C. Koffi ci-dessous mentionnée est éclairante.

La discipline ecclésiale est un point qu'il convient de mentionner lorsqu'on évoque la place du prêtre au sein de l'Eglise en Côte d'Ivoire et en Afrique, puisqu'il en est le garant et le pratiquant. On a toujours pensé que le contrôle disciplinaire hérité des premiers missionnaires était bon. Il consiste à encadrer la vie quotidienne des chrétiens à travers des critères et des directives dont l'autorité ecclésiastique essaie de contrôler l'exécution et la conformité dans leur comportement. Ainsi, aller à la messe sans s'habiller ''décemment'', ou y arriver en retard, vous prive de communion, ou encore ne pas aller régulièrement aux réunions des communautés ecclésiales de base (CEB) peut priver de baptême le catéchumène que vous êtes. Cette façon de procéder a certes donné sur plusieurs générations de nombreux fidèles aux Eglises en Afrique, mais quel(s) type(s) de chrétien(s) a-t-elle produit(s)? Assurément on a eu des chrétiens infantilisés, tout le contraire de sujets autonomes et responsables de leur devenir chrétien. Force aussi est de reconnaître que de nos jours, l'autorité disciplinaire est contestée à tous les niveaux : entre éducateurs et apprenants, entre évêques et prêtres, entre curés et vicaires. […]

[601] C. KOFFI, *Eglise Catholique de Côte d'Ivoire. Quel avenir ?* Abidjan : Vallesse Editions, 2012, pp. 99-108.

A regard de l'analyse de C. Koffi, qui précède, tout porte à croire que nombre de prêtres sont désireux de faire asseoir et admettre leur pouvoir dans les paroisses. La crédibilité sociale du prêtre, mais également celle de l'Eglise en jeu ici est le pari à gagner. Il faudrait se demander si l'autorité disciplinaire tant prisée et exercée est aujourd'hui en mesure d'accompagner l'édification de l'Eglise que nous voulons famille.

L'Union Fraternelle du Clergé Ivoirien (UFRACI), Association rassemblant tous les prêtres incardinés dans les diocèses de Côte d'Ivoire saura-t-elle faire face aux préoccupations évoquées ici?

7.2.2.3.3. **L'unité sacerdotale et la communion sacerdotale mises à l'épreuve**

L'analyse des entretiens a relevé certaines attitudes au sein du clergé ivoirien qui mettent à mal et fragilisent l'unité et la communion : l'indifférence à la souffrance du confrère, la quête du profit matériel personnel, la quête d'une ascension sociale *via* les responsabilités ou offices ecclésiastiques, etc. En réalité, les signes visibles d'une unité et d'une communion fraternelle entre prêtres ne sont pas rares. Ils ont été davantage perçus au sein de l'institution ecclésiale et même au sein de l'opinion publique nationale pendant la grave crise qui a secoué le pays durant presque une décennie. L'occasion de la tenue du 28ème congrès de l'Union fraternelle du clergé de Côte d'Ivoire (UFRACI) les 11, 12 et 13 septembre 2012 à Yamoussoukro, avec pour thème « Dans l'unité construisons un clergé indépendant, crédible et prophétique » fut saisie par les pasteurs ivoiriens pour prendre du recul et porter un regard critique sur leur rôle. En effet, l'Eglise a semblé passer à côté de sa mission à un moment où le peuple ivoirien attendait sa réelle contribution à la recherche de solution à la fracture sociale provoquée par la crise ivoirienne. On se souvient des prises de position affichées de certains prélats et membres du clergé pour ou contre un des deux camps politiques opposés, ainsi que des déclarations de certains prêtres pour essayer d'amener leurs confrères à la raison. En somme, une sorte de cacophonie et de dissonance manifestes dans la prise de parole des pasteurs catholiques a été constatée. Comme il fallait s'y attendre, cela a choqué plus d'un Ivoirien. Le premier ministre Charles Konan Banny, président de la Commission nationale dialogue vérité et réconciliation (C.D.V.R.)[602] qui a vocation à réconcilier les Ivoiriens, lui-même invité à ces assises sacerdotales, le relevait en ces termes :

[602] Institution d'Etat créée par ordonnance n° 2011-167 du 13 juillet 2011. On peut lire sur son site : « Son défi est de conduire les Ivoiriens vers la réconciliation dans le seul intérêt de la Nation entière et de créer les conditions d'une

« L'Eglise n'a pu empêcher les ivoiriens de s'égarer (…) Les positions orientées, les discours partisans, le parti pris politique…Pour tout dire, la non observance du devoir de réserve par quelques membres du clergé – pas tous – ont dérouté plus d'un fidèle, a fortiori les citoyens ivoiriens[603]*.»*

Le père Ambroise Mandah, président de cette Association des membres du clergé, ne dit pas le contraire lorsqu'en commentant le thème du congrès il affirme :

« Le clergé a fait de ce thème un aveu et un programme pour une Eglise qui n'a pas été crédible en ces temps incertains, révélant de surcroît ses clivages au grand dam des fidèles ahuris, déboussolés et meurtris[604]*.»*

Cette situation illustre fort bien la question de l'unité et de la communion qui se veulent des réalités qui s'inscrivent dans un processus dynamique et qui sont toujours à construire, et dont le lien visible est à resserrer dans le quotidien de notre existence humaine, sociétale et ecclésiale.

7.2.2.3.4. **Une mission presbytérale à l'épreuve de la ''mangecratie''**[605] **ou de la ''politique du ventre''**

Le contexte de l'exercice de la mission de l'Eglise, marqué par les difficultés évoquées plus haut et notamment celles d'ordre matériel et économique, rend plus difficile la tâche qui lui revient. En effet, dans une société où le culte de la personnalité du chef, du supérieur hiérarchique, de celui qui détient un quelconque pouvoir (politique, économique, etc.) procure aux personnes qui s'y adonnent un certain nombre de privilèges, de garanties et de sécurité professionnelle, économique et sociale, les hommes d'Eglise doivent en permanence lutter contre le risque de faire comme tout le monde. Cela n'est pas chose aisée. Dans ce sens, il est arrivé que le comportement de certains ecclésiastiques soit critiqué au sein des communautés chrétiennes et dans les médias. Ces critiques à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Eglise, traduisent l'ampleur du phénomène, mais marquent également une prise de conscience du peuple de Dieu et de l'opinion publique par rapport aux comportements déviants de certains guides religieux. Ainsi, a-t-on encore en mémoire les critiques vives de certains diacres étudiants au grand séminaire national Saint Cœur de Marie d'Anyama à l'endroit de la hiérarchie catholique pendant la crise socio-politique et universitaire des années 1990. A travers leur article « La bouche qui mange ne parle pas ! » publié dans le *Bulletin de formation et d'information* de ladite institution ecclésiale, ces derniers dénonçaient le ''silence

---

paix permanente en proposant des outils de veille et de prévention qui mettent notre pays à l'abri de nouvelles secousses. ». Voir : www.cdvr.ci.

[603] Http://www.news.abidjan.net: Extrait de la vidéo du Journal télévisé de 23h00 du 17 septembre 2012.

[604] *Id*.

[605] Néologisme local créé à partir du verbe « manger » pour rendre compte de la situation de gouvernance de certains pays où seule la politique du ventre est hissée au premier rang des attitudes et des habitudes des individus. Dans une société ''mangecratique'' les individus font feu de tout bois, font fi des règles morales et éthiques élémentaires pour obtenir ce qu'il leur faut pour vivre. Ainsi, corruption, démagogie, trahison, calomnie et médisance y ont droit de cité.

coupable'' de l'Eglise catholique, alors bénéficiaire de l'assistance matérielle et financière d'un pouvoir politique auteur de dérives anti-démocratiques et inhumaines. Non spécifique de la Côte d'Ivoire, cette situation est commune à bien des pays du Continent. Il s'agit d'Eglises qui sont tributaires d'une époque où la vie sociale, politique et administrative n'échappe guère à la force d'attraction de ce que les Ivoiriens et nombre d'Africains nomment ''la politique du ventre'' ou la ''mangecratie''. D'ailleurs A. Mbembé affirme que « le conflit du manger divise profondément la classe sacerdotale[606].»

Dans ce sens, on pourrait dresser un portrait critique des prêtres ivoiriens, en empruntant au Cardinal Malula, archevêque émérite de Kinshasa les trois grandes tendances qu'il retient pour parler de la « nouvelle génération sacerdotale », en 1987 déjà :

« 1. La recherche exagérée de l'argent, des aises, de la vie facile ; 2. La soif du pouvoir ; 3. La recherche exagérée de la compagnie des femmes et des filles[607].»

Au demeurant, la problématique de la protection sociale des prêtres pose celle de la crédibilité et de la notoriété du clergé pour l'Eglise-Famille de Dieu en Afrique. Le jésuite camerounais F. Eboussi Boulaga déjà s'inquiétait :

« On formera à grand prix des ritualistes à rendement de plus en plus faible dans un monde où guérisseurs et sorciers prolifèrent, sans les restrictions et les inhibitions de la période coloniale. Plus un tel clergé se multipliera, moins il y a aura à partager. Moins il y aura de ressources pour eux, plus s'aggraveront l'obsession de l'argent, l'absentéisme pour les affaires, la vénalité, la surenchère ritualiste, voire la clochardisation de beaucoup d'entre eux[608].»

Plus tard, son compatriote J-M. Ela parlait de « prêtres-clochards » et dénonçait l'« obsession de l'argent » chez certains membres du clergé. Mais il me semble que ce « procès » contre cette catégorie de prêtres dont certains comportements n'honorent certes pas l'ensemble du clergé, occulte la responsabilité de l'institution ecclésiale dans la situation que vivent ces derniers, et ne reconnaît pas des situations dramatiques vécues par certains pasteurs dans la vie et dans l'exercice de leur ministère. Il y a donc lieu de s'interroger, d'une part sur la responsabilité de l'institution ecclésiale dans l'émergence de cette catégorie de clercs, d'autre part sur les facteurs éventuels qui y ont contribué. Toutefois, l'attitude de ces ecclésiastiques suscite des questionnements : ne pourrait-on pas dire que, de nos jours, en dépit de leur apparente piété, certaines initiatives pastorales sont motivées par la recherche d'intérêts personnels ? Plutôt que d'être accepté comme service du peuple de Dieu, le sacerdoce n'est-il pas compris et vécu par

[606] A. MBEMBE, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*. Paris : Karthala, 1988, pp. 16-17. 92-93.76. Cet auteur est cité par J-F. BAYART, « Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre » sur le site web : www.horizon.documentation.ird.fr.

[607] Message du CARDINAL MALULA, « Essai de profil des prêtres de l'an 2000 au Zaïre », *La Documentation catholique*, n° 1961, 1988, pp. 463-469, cité par J.-F. BAYART, *op.cit*.

[608] F. EBOUSSI BOULAGA, *Pour un concile africain*. Paris : Présence africaine, 1978, p. 128.

certains, comme une promotion sociale ? Quelle place devrait-on accorder à l'argent dans la pastorale ecclésiale ? Cette question sera abordée dans la dernière partie de la thèse qui a vocation à ébaucher des pistes de réflexion pour l'agir ecclésial pastoral.

7.2.2.3.5. **Le risque d'ethniciser l'Eglise**

Le processus d'appropriation du projet d'Eglise-Famille en terre ivoirienne se poursuit, non sans être mis à l'épreuve. En effet, il n'est pas rare d'entendre au sein de l'opinion publique chrétienne : « C'est notre Eglise ! » en désignant aussi bien l'édifice bâti que l'organisation et l'animation d'une communauté locale assumée. A priori un tel propos est à saluer, car il traduit une certaine prise de conscience de l'incarnation de l'Eglise en un lieu et du devoir des chrétiens de contribuer à la bonne marche de leur communauté. Toutefois, le propos devient problématique lorsqu'il est l'expression d'un sentiment qui tend à ethniciser l'Eglise. C'est malheureusement le cas lorsque des chrétiens ne veulent avoir que des pasteurs, évêques, curés issus de chez eux au seul motif qu'il s'agit de l'Eglise implantée chez eux, dans leur région. C'est aussi ce qui advient lorsque dans la perspective promotionnelle d'une élite du clergé, l'évêque diocésain ne favorise que les prêtres de son ethnie, de sa région ou de sa famille biologique dans les propositions de personnes devant bénéficier de bourses d'études supérieures ou pour occuper des postes ecclésiaux importants. Là se vérifie la pertinence de l'observation de F. Appiah-Kubi, car il arrive hélas que « le sang pèse plus lourd que l'eau baptismale. »

Ce regard porté sur l'expérience ecclésiale en Côte d'Ivoire n'a pas la prétention d'avoir rendu compte de manière exhaustive de ce que vivent les communautés chrétiennes de cette Eglise locale, car à l'instar de toute communauté ecclésiale, elle reste une Assemblée dont les membres font une expérience de foi sous l'assistance du Saint-Esprit. A ce titre, non seulement notre « faire-Eglise » questionne la théologie et l'ecclésiologie, mais il est questionné aussi par les modèles que ces disciplines pourraient élaborer.

Synthèse :

L'appropriation institutionnelle du concept d'Eglise-Famille est la première étape franchie par les Eglises particulières de Côte d'Ivoire, qui se sont inscrites dans ce projet hérité du Concile et du Synode des évêques de 1994 sur l'Afrique. La recherche en théologie et la formation des membres de l'Eglise doivent accompagner l'expérience locale des Communautés ecclésiales vivantes qui sont des lieux d'accueil, de dialogue et de solidarité. Dans l'actualité et l'édification de l'Eglise-Famille de Dieu le prêtre est un acteur important. Même s'il bénéficie encore dans la

société d'un profond respect hérité du contexte colonial et de l'évangélisation, le prêtre doit œuvrer à corriger son image ternie par l'attitude de certains membres du clergé dans la gestion des communautés ainsi que dans les domaines de mœurs et en politique. L'Eglise de Côte d'Ivoire est également éprouvée par la fragilité de l'unité de son clergé, et elle doit craindre un repli identitaire et ethnique que certains comportements font présager.

7.2.2.3.6. **« L'Eglise-Famille de Dieu » questionne notre « faire Eglise »**

F. Appiah-Kubi rappelle que l'évocation institutionnelle du concept d'Eglise-Famille a eu lieu au Concile Vatican II. Son appropriation progressive, c'est-à-dire, l'approche du mystère de l'Eglise faite par les théologiens et les pasteurs ainsi que par les communautés chrétiennes d'Afrique s'ouvre largement à une pastorale des « communautés de base ». Le Synode des Evêques pour l'Afrique de 1994 consacre officiellement l'appellation *Eglise-Famille de Dieu* et l'admet comme un apport original des Eglises d'Afrique à l'ecclésiologie. Sur bien des points du développement de sa pensée, l'auteur rejoint d'autres spécialistes de l'Eglise-Famille de Dieu en mettant en lumière les fondements scripturaires du modèle ecclésial qu'elle évoque, en en soulignant les lignes de forces : la paternité de Dieu, le don du Fils unique en tant que source et fondement de la fraternité qui rassemble la famille de Dieu dans la communion de l'Esprit.

[…] ils montrent les exigences d'une Eglise-Famille de Dieu et mentionnent que certaines d'entre elles sont oubliées de nos jours : Comment l'Eglise peut-elle parler de fraternité si beaucoup de chrétiens n'ont pas accès à l'Eucharistie qui en est la source et le signe, faute de ministres pour la célébrer, si des dispositions juridiques canoniques refusent le mariage à un grand nombre ? Peut-on parler de famille de Dieu lorsqu'en raison du respect des droits de l'ethnie ou de la terre, on stigmatise et on exclut les non-autochtones, et lorsque que manifestement « le sang pèse plus lourd que l'eau (baptismale) » ? A ces questionnements, ceux qui préoccupent de plus près ma recherche doctorale peuvent se joindre : de quelle solidarité et de quel partage peut-on parler lorsque les inégalités sociales et économiques existantes entre Eglises diocésaines ou paroissiales n'émeuvent personne ? Peut-on parler de solidarité, lorsque des Eglises d'un même pays ou d'un même diocèse peuvent s'offrir bien plus que le nécessaire pour leur fonctionnement et leur mission pastorale, alors que d'autres ne peuvent même pas avoir le minimum qu'il leur faudrait ? De quelle fraternité peut-on se réclamer lorsqu'on fait silence sur le train de vie opulent de certains ecclésiastiques alors que certains de leurs confrères n'arrivent guère à obtenir le peu qu'il leur faudrait pour vivre et exercer leur ministère dignement ? De quelle Mère-Eglise peut-on parler lorsqu'il est malheureusement donné de voir des prêtres ou des évêques qui au soir de leur vie et de l'exercice d'un ministère se retrouvent livrés à eux-mêmes ou à leur famille biologique, parfois malades et dont on a le

sentiment qu'ils sont abandonnés par l'Eglise ? Voilà autant de questions que soulève le sujet de cette thèse et qui peuvent s'inscrire dans le prolongement des exigences d'une Eglise-Famille, hélas oubliées, comme le rappelle F. Appiah-Kubi.

Synthèse :

S'appuyant sur les Saintes Ecritures, le modèle ecclésial de l'Eglise-Famille renvoie à la Trinité : la paternité de Dieu et le don du Fils Unique en tant que source et fondement de la fraternité rassemblent la famille de Dieu dans la communion de l'Esprit. Il s'agit d'une fraternité évangélique qui interroge en permanence notre manière de « faire Eglise » et de « vivre en Eglise », comme l'évoquent les questions suivantes : les inégalités sociales et économiques qui existent entre les Eglises, sans que personne ne s'en inquiète, témoignent-elles d'une solidarité chrétienne ? La fraternité sacerdotale ne semble-t-elle pas se réduire à des mots déconnectés de la réalité, quand au sein d'un même presbyterium certains prêtres vivent dans l'opulence alors que d'autres sont privés du minimum pour vivre et exercer décemment le ministère ? De quelle Mère-Eglise peut-on parler quand des évêques et des prêtres âgés, retraités ou invalides se retrouvent livrés à eux-mêmes ou à leur famille biologique ?

7.2.2.4. **Réflexion à partir des conditions d'une possible vision ecclésiologique de l'Eglise-Famille de Dieu**

[…]. Cellule vitale de toute société, critère essentiel de définition et de compréhension de l'homme, en Afrique[609], « la famille est aussi sanctuaire de l'Eglise[610].» Toutefois, lorsque je parle de la famille pour dire l'Eglise, je n'évoque pas la famille charnelle au sens courant du terme, c'est-à-dire, cette réalité par laquelle toute personne humaine trouve la source de son existence biologique. Il ne s'agit pas de cette famille, en raison de son ambivalence, car elle possède à la fois des valeurs et des contre-valeurs.

[…], il est vrai que la famille africaine ne tarit pas d'éloges pour les valeurs qu'elle incarne. Les travaux d'A. Ramazani Binshwende et de F. Appiah-Kubi en ont évoqué quelques unes, tout comme les résultats des entretiens réalisés[611] pour la présente recherche, à la suite d'*Ecclesia in Africa*. On peut aussi joindre aux listes des valeurs familiales de ces travaux, celles répertoriées par S. A. Zoungrana : la collectivité et l'union dont le chef de famille est le garant ; la

[609] En Afrique, n'est considéré comme une personne humaine que celui qui a une famille. L'homme se situe au carrefour entre la famille et la société.
[610] A. RAMAZANI BISHWENDE, *op.cit*., p. 176.
[611] Voir *Annexe 1*, *ENT 10, 11, 15.*

solidarité et la conscience collective sont de mise même si elles ne se vivent que dans le clan ; le culte collectif est pratiqué autour des ancêtres communs que les membres de la famille vénèrent. Cependant, la famille a ses limites que S. A. Zoungrana appelle les « handicaps de la famille »[612], faisant ainsi écho à une observation de Jean-Paul II dans *Ecclesia in Africa* sur ses contre-valeurs qui pourraient faire obstacle au projet d'édification de l'Eglise-Famille : Eviter « tout ethnocentrisme et tout particularisme excessif, en prônant la réconciliation et une vraie communion entre les différentes ethnies, en favorisant la solidarité et le partage en ce qui concerne le personnel et les ressources entre Eglises particulières, sans considération indue d'ordre ethnique[613]. » C'est dire qu'il y a une différence entre l'Eglise et la famille africaine.

D'ailleurs, le terme « famille », désigne ici la famille spirituelle au sein de laquelle nous naissons et sommes introduits, intégrés par le bain du baptême, afin d'avoir part au Royaume futur, tel que l'évoque Jean dans son évangile :

« Nul, s'il ne naît d'eau et d'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit[614].»

Le baptême incorpore le sujet croyant et professant sa foi en Jésus-Christ Ressuscité, à l'Eglise, famille des enfants de Dieu et signe visible du Royaume. Cela n'est possible que par et dans la puissance de Dieu. C'est ce que semble mettre en lumière l'évocation par A. Ramazani Bishwende de la notion de symbole dans la problématique de l'Eglise-Famille :

« Le concept de famille n'est pas employé dans son sens premier, mais dans le sens symbolique. En considérant la famille comme une médiation symbolique du sacré, nous rejoignons à la fois l'univers biblique et africain, essentiellement symboliques. Ensuite, nous voulons montrer que la valeur de la famille comme symbole n'est pas liée en soi à sa qualité matérielle (la famille africaine et ses imperfections). Elle est plutôt liée à sa fonction de médiation sur le plan social et sur le plan religieux[615].»

Considérer la dimension symbolique de la famille renforce la pertinence de cette notion tant sur le plan social, religieux que théologique pour les Africains. C'est ce que démontre A. Ramazani Bishwende :

« D'un point de vue social, la famille comme symbole est efficace dans sa capacité de mettre les Africains en communion relationnelle, de se reconnaître et de s'identifier comme partenaires et solidaires de la même histoire, même culture, même tradition, bref, de l'engagement commun […] Elle fait des Africains des êtres de mémoire et d'alliance […] Sur le plan religieux, la symbolique de la famille trouve sa consistance dans cette capacité de mettre en communion le visible et l'invisible. Autrement dit, la symbolique de la famille ne renvoie plus à cette famille charnelle mais nous invite à voir dans la famille des enfants de Dieu que l'Eglise, la présence divine au cœur de notre existence, le divin s'unit à l'humain[616].»

---

[612] A. ZOUNGRANA, *op.cit.*, pp. 347-349. Il les énumère ainsi : l'amour exagéré de l'enfant, l'anonymat, la discrimination à l'égard de la femme, etc.

[613] *EA*, *n° 63*.

[614] *Jn. 3,5-6.*

[615] A. RAMAZANI BISHWENDE, *op.cit.*, p. 177.

[616] *Id*.

Au plan théologique, regarder la famille comme symbole c'est :

- *« Faire référence à Dieu essentiellement communion éternelle d'amour qui s'est révélé ainsi au cœur du monde et de l'histoire en son Fils : Jésus-Christ. Il est venu révéler que Dieu est communion trinitaire et qu'il vit en relation filiale avec son Père. Toute communion : humaine et particulièrement familiale reçoit sa source de vie, sa raison d'être et son fondement de cette communion* [617]*».*
- *« Evoquer l'Eglise, cette famille des enfants de Dieu, que la grâce de l'Esprit Saint, fera par le baptême, des fils de l'unique Dieu : Père de tous les hommes. La filiation divine de tous les baptisés s'affermit lorsqu'ils vivent dans la communion d'amour les uns les autres et partagent la même espérance eschatologique. Les baptisés, membres de la famille des enfants de Dieu ont comme vocation de devenir au sein même de l'histoire, le peuple messianique de Dieu*[618]*.»*

Articulé de façon harmonieuse avec celui de l'Eglise-fraternité, le symbole de l'Eglise-Famille de Dieu aide à mieux comprendre l'essence de l'Eglise, car « c'est parce que nous sommes des fils dans le Fils, c'est-à-dire que nous sommes des ''fils adoptifs'' de Dieu : Père, en communion avec le Christ, le Fils légitime, mort et ressuscité pour nous, que nous sommes frères les uns les autres[619].» C'est dans ce sens qu'on doit comprendre qu'en travaillant pour s'édifier en tant que famille des enfants de Dieu, l'Eglise en Afrique se construit comme fraternité du Christ. C'est l'enracinement christologique de la fraternité des membres de l'Eglise qui les rend participants de cette filiation divine dans la communion avec l'Esprit saint, « car seul l'Esprit du Père et du Fils est principe de vie et de communion de l'Eglise. Il est source de communion familiale et fraternelle des enfants de Dieu. C'est lui qui rassemble les chrétiens dans une même famille, même fraternité et même communion[620].»

Appelée à devenir à la fois famille des enfants de Dieu et fraternité du Christ, l'Eglise d'Afrique doit tirer les conséquences qui découlent de ce double projet tant socialement, religieusement que théologiquement. L'une de ces conséquences qu'il semble utile d'évoquer ici, c'est l'entraide sociale comme expression de promotion de l'Eglise, c'est-à-dire traduction de la fraternité chrétienne dans le vécu des hommes en société. La protection sociale des individus en est une forme si on s'en tient a priori à sa fonction de « protection contre des risques », de promotion de la dignité humaine, de réponse à certaines injustices sociales. Quelles problématiques théologiques et pastorales la protection sociale suscite-t-elle lorsqu'elle est évoquée par rapport aux pasteurs de l'Eglise ?

[617] *Ibid.,* p. 178.
[618] *Id*.
[619] *Ibid.,* p. 180.
[620] *Ibid.,* p. 186.

La réflexion théologique sur l'ecclésialité de l'Eglise-Famille doit prendre en compte la vie et le ministère des membres de la communauté chrétienne. Dans ce sens, le thème de cette thèse met au centre de sa recherche le prêtre, ministre de l'Eglise. Le concernant, un risque semble réel dans l'élaboration du discours théologique d'Eglise-Famille, celui de ne parler du prêtre que de manière fonctionnaliste dans l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille. On ne le verrait et on ne l'identifierait que dans et par rapport à sa fonction, comme chacun des membres de la famille remplit une tâche, un rôle, une fonction qui lui est assignée. L'opinion publique voit le prêtre comme celui qui dit la messe, qui baptise, qui célèbre les sacrements, qui est exclusivement au service de l'Eglise. Cette idée est tellement ancrée dans les mentalités qu'on conçoit difficilement que le prêtre ait un temps de repos ou un temps qu'il se réserve à lui. On pourrait dire que l'opinion semble lui retirer sa sphère privée. Il est évident qu'à une telle approche, échappe l'identité du prêtre. C'est d'ailleurs une question qu'E. Drewermann a prévenue :

« Il est clair que l'objectivation de la vocation a ses avantages. En effet, en définissant le ministre d'une religion essentiellement par sa fonction, comme un « fonctionnaire » qui administre le « divin », non pas de par sa personne, mais uniquement de par la mission objective qui lui vient de l'Eglise, on obtient une forme religieuse qui élimine systématiquement les éléments prophétiques, visionnaires et extatiques au profit des éléments bureaucratiques, administratifs et conservateurs. En refroidissant et en solidifiant la coulée ardente qu'est le message de Jésus, on parvient à faire de l'Eglise de Pierre un bloc parfaitement organisé, une societas perfecta, dans laquelle le contrôle généralisé et la rationalisation remplacent des charismes individuels pleins d'aléas, échappant à toute réglementation[621]*.»*

Une telle erreur a des conséquences christologiques regrettables, relevées par Vincent Siret, car réduire le prêtre à n'être qu'un fonctionnaire, reviendrait à en faire autant du Christ lui-même :

« C'est considérer le Christ sauveur sans aucune connexion avec ce qu'il est et avec la relation à son Père. C'est renoncer à accueillir le mystère du Christ pour se contenter d'une construction forcément réductrice d'une mission envisagée étroitement[622]*.»*

Le seul moyen d'éviter de ne parler du prêtre que de manière fonctionnaliste, est de toujours rappeler la grâce qui est communiquée au moment même de l'ordination :

« S'il y a bien – et c'est ce qui a la primauté dans la volonté du Christ et de l'Eglise – le caractère qui est imprimé dans l'âme de telle sorte que le prêtre puisse agir avec assurance dans la personne du Christ-Tête, une grâce de sanctification en connexion avec ce caractère est aussi donnée pour que celui qui reçoit le sacrement de l'Ordre puisse correspondre par toute sa vie à ce qu'il a reçu et grandisse en sainteté. Non seulement, cette grâce est donnée au moment de l'ordination, mais elle est aussi appelée à se développer dans la vie du prêtre, en particulier à travers les sacrements qu'il célèbre pour les autres et pour lui et de manière éminente dans le sacrement de pénitence et de réconciliation et dans l'eucharistie[623]*.»*

---

[621] E. DREWERMANN, *Fonctionnaires de Dieu*, *traduit de l'allemand par Francis Piquerez et Eugène Weber et révisé par Jean-Pierre Bagot*. Paris : Albin Michel, 1995, p. 59.

[622] V. SIRET, Prêtre fonctionnaire de Dieu ou signe du salut ? *Prêtres pour le salut du monde. Colloque à Ars*, 26-27-28 janvier 2009. Société Jean-Marie Vianney – Sanctuaire d'Ars : Parole et silence, pp. 191-215.

[623] *Id*.

L'une des limites de l'image ecclésiologique de l'Eglise-Famille réside dans la conception et la pratique de l'autorité. Celle-ci s'exerce au sein de la famille africaine dans un cadre gérontocratique. Le pouvoir est tenu par les anciens qui ne peuvent se tromper. Ils l'exercent entièrement seuls. La concertation n'a pas droit de cité. Une telle conception nous renverrait à la conception pyramidale d'un autre temps, et que Vatican II s'est fait opportunément et providentiellement le devoir de corriger. Cette idée va à l'encontre de l'image de l'Eglise comme Corps où tous les membres se savent complémentaires et contribuent au fonctionnement organique dans la communion. C'est donc une négation de la notion de communion, essentielle et fondamentale à l'Eglise.

Synthèse :

L'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu enseigne que la famille est différente de l'Eglise, même si l'une est évoquée pour désigner l'autre, et que le sens symbolique de la famille renforce sa pertinence aux plans social, religieux et théologique. Articulé de manière harmonieuse avec celui de l'Eglise-Fraternité, le symbole de l'Eglise-famille permet de mieux comprendre l'essence de l'Eglise : l'Eglise est la famille spirituelle de Dieu au sein de laquelle nous naissons et sommes introduits, intégrés par le bain du baptême, grâce au Fils dont nous sommes les frères et en qui nous sommes frères les uns des autres. Cet enracinement christologique de notre fraternité nous rend participants à la filiation divine dans la communion avec l'Esprit Saint, qui est principe de vie et de communion de l'Eglise. Appelée à devenir famille de Dieu et fraternité du Christ, l'Eglise qui est en Afrique doit tirer les conséquences qui découlent de ce double projet. L'une d'elles est l'entraide sociale en tant qu'expression de la fraternité chrétienne dans le vécu des hommes en société. La protection sociale en est une forme pour sa fonction de protection contre des risques, de promotion de la dignité humaine et de réponse à certaines injustices sociales.

7.2.2.5. **Quelques réflexions sur l'ecclésialité de l'Eglise-Famille et la légitimité théologique de son articulation avec la protection sociale des prêtres**

La référence à la question de la protection sociale des prêtres vise un seul objectif ici : contribuer au renforcement de l'ecclésialité du concept d'Eglise-Famille, de manière à le rendre opérant. Mais, une justification de l'articulation des deux problématiques s'impose. La démarche méthodologique proposée à cette fin est la suivante : dans un premier temps, je procéderai à une mise au point sur la pertinence du concept à partir de mon analyse des travaux d'A. Ramazani Bishwende, et de F. Appiah-Kubi. Puis, je montrerai que l'Eglise-Famille crée un lien social, voire un contrat d'existence entre coreligionnaires, qui promeut l'aide au prochain qui est dans le besoin, y compris l'aide sociale. Enfin, je finirai par affirmer la légitimité théologique de l'articulation entre les problématiques de l'Eglise-Famille de Dieu et de la protection sociale des prêtres.

7.2.2.5.1. **Pertinence théologique du concept d'Eglise-famille de Dieu**

Les fondements théologiques et ecclésiologiques de la métaphore de la famille pour dire l'Eglise sont partagés par tous les auteurs qui s'intéressent à la question. A. Ramazani Bishwende et F. Appiah-Kubi s'en font l'écho : la Trinité est la source de l'Eglise-Famille, et l'unité de la famille trinitaire alimente et féconde l'unité de l'Eglise-Famille. En effet, les relations interpersonnelles d'Amour total, entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint font que chacune des personnes est irréductible aux autres. C'est la *commune-union* d'Amour, c'est-à-dire l'Esprit Saint qui procède du Père et du Fils qui le permet. Comme lui, le Dieu Un et Trine rassemble en une seule et unique famille tous les hommes, de toutes races, langues, peuples et nations. Ce rassemblement en une seule famille de Dieu est également produit dans la logique de l'Incarnation, par la Parole de Dieu et les sacrements de l'Eglise à la base du fondement ecclésiologique de l'Eglise-Famille de Dieu. En effet, convoqués par la Parole de Dieu – fondation de l'Eglise[624] – les frères rassemblés célèbrent les sacrements qui les font vivre. Au premier rang de ceux-ci figure le baptême dont la grâce les constitue tous membres vivants d'une seule réalité surnaturelle, la famille de Dieu dont l'unité est renforcée dans l'Eucharistie considérée comme la source et le sommet de la vie de l'Eglise et de chacun[625]. L'Eglise bâtie Corps du Christ, conformée corps eucharistique, ou communauté ecclésiale-

[624] Cf. JEAN-PAUL II, *La Parole de Dieu. Textes choisis par les moines de l'Abbaye de Solesmes*. Paris : Le Sarment/fayard, Coll. Ce que dit le Pape, 2000, p. 54. Jean Paul II reconnaît qu'« en premier lieu, la parole de Dieu a pour but de construire et de soutenir l'Eglise, de diffuser la force à ses enfants, d'assurer la nourriture de l'âme et d'être une source pure et permanente de vie spirituelle ».

[625] Cf. CATECHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE (CEC) *n° 1324*, consulté sur le site internet du Vatican : www.vatican.va); Voir aussi *LG, n° 11*.

eucharistique[626] s'accomplit en définitive dans l'Eucharistie, *topos*, lieu du rassemblement, lieu de la *koinônia* de la famille de Dieu[627], la famille des frères. Ceux-ci ne sont pas frères par le sang, mais dans et par la Christ leur Grand-frère et ils ont pour figure-référence Dieu-Père dont il faut accomplir la volonté (cf. Mt 12, 46-50 ; 18, 15.20), puis ils doivent vivre la correction fraternelle et le pardon (cf. Mt 19, 29) signe aux yeux des hommes de leur appartenance à la famille de Dieu (cf.Tite 2,14 ; Eph 2,19). Cela laisse entrevoir la vocation missionnaire de l'Eglise-Famille de Dieu.

La Révélation judéo-chrétienne propose une autre figure comme modèle théologique de l'Eglise-Famille de Dieu qui mérite d'être découverte : la Sainte Famille de Nazareth. Sous les traits apparents de toute famille humaine ordinaire tributaire d'un environnement, la famille de Nazareth composée de Joseph, Marie et Jésus est authentiquement juive. Elle constitue une famille qui, ayant la conscience d'appartenir au Peuple élu, vit dans l'action de grâce continuelle, respecte les normes de la Loi : circoncision (cf. Lc 2, 21), présentation de nouveau-né au temple (cf. Lc 2, 22-39), pratique du pèlerinage à Jérusalem (cf. Lc 2, 41). A cela, il faudrait ajouter les caractéristiques essentielles de cette famille comme modèle si on s'en tient aux quelques rares informations la concernant dans les évangiles : piété, amour, union-solidarité.

[…]. C'est bien le cas de Jésus « vrai Dieu, vrai homme », conçu sous l'action mystérieuse du Saint-Esprit de Dieu et déclaré « fils du Très-haut » (Lc 1, 32). La présence de Jésus au sein de cette famille en fait donc la sainte demeure de Dieu. Avant d'avoir le privilège d'éduquer cet enfant, Marie est infiniment honorée par Dieu, de qui elle reçoit l'extraordinaire annonce qu'elle serait la mère du sauveur. (Lc 1, 31. 35 ; 1, 42). L'humble servante du Seigneur qui trouva grâce à ses yeux (cf. Lc 1, 28. 38 et 48) conservait et méditait dans son cœur tous les événements vécus (cf. 2, 19. 51). Quant à Joseph, « homme juste » (Mt 1, 19), il est à l'écoute de Dieu (cf. Mt 1, 10-24 ; Mt 2, 13-14. 20-21). L'Evangile de Luc mentionne que la famille de Joseph, Marie et Jésus accomplissait le pèlerinage annuel à Jérusalem (cf. Lc 2, 41). A cette occasion, à douze ans Jésus y est conduit par Joseph et Marie (cf. Lc 2, 42). L'Eglise en tant qu'elle est famille de Dieu ici-bas, comme la Sainte Famille, a conscience de prendre ses racines en Dieu, à l'écoute de sa Parole, en effectuant chaque jour son rassemblement qui la propulse en permanence dans sa marche vers le Temple du Père.

---

[626] CF. JEAN-PAUL II, *L'Eglise vit de l'Eucharistie. Lettre encyclique. Présentation de Mgr Jean-Richard*. Paris : Bayard/ Fleurus-Mame/ Cerf, 2003, *n° 3*. Référence est faite ici à Jean-Paul II qui reconnaît que c'est l'Eucharistie qui nous institue Eglise, en soulignant la dimension pascale de la communauté ecclésiale. Cf. aussi BENOÏT XVI, *Le Sacrement de l'amour. Exhortation apostolique sur l'Eucharistie. Présentation par Mgr Robert Le Gall*. Paris : Bayard Editions/ Cerf/ Mame, 2007, *n° 14*. Benoît parle du lien intrinsèque entre l'Eglise et l'Eucharistie en termes d'engendrement de l'Eglise par le Christ sur la croix.

[627] Cf. W. KASPER, *Sacrement de l'Unité : Eucharistie et Eglise, traduit par Joseph Hoffmann*. Paris : Cerf, 2005, p. 106.

La vie de la Sainte Famille se veut une vie d'amour vécu. Nul doute que guidés par Dieu, Joseph, Marie et Jésus ont pu réaliser au sein de leur famille l'amour qui vient de Dieu, qu'il nous communique et que nous devons accueillir comme don de sa part : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15, 12). De ce point de vue, la famille de Joseph, Marie et Jésus peut être considérée comme étant la « première cellule de l'Eglise[628] », dont la mission (pour l'Eglise) consiste à « veiller à la transmission effective de l'amour ''divin''[629].»

Cet amour gage d'unité et d'union et donc de solidarité dont témoigne la Sainte famille de Nazareth, lui procure non seulement les énergies nécessaires pour vivre les événements de son existence mais pour leur donner du sens. C'est bien le cas lorsqu'elle doit fuir le pays et se réfugier en Egypte pour éviter qu'Hérode ne tue l'enfant-Jésus. (cf. Mt 2, 13-15). Les épreuves connues par la Sainte famille forgent et consolident l'unité et la solidarité entre ses membres. A leur suite, l'Eglise, famille, rassemblement des enfants du Père et disciples du Christ fait vivre des frères de divers horizons dans l'amour qui se fait union et solidarité, dans la mouvance du même Esprit, comme le fait remarquer l'épitre aux Galates :

« […] Tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu en Jésus-Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ » (Ga 3, 26-28).

7.2.2.5.2. **Eglise-Famille, Eglise-Sacrement, lien ecclésial / lien social**

L'Eglise-Famille de Dieu rend aux Africains l'ecclésiologie conciliaire de communion qui trouve son fondement et sa lumière dans une théologie trinitaire. Cela demande qu'on ne dénie pas à l'Eglise son modèle trinitaire, qui selon Y. Congar, devrait « ne pas être purement paternel, ce qui favoriserait une autorité patriarcale et paternaliste ; ne pas être purement christologique, ce qui pourrait mener à une vision pyramidale et cléricale ; mais être aussi pneumatologique, ce qui fonde la participation de tous et de toutes à la construction du Corps du Christ, et un régime de sens synodal (conseils, etc.[630]). » L'ecclésiologie paulinienne avait déjà mis au jour cette caractéristique de l'Eglise comme Corps du Christ (1 Co 1, 13 ; Eph 1, 23) dont la participation de chacun de ses membres concourt au bien de l'ensemble. (1 Co 12,27 ; Eph 4, 12 ; 5, 30 ; Rm 12, 4-6). A. Ramazani Bishwende ne dit pas le contraire lorsqu'il montre que l'Eglise-Famille de Dieu renvoie

[628] P. LAGRANGE, *Famille de Dieu, famille des hommes. La Sainte Famille, lumière et grâce pour les familles*. Paris : Salvator, 2001, p. 98.
[629] *Id.*
[630] Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Eglise Peuple de Dieu et Corps du Christ*. *Préface de René Rémond.* Paris : Beauchesnes Editeur, 1984, p. 82 ; Cf. J. RIGAL, *Le mystère de l'Eglise. Fondements théologiques et perspectives pastorales*. Paris : Cerf, 1996, pp. 99-104.

« d'une part à la communion trinitaire, rendue visible historiquement par le Crucifié-ressuscité, dans son mystère pascal », et que « d'autre part, ce concept ecclésiologique renvoie à cette communauté fraternelle, reflet de la Trinité. » Ainsi, poursuit-il, « la communion ecclésiale est à la fois constituée de l'«unité et de la différence » découlant de l'intimité même de Dieu. La vie des chrétiens et l'intimité familiale, participent à la sublime et parfaite communion des personnes divines, réalisée en Jésus-Christ, et manifestent ainsi l'unité et la différence de la Trinité sainte[631].»

L'émergence d'une telle ecclésiologie de communion eut pour effet dans l'ecclésiologie postconciliaire, le développement de la notion d'*Eglise sacrement du salut*, *sacrement du Christ*, « signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain[632] », manifestation et actualisation du mystère de l'amour de Dieu pour l'homme[633]. Ainsi, on est parvenu à souligner le rapport entre le Christ et la communauté des croyants, car à l'évidence, le lien Christ-Eglise s'appuie sur la mission du Seigneur qui rassemble dans la foi les fils de Dieu dispersés par le péché ; et grâce à la résurrection du Christ le plan salvifique de Dieu devient réalité historique et spirituelle dans la naissance, l'établissement et le développement dans notre monde, de l'assemblée de celles et de ceux qui, donnant foi à la Parole, la laissent agir au milieu des hommes[634]. C'est ce que nous font comprendre les ''critères d'ecclésialité'' repérés par Michel Dagras et susceptibles de nous faire découvrir des lieux et des expériences d'Eglise-Sacrement du Christ messager de l'Evangile : la convocation par la Parole de Dieu ; la nature organique du corps ecclésial du Christ ; la mission[635].

Ainsi, la sacramentalité de l'Eglise aux effets communionnels, salvifiques, christologiques et missiologiques[636] contribue à faire découvrir dans l'image de l'Eglise-Famille de Dieu

[631] A. RAMAZANI BISHWENDE, *op.cit.*, p. 27-28.
[632] *LG*, *n° 1*. Selon Y. CONGAR, il s'agit d'une « notion dynamique, connotant une destination au-delà de l'Eglise, à savoir pour les hommes. C'est la mission comme « être avec », comme « dialogue » ». Voir : Y. CONGAR, *op.cit*., p. 22.
[633] *LG, n° 1, 9, 48* ; *SL, n° 5* ; *GS, n° 45* ; *AM, n° 5*.
[634] M. DAGRAS, *Théologie de l'évangélisation*. Paris : Desclée, 1976, p. 151.
[635] *Id*. L'auteur fait observer que « La Parole de Dieu convoque l'Eglise et la réponse positive à cet appel rassemble les hommes dans une unité et pour une action spécifique en vue du salut du monde » p. 154 ; « la mission du Seigneur et sa réalisation passent par la constitution d'un peuple qui, dans ses dispositions accomplies, se présente comme un ''corps'' […] né de l'Esprit du Christ et animé par lui. Cela implique la présence active de fonctions au service de ce tout, de responsabilités politiques (au premier sens du mot) définies, d'interactions coopératives, de subsidiarités, de lois et d'instructions. » p. 158 ; « La mission : proposition dynamique de la parole vivante qui fonde le groupe et dont il vit. » p. 159.
[636] J-M. PASQUIER, *L'Eglise comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Eglise de Moehler à Vatican II*, Academic Presse Fribourg : Editions Saint-Paul, 2008, p. 278-279. L'évaluation que fait l'auteur des intérêts du thème ''Eglise-Sacrement ''en ecclésiologie lui faire dire que : « …L'Eglise est indissociablement communion mystique de grâce et sacrement de cette communion […] Christique par fondation, elle est aussi sacrement du Christ, en ce sens qu'elle n'a d'autre raison d'être que de montrer le Christ, de révéler et d'actualiser sa présence […] (Elle est à) situer dans le temps, à l'intérieur d'une histoire du salut. Salut lié à l'événement fondateur Incarnation – Mystère pascal dont elle célèbre le mémorial, rend actuel, accueille dans le don de l'esprit et dont elle est le fruit en même

l'expression du lien ecclésial, c'est-à-dire de l'identité chrétienne qu'elle recouvre. Ce lien ecclésial semble se penser comme lien ou identité sociale par les membres de la communauté chrétienne. Une telle approche nous autoriserait à faire de l'entraide sociale – paradigme à travers lequel la présente recherche questionne le concept d'Eglise-Famille – un lieu d'investissement des sujets chrétiens dont on reconnaîtrait les liens sociaux. Mais qu'entend-on par lien social ?

Dans son article intitulé « lien ecclésial, lien social. Comment penser l'identité chrétienne comme identité sociale[637] », paru dans la *Revue des sciences religieuses de l'université de Strasbourg*, J. Audinet comprend l'identité comme étant constituée par le lien social, et dans le cas de la religion chrétienne, l'identité du baptisé en tant que membre de l'Eglise[638]. De là, provient sa définition du lien ecclésial comme « celui qui constitue un être humain, baptisé, membre d'un groupe, l'Eglise, […] parmi d'autres groupes, dans un ensemble plus vaste : la société[639].»

Ce lien ecclésial compris comme lien social peut être saisi soit comme un lien éthique, soit comme un lien symbolique. Dans le premier cas, le christianisme se révèle comme un corps politique à l'intérieur duquel le lien ecclésial ou social relie les individus au groupe et où les individus, se reconnaissant eux-mêmes membres du groupe, s'engagent à lui donner consistance en assumant des tâches et des obligations. Ici « l'identité du sujet consiste à appliquer la norme, à vivre des valeurs du groupe […] Elle relève d'un lien social qui reste extérieur aux individus et s'exprime en termes de rôles et de fonctions[640].»

Dans le second cas, le christianisme est un corps symbolique et mystique, c'est-à-dire une entité visible porteuse d'une réalité invisible au milieu des humains et témoignant de celle-ci à travers la vie de ses membres. Ici le lien ecclésial se veut communion religieuse. Elle présente l'Eglise comme « le lieu où se manifeste la réalité ultime de la communion de l'humanité en Dieu par les êtres humains[641].»

---

temps que le signe efficace […] La sacramentalité de l'Eglise fonde sa mission universelle ; elle-même communauté du salut, elle est instituée pour être signe et instrument du même salut, de la même unité que Dieu veut pour l'ensemble du genre humain » (p. 278-279).

[637] J. AUDINET, « Lien ecclésial, lien social. Comment penser l'identité chrétienne comme identité sociale », *Revue des sciences religieuses, Université de Strasbourg*, 69 / n°3, 1995, pp. 334-345.

[638] *Id*. Cette approche est possible parce que l'auteur se démarque de la vision dualiste ordinaire qui sépare l'identité du lien social, et fait l'option de les tenir ensemble comme les deux faces d'une même réalité, l'un n'étant point séparable de l'autre. Il l'explique par le fait que « le lien qui m'unit à autrui est ce qui fait que je me situe, qu'autrui me reconnaît et que, lui comme moi, nous pouvons dire chacun « je suis » et ensemble « nous sommes »
pp. 334-345.

[639] *Id*.

[640] *Id*.

[641] *Id*.

[…], l'auteur propose-t-il une autre approche visant à articuler lien ecclésial comme lien éthique et lien ecclésial comme lien symbolique. Elle consiste à s'interroger sur la manière dont le christianisme s'instaure et non pas sur ce qu'est le christianisme et sur ce qui se dit sur lui. Pour y arriver, l'auteur a recours à la notion d'*instituant* qu'il applique au christianisme. Il le saisit comme un *dispositif instituant,* c'est-à-dire un mécanisme qui fait émerger le lien chrétien d'un lien social, car « c'est toujours à travers une relation interhumaine que se construit une église. Un lien s'instaure, à travers des mots, des comportements, des réseaux. Un tissu se déploie entre croyants et non croyants[642]. » Ainsi aux origines de l'instituant, si on s'en tient aux matériaux dont disposent les exégètes, le christianisme a vu le jour là où il y a eu un lien particulier, un lien à la fois ethnique, politique et religieux (le lien juif) qui fut en même temps posé et dépassé en un lien universel[643]. De ce fait, le christianisme dit rendre faisable ce que porte tout lien social : « L'annonce de la fraternité universelle, (celle) qui s'enracine dans les corps et que le mystère de l'Incarnation amplifie jusqu'au corps du Dieu fait homme[644] .» C'est dire que le christianisme s'inscrit dans l'actualité des groupes humains. Un indicateur essentiel constitue le noyau pour faire naître le lien social chrétien, c'est le dispositif de la confession de foi baptismale. En effet, non seulement celle-ci permet (dans le rituel catholique) au « sujet je » de créer un lien avec le « nous de l'*ecclesia* » auquel il adhère, mais la constance et le renouvellement de cette confession font durer le lien social chrétien dans son originalité et engendrent l'Eglise[645].

Cela dit, il me semble possible de retrouver ici l'une des caractéristiques de l'Eglise-Famille de Dieu évoquée avec récurrence tout au long de cette recherche à la suite de F. Appiah-Kubi et d'A. Ramazani Bishwende : elle est Assemblée d'hommes et de femmes devenus frères et sœurs par le Christ, convoquée par le Père dans la communion de l'Esprit Saint. Le lien de fraternité qui les unit est rendu visible par le témoignage fraternel des uns à l'endroit des autres. Cela voudrait dire que notre religion, « le christianisme fait émerger un lien social qui est un contrat d'existence[646].»

[642] *Id.*
[643] *Id.*
[644] *Id.*
[645] *Id.*
[646] *Id.*

7.2.2.5.3. **Eglise-Famille de Dieu et protection sociale des prêtres : légitimité d'une problématique ecclésiologique**

[…], l'image ecclésiologique de *familia Dei*, ne manque pas de fondement biblique pour avoir une consistance théologique et être admise dans l'élaboration de l'ecclésiologie postconciliaire. Le Synode des Evêques pour l'Afrique de 1994 l'a hissée au premier rang des images susceptibles de *dire* et d'aider à *vivre* l'Eglise en Afrique. Toutefois comme tout modèle conceptuel, elle ne suffit pas à définir pleinement l'Eglise. Et la précarité intellectuelle et théologique que peut contenir une image ou un modèle en fait le sujet d'une recherche d'enrichissement. De ce point de vue, la recherche que je mène et qui vise à vérifier l'opérationnalité du modèle ecclésiologique d'Eglise-Famille de Dieu en évoquant la protection sociale des prêtres trouve une certaine légitimité. En outre, A. Ramazani Bishwende a rappelé le caractère réflexif dynamique de la pensée théologique et ecclésiologique qui doit faire des pratiques ecclésiales et ecclésiastiques de la matière à travailler, de sorte qu'elles soient mises en dialogue constant avec la théologie. La recherche menée ici tire sa légitimité théologique de ce principe ecclésiologique évoqué puisqu'elle vise à promouvoir une Eglise-Famille de Dieu dans l'entraide sociale[647].

Synthèse :

L'Eglise-Famille est issue de la Trinité, et l'unité de l'Eglise-Famille est alimentée et fécondée par l'unité de la famille trinitaire, afin que l'Eglise soit aux yeux des hommes le signe de leur appartenance à la famille de Dieu qui marche vers le Royaume. Pour répondre fidèlement à sa vocation missionnaire l'Eglise-Famille a pour modèle la Sainte Famille de Nazareth, auprès de laquelle elle peut cultiver les vertus évangéliques de la piété, de l'amour, de l'union et de la solidarité. L'Eglise-Famille renvoie à la communion trinitaire ainsi qu'à la communauté fraternelle, reflet de la Trinité. Comme au sein de la Famille trinitaire et de la Sainte Famille, la communion ecclésiale est à la fois construite sur l'unité et sur la différence provenant de l'intimité même de Dieu révélée par le Christ. Au rôle du Christ, sacrement de Dieu, succède celui de l'Eglise, sacrement du Christ. La sacramentalité de l'Eglise aux effets communionnels, salvifiques, christologiques et missiologiques montre qu'il existe un lien ecclésial, c'est-à-dire une identité chrétienne qui est synonyme d'une identité sociale pour les membres de l'Eglise. Etant donné que le lien génère naturellement les relations, le lien ecclésial fait naître les relations fraternelles entre ceux que la Parole de Dieu convoque pour constituer le corps ecclésial du Christ en vue de la mission de témoignage que Lui-même leur confie.

[647] A. RAMAZANI BISHWENDE, *op.cit.,* p. 199.

7.2.2.6. **Considération de quelques enjeux théologiques et ecclésiologiques**

[…]. Au centre de la problématique de l'Eglise-Famille et de la protection sociale des prêtres, se trouvent les prêtres, établis par le Christ à travers le sacrement de l'Ordre. Ils sont appelés à faire Eglise avec les laïcs à qui la grâce baptismale confère le sacerdoce commun. L'enjeu à la fois théologique et ecclésiologique est réel : le respect de la spécificité de ces états de vie, mais aussi la prise en compte de l'unité qu'ils sont tous appelés à construire ; la place du prêtre en fonction, et celle du prêtre déchargé de tout ministère.

7.2.2.6.1. **Le rapport prêtres / laïcs dans l'Eglise-Famille**

Le modèle ecclésiologique de l'Eglise-Famille met en présence fidèles clercs et fidèles laïcs, c'est-à-dire les membres de la famille de Dieu qui sont des frères et des sœurs dans et par le Christ. Il s'agit, faut-il le rappeler, d'une communauté de foi tournée vers l'eschatologie, d'une communauté mystique, d'un groupe d'individus incarnant l'Eglise dans le lieu où ils se trouvent[648]. Prise sous ses aspects existentiels, humains et sociétaux, l'Eglise est le lieu d'interactions entre ses membres, entre sujets exerçant divers ministères, assumant de multiples offices ecclésiastiques, elle est le lieu d'expression d'une pluralité de charismes. C'est tout cela qui rend compte de manière visible de l'unité organique de la structure ecclésiale. Les entretiens que j'ai réalisés auprès des fidèles dans leur diversité[649], font percevoir cette réalité, mettant ainsi en lumière les représentations que chacun des acteurs de la vie de l'Eglise se fait de la protection sociale du prêtre, ainsi que les stratégies envisageables pour une meilleure prise en charge des prêtres face aux risques sociaux. Mais ces entretiens ont surtout restitué la complexité, la diversité et le mouvement des rapports entre fidèles clercs et laïcs. On a pu relever les satisfactions et les insatisfactions des uns par rapport aux autres, des malentendus. Au-delà de ces considérations, c'est la problématique du rapport prêtres/laïcs éminemment important pour l'avenir de l'Eglise, qui se pose.

[…], l'ère inaugurée par le Concile Vatican II effectuait une rupture avec l'époque du concile de Trente qui n'accordait pas assez de visibilité au laïcat. Prenant davantage conscience du rôle qui est le leur et désireux de ne pas laisser vide la place qui leur est réservée au sein de l'Eglise, les fidèles laïcs découvrent qu'ils ne sont plus de simples assistés, ni de simples consommateurs, mais des fidèles appelés à assumer des responsabilités et à s'engager dans l'activité évangélisatrice et missionnaire de l'Eglise. A l'évidence, cette prise de conscience n'est pas sans effets sur l'ecclésiologie actuelle en général, et sur l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille en particulier. Quelle

[648] C'est le sens de la révolution copernicienne de Vatican II évoquée par Karl Rahner et reprise par Yves Congar.
[649] Cf. Synthèse du corpus des entretiens, dans *Première partie : Analyse de la pratique de la protection sociale des prêtres,* voir aussi *Annexe 1.*

articulation ecclésiologique prêtre/laïc, cette nouvelle donne ecclésiale offre-t-elle ? Quelle est la place des deux parties dans la nouvelle configuration ecclésiale que propose Vatican II ? Le prêtre âgé déchargé de tout ministère, retraité ou invalide perd-il des prérogatives, si tant est qu'il y ait des prérogatives dans cette nouvelle configuration ?

La réflexion que j'effectue sur cette question s'appuie sur trois documents : le Décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis*, les travaux du Bureau d'études doctrinales des évêques de France, publiés sous ce titre évocateur : *Les ministères ordonnés dans une Eglise-Communion*[650], et l'ouvrage de la commission épiscopale pour le laïcat de la Conférence épiscopale régionale de l'Afrique de l'Ouest, *Avance au large !...Pour un laïcat responsable dans l'Eglise famille de Dieu en Afrique*[651].

Le Décret *Presbyterorum Ordinis* introduit le ministère presbytéral à l'intérieur du Peuple de Dieu et soutient que les prêtres sont frères des chrétiens parce qu'ils sont, eux aussi baptisés. En cette qualité, ils œuvrent à une cause commune, à l'édification du Corps du Christ dont ils sont membres en égale dignité. Cette précision est d'autant plus importante qu'elle fait considérer la non-séparabilité entre ces deux types de sacerdoce. Toutefois, si le ministère des prêtres est dit sacerdotal et que l'action des laïcs est appelée elle aussi sacerdotale, on peut se demander ce qui fait leur particularité.

[…], le sacerdoce du Christ se trouve être la source d'où proviennent les sacerdoces commun et ministériel[652]. Il assure par conséquent leur unité. Mais la spécificité du sacerdoce ministériel se trouve dans sa la configuration sacramentelle au Christ qu'elle réalise par le canal de l'Ordre. Le sacerdoce ministériel est une vocation spécifique, c'est-à-dire un choix particulier de Dieu alors que le sacerdoce commun s'appuie sur le baptême[653] qui « apparaît comme constitutif de toute la dignité chrétienne[654] », et comme moyen d'intégration et d'appartenance au Peuple élu[655]. Plus précisément, *Lumen Gentium* dit qu'entre ces deux types de sacerdoce, il y a « une différence

[650] LES EVEQUES DE FRANCE (BUREAU D'ETUDES DOCTRINALES), *Les ministres ordonnés dans une Eglise-Communion*. Paris : Les éditions du Cerf, 1993.
[651] COMMISSION EPISCOPALE POUR LE LAÏCAT DE LA CERAO, *Avance au large !... Pour un laïcat responsable dans l'Eglise famille de Dieu en Afrique !* Abidjan : Editions-CERAO, 2006.
[652] Cf. *LG*, *n° 10*.
[653] *P.O*, *n° 2*.
[654] Y. CONGAR, *op.cit.,* p. 82.
[655] *PO, n° 2.*

essentielle et non seulement de degré[656].» M. Thurian commente amplement cette différence en ces termes :

« La différence entre le prêtre et le laïc ou fidèle ne vient pas du fait que le premier serait supérieur au second, d'un point de vue spirituel ou moral, mais bien en raison de l'appel de Dieu qu'ils ont reçu, et en raison des charismes de l'Esprit Saint qui les ont configurés au Christ et les ont habilités à leurs fonctions ecclésiales propres : les uns comme prophètes de la Parole, prêtres de l'eucharistie et pasteurs de l'Eglise ; les autres comme témoins de l'Evangile dans le monde […] La différence entre sacerdoce ministériel des prêtres et sacerdoce commun des fidèles n'est donc pas seulement une différence de degré dans la structure de l'Eglise, mais une différence dans la configuration au Christ, une différence de charismes de l'Esprit Saint en vue du service de l'Eglise. C'est ce que la Tradition a nommé le ''caractère'', le sceau indélébile marqué au profond de l'être et portant les fruits de l'Esprit Saint […][657].»

Ainsi, le caractère baptismal configure le sujet baptisé au Christ et fait de lui un membre de son Corps mystique qu'est l'Eglise, alors que le caractère imprimé par l'Ordre configure le sujet ordonné au Christ Prêtre, Tête et Chef pour agir *in nomine et in persona Christi* par le don de la *potestas sacra.*

[…], l'importance des prêtres dans une Eglise-Famille où ils peuvent se sentir dépossédés de leurs ''droits'' face à des laïcs qui accomplissent des tâches jadis réservées uniquement aux prêtres : catéchèse, visite et distribution de la communion aux malades, animation des veillées funèbres, prédication dans les campagnes d'évangélisation, gestion des ressources financières, etc. Une intériorisation par les prêtres et les laïcs du modèle ecclésial et ecclésiologique inauguré depuis le concile Vatican II s'avère nécessaire pour éclairer les interactions et les rapports entre eux. En effet, comme le remarque Y. Congar, « avec son modèle ecclésiologique trinitaire : paternel, christologique et pneumatologique, Vatican II fait de la participation de tous et de toutes (clercs comme laïcs) à la construction du corps du Christ, le fruit de la pneumatologie[658].» L'Eglise pyramidale a fait place à l'Eglise pneumatique au sein de laquelle l'Esprit Saint agit en tous et par tous, sans exclusion ni discrimination, au service de l'Eglise. L'Eglise-Famille de Dieu dans l'espace Ouest-africain, convaincue qu'un vent nouveau souffle sur elle, et que se déroule actuellement la Pentecôte d'une vive conscience de ses laïcs, organise son laïcat[659] afin qu'il soit responsable[660] et capable de contribuer à relever les défis du moment.

[656] *LG, n° 10.*
[657] M. THURIAN*, Le prêtre configuré au Christ*. Paris : Mame, 1993, p. 70.
[658] Y. CONGAR, *op.cit*., p. 82.
[659] CONFERENCE EPISCOPALE REGIONALE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST, *Le laïcat ouest-africain s'organise. Actes du 1er Congrès Régional*. Abidjan : Editions-CERAO, 2008, p. 4.
[660] COMMISSION EPISCOPALE POUR LE LAÏCAT DE LA CERAO, *Avance au large !... Pour un laïcat responsable dans l'Eglise famille de Dieu en Afrique.* Abidjan : Editions-CERAO, 2006.

La métaphore de l'Eglise-Famille de Dieu est de nature à mettre en valeur cette coresponsabilité de la gestion de la famille qu'est l'Eglise. Cela est d'autant plus vrai que cette image met un accent particulier sur l'aspect fraternel[661] de l'identité des membres qui constituent l'Eglise : tous sont frères (cf. *LG 32* ; *PO 9*) et partagent la même dignité et donc tous égaux en vertu de leur commune filiation baptismale, mais tous sont différents de par leur fonction[662]. En effet, telle l'unicité du corps humain en dépit de la diversité des membres (cf. 1 Co 12, 12-31), l'unicité du corps ecclésial ne saurait être niée à la faveur des diverses responsabilités qu'exercent prêtres et laïcs. Cette complémentarité dans l'exécution des tâches[663] est plus que nécessaire, car elle contribue non seulement à rendre l'Eglise visible dans la société, mais également à rendre crédible son message de vérité, de réconciliation, de justice, de paix et d'amour qu'elle veut annoncer dans le cadre de la nouvelle évangélisation amorcée depuis quelques années.

Cela dit, quelle est donc l'identité du prêtre et quelle est sa place dans l'Eglise-Famille, surtout lorsqu'il lui arrive d'être déchargé de tout ministère en raison de son âge avancé, de sa maladie ou de son invalidité ?

7.2.2.6.2. **Le prêtre dans l'Eglise-Famille**

Le prêtre dans l'Eglise-Famille de Dieu doit être vu par rapport à la place que lui assigne l'ecclésiologie du concile Vatican II pour la simple raison que l'Eglise-Famille de Dieu se veut un héritage conciliaire, comme nous avons pu le remarquer avec nos deux auteurs (F. Appiah-Kubi et A. Ramazani Bishwende). Les acquis du Concile sur l'identité du prêtre, sa vie et son ministère ont fait et continuent de faire l'objet d'une dense littérature tant au niveau du magistère ecclésiastique que dans le rang des théologiens.

[…]. Jean-Paul II, s'inscrivant résolument dans la perspective du Concile, développe sa pensée sur le ministère des prêtres dans ses lettres du Jeudi saint ainsi que dans *Pastores dabo vobis*. Celle-ci peut-être présentée en trois axes : 1) Le prêtre, don de Dieu pour la communauté : il

[661] L'importance de ce trait propre à la communauté des disciples du Ressuscité depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours est rappelée par les travaux de M. DUJARIER au titre évocateur, *Eglise-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-frère aux huit premiers siècles. L'Eglise s'appelle ''Fraternité'' (Ie – IIIe siècles)*. Paris : Cerf, 2013.

[662] R. AFAN l'indique de manière très expressive : « « […] Le Synode spécial pour l'Afrique a provoqué une réelle mutation de l'ecclésiologie africaine ; il a ouvert de larges horizons, tracé des jalons pour une réflexion renouvelée. Il prolonge l'ecclésiologie de l'Eglise-communion du concile Vatican II pour affirmer l'égalité et la solidarité de tous en ce qui concerne la mission en même temps que la diversité et la complémentarité qui caractérisent les membres d'une même famille qui agissent chacun selon le don reçu de l'Esprit Saint. » M.R. AFAN, « Valeurs éthiques impliquées dans le concept ''d'Eglise famille'' », *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest,* n° 20, 2004, pp. 123-135.

[663] Cf. *AG., n° 21*.

affirme la dimension verticale du sacerdoce compris comme don du Christ, dont le prêtre n'est que l'intendant. Ainsi dit-il :

« Notre sacerdoce sacramentel est donc à la fois hiérarchique et ministériel. Il constitue un ministerium particulier, c'est-à-dire un service à l'égard de la communauté des croyants. Il ne tire donc pas son origine de cette communauté, comme si c'était elle qui ''appelait'' ou ''déléguait''. C'est en réalité un don pour cette communauté, et il provient du Christ lui-même, de la plénitude de son sacerdoce[664]*.»*

C'est pour se consacrer pleinement à ce service que le célibat consacré lui est offert comme expression du don de sa personne. Ainsi Jean-Paul II peut-il qualifier le prêtre d'« homme pour les autres[665] » par son célibat. 2) Le prêtre est configuré au Christ ; cette configuration au Christ lui est octroyée par le sacrement de l'Ordre : il devient ainsi représentant du Christ. A cet acquis doctrinal conciliaire Jean-Paul II ajoute que le prêtre devient ontologiquement[666] sacrement du Christ, c'est-à-dire qu'il devient signe. Le prêtre doit en être conscient pour que le signifié qu'est le Christ soit perçu à travers lui. 3) Le prêtre est ministre de l'Eucharistie : lorsque le Jeudi saint le Christ institue l'Eucharistie et le sacerdoce, ses apôtres sont établis prêtres du sacerdoce de la Nouvelle Alliance. Ces derniers le transmettront à leurs successeurs que sont les évêques qui s'adjoindront eux aussi des collaborateurs que sont les prêtres. Puis, par le sacrement de l'Ordre, les prêtres, comme les apôtres ne sont plus serviteurs, mais amis du Christ[667].

Selon Benoît XVI, le pape théologien, le sacerdoce est un don de Dieu, il est l'expression de l'amour du Christ. Cela est d'autant plus vrai que « le don émane de l'amour[668] » écrit C. Gouyaud, « et c'est pourquoi, poursuit-il, Benoît XVI a précisément choisi comme leitmotiv de l'année sacerdotale cette formule apparemment naïve du saint Curé d'Ars, mais qui recèle beaucoup de profondeur : ''Le sacerdoce, c'est l'amour du Cœur de Jésus'', […] Le sacerdoce, c'est l'amour du cœur de Jésus parce que, alors qu'il s'en est allé vers son Père, le Christ poursuit par le ministère des prêtres sa mission d'amour jusqu'à la fin de l'histoire.[669]» Par le sacrement de l'Ordre, précise le pape, le prêtre identifié au Christ est fait signe du Christ pour l'Eglise et pour le monde[670]. C'est pourquoi il peut agir *in persona Christi.* Benoît XVI entend par cette expression le fait que le Sujet de l'agir du prêtre, c'est le Christ et non le prêtre. Comme tel, il est destiné à la mission dans

[664] JEAN-PAUL II, *Avec vous je suis prêtre. Lettre aux prêtres pour le Jeudi Saint 1979-2005. Préface du cardinal Roger Etchegaray.* Nouan-le-Fuzelier : Editions des Béatitudes, 2009, p. 21.
[665] *Ibid*., p. 29.
[666] *PDV, n° 11*.
[667] JEAN-PAUL II, *op.cit*., p. 86.
[668] C. GOUYAUD, *Le sacerdoce selon Benoît XVI*. Feucherolles : Editions La Nef, 2010, p. 21.
[669] *Ibid*., p. 28.
[670] BENOÎT XVI, *Le prêtre un don du cœur du Christ, Préface du Cardianl Bernard Panafieu.* Paris : Editions Traditions Monastiques, 2011, p. 17.

l'exercice des fonctions christiques, dons de Dieu ordonnés au bien de l'Eglise[671]. Enfin, Benoît XVI remarque que le ministère sacerdotal se veut diaconie, c'est-à-dire service à deux niveaux : par rapport au Christ, et dans la relation avec les hommes :

« Le prêtre est le serviteur du Christ, au sens où son existence, configurée à Lui de manière ontologique, assume un caractère essentiellement relationnel : il est en Christ, pour le Christ, et avec le Christ au service des hommes. Précisément parce qu'il appartient au Christ, le prêtre est radicalement au service des hommes : il est ministre de leur salut, de leur bonheur, de leur libération authentique, mûrissant, dans cette assomption progressive de la volonté du Christ, dans la prière, dans le ''cœur à cœur '' avec Lui[672].»

Ce serviteur du Christ doit avoir un profil que Benoît XVI dresse : célibataire, fidèle, prudent, bon, miséricordieux et soutenu par une vie d'intimité avec Dieu[673].

Abondant dans le sens des papes, la Congrégation pour le clergé insiste sur la notion du sacerdoce ministériel comme don[674] configurant le prêtre au Christ et le faisant ministre de la nouvelle évangélisation. Reprenant Jean-Paul II dans *Pastores dabo vobis* (*PDV* 15), la Congrégation pour le clergé traite de cette configuration au Christ, en affirmant la réalité ontologique du lien qui existe entre le Christ Unique Prêtre et le prêtre, grâce à l'Ordre[675]. C'est pourquoi le prêtre devient le signe sacramentel, c'est-à-dire la représentation de l'Unique Prêtre. Voilà ce qui fait la différence entre le prêtre et le fidèle laïc. En participant *in persona Christi* à un titre particulier à la triple fonction christique, le prêtre est par assimilation, comme le Christ, signe et canal de l'amour et de la miséricorde de Dieu[676]. Ainsi identifié, le prêtre, selon la Congrégation pour le clergé, est le ministre idoine pour la nouvelle évangélisation. Parce qu'elle s'appuie sur la triple fonction christique et parce qu'elle doit tenir compte des réalités du moment, la nouvelle évangélisation[677] exige du prêtre des qualités humaines, en plus de la grâce divine[678] : vivre le célibat, être fidèle, cultiver la prudence, la bonté, la miséricorde, et la fraternité.

7.2.2.6.3. **Le prêtre, le « frater universus »**

Le sacrement de l'Ordre établit les prêtres, pères des fidèles. Cette paternité qui provient du Père origine et source de toute paternité, se décline en tâches : donner et entretenir la vie, être éducateur, être responsable, travailler à l'unité. Ces tâches sont mises au service de la fraternité que

[671] *Ibid.,* pp. 76-77.
[672] *Ibid*., p. 111.
[673] *Ibid*., pp. 26. 11-116.
[674] CONGREGATION POUR LE CLERGE, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*. Paris : Pierre TEQUI, 1999, *n° 1*.
[675] Cf. *Ibid*., *n° 2* ; *PDV*, *n° 11*.
[676] CONGREGATION POUR LE CLERGE, *Le prêtre, Maître de la parole, Ministre des sacrements, et guide de la communauté en vue du 3ème millénaire chrétien*. Paris : Pierre TEQUI, 1999, p. 42.
[677] Voir le développement qui en a été fait au début de ce chapitre: *corrélation ad intra*.
[678] CONGREGATION POUR LE CLERGE, *Le prêtre, Maître de la parole…, op.cit.*, p. 12.

le prêtre est appelé à vivre au milieu des fidèles à cause du seul et même baptême qui leur a conféré la dignité d'enfants de Dieu. L'image du prêtre, frère de tous, semble cohérente avec la métaphore de l'Eglise-Famille de Dieu qui valorise la fraternité entre ses membres.

Frère des fidèles, au nom de la grâce baptismale qu'il partage avec eux, le prêtre est frères des autres prêtres parce qu'ils partagent la grâce sacerdotale et sont dans un *presbyterium*. Ce mot désigne « l'ensemble des prêtres qui, dans un diocèse déterminé, sont voués au service de cette église particulière, sous l'autorité de leur évêque propre[679].»

Presbyterorum Ordinis fait de la fraternité entre prêtres une préoccupation majeure. Après avoir parlé de l'union des prêtres avec leurs évêques, le décret ajoute que ces derniers doivent « considérer leurs prêtres comme des frères et des amis, et se préoccuper, autant qu'ils le peuvent, de leur bien matériel d'abord, mais surtout spirituel » (*PO 7*). On peut donc remarquer que cette référence à la fraternité sacerdotale concerne également les évêques, eux aussi prêtres, sous l'autorité desquels les prêtres collaborent à la mission ecclésiale, même s'ils « ne sont pas membres du presbyterium [680]» comme le relève J. Lecuyer.

Concernant la constitution du presbyterium autour de l'évêque, le Décret précise que « du fait de leur ordination qui les fait entrer dans l'ordre du presbytérat, les prêtres sont tous intimement liés entre eux par la fraternité sacramentelle » (*PO 8*) et qu'à cause de « leur affectation au service d'un diocèse en dépendance de l'évêque local » (*PO 8*), les prêtres « forment tout spécialement à ce niveau un presbyterium unique. » (PO 8).

Selon *Prebyterorum Ordinis*, cela implique que le presbyterium fasse sien les soucis pastoraux et ceux de la vie fraternelle entre prêtres, car il y va d'un enjeu théologal :

« Chaque membre de ce presbyterium noue avec les autres des liens particuliers de charité apostolique, de ministère et de fraternité […] Chaque prêtre est donc uni à ses frères par un lien de charité, de prière et de coopération sous diverses formes ; ainsi se manifeste l'unité parfaite que le Christ a voulu établir entre les siens, afin que le monde croie que le Fils a été envoyé par le Père. » (PO 8).

De ces principes théologiques le Décret tire un certain nombre de règles pour aider au vivre-ensemble des prêtres : accueil des plus jeunes par leurs aînés ; soutien des jeunes reçu des aînés pour leur premiers pas dans le presbytérat ; dialogue, hospitalité, bienfaisance et partage entre générations. (*PO 8*).

[679] J. LECUYER, Le presbyterium. *Vatican II. Les prêtres, formation, ministère et vie*. (dir.) J. FRISQUE & Y. CONGAR, *Unam Sanctam* 68. Paris : Cerf, 1968, p. 281.
[680] *Id*.

[…] Ce double caractère fraternel du prêtre (par rapport aux fidèles laïcs et par rapport aux prêtres) serait-il également fonction du degré de mobilité ou d'aptitude du prêtre à être en activité ? Autrement dit, le prêtre âgé, retraité ou invalide en serait-il privé ?

7.2.2.6.4. **Le prêtre âgé détaché de tout ministère, retraité ou invalide**

Les prêtres identifiés plus haut comme *don de Dieu*, *configurés au Christ*, *ministres de l'Eglise*, *frères des fidèles*, et *confrères des autres prêtres*, ne le sont pas moins lorsque pour diverses raisons ils se trouvent dans l'incapacité d'occuper un office ecclésiastique, ou d'assumer un service pastoral. Ils conservent leur identité originelle, sauf que le champ d'exercice de leurs responsabilités est réduit. C'est pourquoi en les nommant par rapport à la place qui est la leur au sein du presbyterium, *Presbyterorum Ordinis* souligne l'unité au sein de ce Collège et entre les générations, qui « doit amener les plus âgés à accueillir les plus jeunes vraiment comme des frères, à les aider dans les premiers efforts et les premières responsabilités du ministère, à essayer de comprendre leur mentalité même si elle est différente, à suivre leurs efforts avec bienveillance. De même, les jeunes sauront respecter l'âge et l'expérience des anciens, dialoguer avec eux sur les problèmes pastoraux et partager avec joie leur travail. » (*PO 8*).

Abordant les questions de la santé déclinante, de la fatigue physique ou morale, ainsi que celle de la solitude des prêtres, le décret souhaite que les prêtres « s'occupent en particulier de ceux qui sont malades, découragés, surmenés, isolés, exilés ou persécutés. Qu'ils aiment aussi à se retrouver dans la joie pour se détendre, se souvenant de l'invitation que le Seigneur lui-même adressait aux apôtres épuisés : ''Venez à l'écart dans un lieu désert et reposez-vous un peu'' (Marc 6, 31) ». (*PO 8).*

Selon les pères conciliaires, à cette ''forme de vie commune'' et cette convivialité entre prêtres, doit s'ajouter de la part de ceux-ci un mouvement de prière les uns pour les autres :

« Cette communion dans le sacerdoce doit amener les prêtres à se sentir spécialement responsables de ceux d'entre eux qui ont des difficultés ; ils sauront, au bon moment, leur apporter leur soutien et, s'il y a lieu, leur faire des remarques discrètes. Avec ceux qui ont des difficultés, ils feront toujours preuve d'amour fraternel et de générosité : ils prieront Dieu pour eux avec insistance et veilleront sans cesse à être vraiment à leur égard des frères et des amis. » (PO 8).

Par rapport aux fidèles laïcs, les prêtres retraités ou âgés ou même invalides restent des consacrés qui peuvent assumer quelques responsabilités, célébrer validement les sacrements de

l'Eglise dans la mesure de leurs possibilités, selon les dispositions du droit canonique[681] ; tout comme Jean-Paul II rappelle à « ces prêtres et évêques ministres du sacerdoce qui, atteints par la limite d'âge, ont quitté ''la responsabilité directe du ministère sacerdotal, que l'Eglise a encore besoin d'eux, appréciant les services qu'ils se sentent encore en mesure d'accomplir dans de nombreux champs d'apostolat[682].» A ce niveau également l'Eglise-Famille de Dieu voulue en Afrique avec la place prépondérante qu'elle accorde aux aînés ne peut que profiter de leur présence, de leur expérience, de leur sagesse et du symbole qu'ils représentent.

Synthèse :

Provenant tous les deux du Christ qui assure leur unité, les sacerdoces commun et ministériel sont au service de l'Eglise-Famille. Si l'un s'appuie sur le baptême et confère la dignité chrétienne en configurant le sujet baptisé au Christ témoin de l'Evangile dans le monde, l'autre est une vocation spécifique qui configure sacramentellement le sujet ordonné au Christ Prêtre, Tête et Chef pour agir *in nomine et in persona Christi* par le don de la *potestas sacra*. L'aspect pneumatologique de l'ecclésiologie trinitaire de Vatican II fait ressortir l'égale dignité chrétienne et la participation de tous, clercs comme laïcs, à la construction du Corps du Christ. La métaphore de l'Eglise-Famille met elle aussi en évidence cette coresponsabilité (des clercs et des laïcs) dans la gestion de la famille ecclésiale, en mettant en relief la dimension fraternelle de leur identité. Dons de Dieu, configurés au Christ, ministres de l'Eglise, frères des fidèles et confrères des autres prêtres, les prêtres sont invités par l'Eglise-Famille de Dieu en Afrique à profiter de la présence de ceux d'entre eux qui sont âgés, et surtout de leur expérience et du symbole qu'ils représentent.

Conclusion

Au terme de ce chapitre consacré aux études de deux théologiens sur l'image ecclésiologique de l'Eglise-Famille de Dieu, les remarques ci-après s'avèrent nécessaires pour la suite de la réflexion qui guide la présente recherche :

1) L'ecclésiologie de l'Eglise-Famille questionne notre ''faire-Eglise'' et invite l'Eglise en Côte d'Ivoire à devenir davantage reflet de la famille trinitaire dont elle tient son identité.

[681] On peut évoquer le *Can. 930 § 1* qui dispose que : « Le prêtre malade ou âgé, s'il ne peut rester debout, peut célébrer assis le Sacrifice eucharistique, en observant toujours les lois liturgiques, mais non cependant devant le peuple, à moins d'autorisation de l'Ordinaire du lieu. » Quant au *Can. 930 § 2*, il précise que : « Le prêtre aveugle ou atteint d'une autre infirmité peut licitement célébrer le Sacrifice eucharistique avec tout texte approuvé pour la Messe et, le cas échéant, avec l'assistance d'un autre prêtre ou d'un diacre, ou même d'un laïc dûment instruit, qui l'aidera. »

[682] Cf. Partie « Eclairage magistériel », p. 127. Voir également JEAN-PAUL II, « Lettre aux personnes âgées *», D.C*, n° 2214, 1999, p. 972.

2) Ainsi, l'Eglise-Famille se construit en tant qu'elle est famille de Dieu dont les enfants sont liés par la fraternité christique partagée.

3) Les conséquences d'un tel projet ecclésial et ecclésiologique sont à la fois d'ordre social, sociétal, religieux et théologique. C'est le cas de l'entraide sociale vue sous l'apparence de la protection, en tant qu'elle est protection des individus contre des risques ''sociaux'', réponse aux injustices sociales et promotion de la dignité humaine.

4) L'Eglise-Famille crée un lien social qui est un contrat d'existence entre ses différents membres. Ceux-ci l'exploitent non seulement dans l'exercice du sacerdoce universel des baptisés, mais également lorsque dans une logique de complémentarité prêtres et laïcs collaborent à la construction du Corps du Christ dont ils ont tous la responsabilité. La mission *ad extra* de l'Eglise-Famille l'ouvre sur l'universel. Dans ce réseau de relations, le prêtre ivoirien n'est pas mis à part et isolé, mais il est en immersion dans son peuple.

Un paradigme nouveau

L'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu est fondamentalement modèle pour nos Eglises en pérégrination, donc elle constitue un paradigme nouveau. Les données jusqu'ici évoquées l'on montré. L'expérience de l'Eglise-Famille de Côte d'Ivoire en comparaison de l'Eglise-Famille proposée par la théologie africaine a mis en exergue l'écart entre les deux paradigmes. C'est pourquoi le concept d'Eglise-Famille questionne notre ''faire Eglise''.

Certes, nos deux théologiens (F. Appiah-Kubi et A. Ramazani Bishwende) ne proposent rien qui soit de nature à faire émerger un nouveau paradigme, c'est-à-dire, à réduire ou à écarter davantage le hiatus entre les textes du magistère ecclésiastique et les pratiques ecclésiales de protection sociale des prêtres. Cependant l'analyse et les réflexions dont leurs travaux ont fait l'objet, ainsi que les conclusions tirées, et mentionnées à l'instant, m'amènent à considérer que l'image ecclésiologique de l'Eglise-Famille de Dieu promeut une Eglise ouverte à l'entraide sociale, donc à la protection sociale de ses prêtres. Nous sommes donc en présence d'un facteur qui me paraît essentiel pour un nouveau paradigme donnant des chances à une possible réflexion qui à terme ferait des propositions fiables pour améliorer les pratiques.

Mais, comme le dit un proverbe africain, « On s'assied sur la vieille natte pour tisser la nouvelle » : le passé nous sert toujours à vivre le présent et à construire l'avenir. Les Eglises de Côte d'Ivoire n'échappent pas à ce principe de la vie. Elles savent qu'elles sont inscrites dans une tradition catholique et apostolique. C'est pourquoi il importe de voir comment les communautés

chrétiennes qui nous ont précédés s'y sont prises pour la gestion de la vie matérielle de leurs pasteurs.

7.2.3. Vie matérielle des ouvriers de l'Evangile dans l'Eglise des temps apostoliques

[…]. Cette manière de procéder est approuvée par nombre de théologiens dont le français B. Sesboué qui affirme que « l'acte de réflexion systématique s'investit immédiatement dans les données de l'Ecriture avec les catégories qui sont les siennes. […] La théologie ne s'investit plus principalement dans l'analyse, la justification, les prolongements systématiques des formules dogmatiques[683].» C'est sur cette base que se fonde la méthodologie qui accompagnera mon questionnement du Nouveau Testament sur la vie et le ministère apostolique au sein des premières communautés chrétiennes.

D'après les témoignages des évangiles, à défaut d'une organisation institutionnelle, la communauté des disciples réunie autour de Jésus semble vivre à la convenance de l'hospitalité coutumière en Orient et de l'appui de quelques amis. Ainsi peut-on lire que les amis de Cana et de Béthanie leur venaient en aide, et que le pécule du groupe était confié à l'un des douze (cf. Mc. 14,3 ; Lc 8,2 ; Jn 2,1 ; 13,29). Toutefois, certains textes néotestamentaires vont faire mention de ce que doit être le genre de subsistance des prédicateurs de l'Evangile : comme consignes reçues de Jésus, ils ne doivent emporter ni bourse, ni sac, mais accepter l'hospitalité de ceux qu'ils rencontreront, accueillir et prendre tout ce qui leur sera offert, car l'ouvrier mérite son salaire (*misthos*)[684] ou sa nourriture (*trophè*)[685]. A partir du moment où les apôtres se savent investis d'une mission religieuse, ils vont pour la plupart d'entre eux cesser d'exercer leur ancien métier (pêcheur, collecteur d'impôts etc.). La mission apostolique qu'ils embrassent semble exclure toute reconnaissance et récompense de leurs œuvres aussi bien de la part de Jésus qui les envoie, que des destinataires de l'Evangile, comme le laisse entendre l'instruction du Maître : « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » (Mt 10, 8). Selon G. Dole, l'emploi alternatif d'un terme

[683] B. SESBOUE, *Jésus dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*. Paris : Desclée (édition revue, corrigée et mise à jour) 1982, p. 22-23.

[684] Evoquant dans le Nouveau Testament, en général un sens spirituel de « récompense divine », le terme *misthos* ici a le sens que lui donnent Luc et certains écrits du Nouveau Testament (*Mt 20,8* ; *Lc 4,36* ; *Lc 10,7* ; *Jn 5,4*) : la rémunération de l'ouvrier manuel (moissons, vendanges, etc.) et parfois celle du prêtre.

[685] Selon G. Dole, *trophè*, employé par Matthieu (*10, 10*) a le sens de ''nourriture''. Il évoque le système de subsistance des prédicateurs de l'Evangile dans les communautés du Nouveau Testament, système basé sur la solidarité. Ce mot rejoint le terme *ophônion* que Paul emploie pour évoquer ses propres moyens de subsistances, et qui veut dire ''ressources alimentaires'' (*2 Cor 11, 8*) ou ''solde militaire'' (*Lc 3, 14*).

concret (‘’trophè’’ signifiant nourriture) impliquant l’idée de provision, et d’un concept abstrait (salaire ou honoraire) est la preuve que « la terminologie semble hésitante pour qualifier les procédés qui s’organisent en vue de rétribuer les ministres de l’Evangile[686].» Les solutions sont diverses d’une communauté à l’autre et ne sont pas trouvées facilement, si on s’en tient au souci de Paul concernant la collecte des fonds pour les ‘’saints’’ de Jérusalem qui sont en situation de pauvreté[687]. Concrètement, dans l’Eglise de Jérusalem, la pratique encouragée visait un idéal de partage et de communauté de biens. Voici le commentaire que G. Dole en fait :

« Aux ressources propres du groupe, s’ajoutaient l’aide des bienfaiteurs et plus tard, les secours des autres Eglises […] Les fonds ainsi mis en commun et qu’administrent les Apôtres assistés par les diacres, contribuent à la subsistance des ministres et de leurs fidèles ainsi qu’aux œuvres de charité[688].»

L’expérience est tout autre dans les communautés fondées par Paul, au profit desquelles l’Apôtre procède à l’établissement d’un principe de rémunération des ministres de l’Eglise. Il en fait une exigence, un devoir alimentaire à la charge de la communauté, comme l’exprime le terme « exousia » traduit par celui de droit[689] dans la Bible de Jérusalem. Dans son épître aux chrétiens de Corinthe, il dit : « J’ai dépouillé d’autres Eglises, recevant d’elles un salaire pour vous servir[690].» Cela est fait de manière exceptionnelle, car en règle générale, Paul et Barnabé s’exonèrent de la charge de la communauté, en gagnant leur vie, à la manière des rabbins.

Cette disposition paulinienne est commentée par G. Dole en ces termes :

« L’insistance de Paul auprès des Corinthiens s’explique par leur attitude moins compréhensive que celle des Philippiens, exceptionnellement généreux ; aussi multiplie-t-il les arguments de texte et de doctrine : la loi mosaïque, le précepte de Jésus, les usages judaïques, l’équité naturelle. Ceux qui annoncent l’évangile ont le droit d’en vivre sans l’obligation de travailler. Parmi eux, les presbytres qui président aux assemblées méritent d’être ‘’doublement’’ honorés, surtout s’ils peinent à la Parole et à l’enseignement ; le terme « timè » signifie à la fois considération et rétribution pour les personnes qui occupent une fonction importante[691].»

Synthèse

Ainsi, dès les temps apostoliques, naît l’idée d’une compensation pour un service qui en soi ne vaut aucun prix parce qu’il s’agit du ministère ecclésial qui se veut par nature surnaturel et désintéressé. Toutefois, il accorde à l’apôtre et à ses collaborateurs le droit de recevoir de leur

[686] G. DOLE, *La protection sociale du clergé. Histoire et institutions ecclésiales*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1980, p. 12.
[687] *Rom 15, 26* et ses parallèles dans *1 Cor 16, 1-2* ; *2 Cor 8, 20* ; *9, 1-7* ; *Gal 10*.
[688] Cf. *AC 2, 44-45* ; *4, 32-37*. G. DOLE, *Les professions ecclésiastiques. Fiction juridique et réalité sociologique. Préface de Jean Carbonnier*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1987, p. 390.
[689] Lire particulièrement *1 Cor 9, 4-18* (précisément v. *18*).
[690] 2 *Cor* 11, 8. Voir également *Phil 4, 15-16* ; *Ac 16, 15*.
[691] Les références ci-après *1 Cor 9, 8-14* ; *1 Tm 5, 17-18* ; *15-16* sont commentés chez G. DOLE, *La protection sociale du clergé.* Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1980, p. 11 ; *Id*, *Les professions ecclésiastiques. Fiction juridique et réalité sociologique. Préface de Jean Carbonnier*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1987, p. 390-391.

Eglise une rémunération qui n'a strictement rien à voir avec un salaire tel qu'on le concevrait aujourd'hui.

Que dire de ce parcours historique à propos de la problématique de la recherche menée ? On peut relever que l'expérience des communautés des temps apostoliques ne fait émerger aucun facteur qui serait de nature à influer sur l'écart constaté entre les recommandations du magistère ecclésiastique et les pratiques ecclésiales de protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire.

7.2.4. Vie matérielle du clergé dans l'Eglise antique

7.2.4.1. La subsistance de la hiérarchie

Les persécutions qui marquent ce ''temps de l'Eglise'' n'entament guère la générosité des fidèles destinée à assurer la subsistance de la hiérarchie. Cette aide est un soutien précieux aux ministres à temps plein qui progressivement remplacent les premiers missionnaires itinérants. De la sorte, le principe de rétribution des ministres de l'Evangile tel qu'évoqué par Saint Paul se confirme :

« Les allocations que l'Eglise remet à ses ministres correspondent à une contrepartie de leurs services et la quotité ainsi allouée trouve sa mesure dans la dignité de la fonction[692]*.»*

Il y a des abus de la part de quelques clercs, mais ils sont dénoncés par les écrivains sacrés[693]. Toutefois, « dans les régions moins favorisées, certains clercs doivent compenser l'insuffisance des offrandes par l'exercice d'un métier laïc, non sans provoquer les admonestations épiscopales[694].»

Suite à sa reconnaissance officielle par l'édit de Milan (313), le statut de religion d'Etat dont l'Eglise bénéficie sous Théodose, a des effets sur le traitement du clergé. G. Dole commente cet état de fait :

« La protection impériale vaut aux clercs un statut de droit public, assorti de privilèges et d'exemptions ; évêque du dehors, l'empereur exerce sur eux une véritable tutelle. En contrepartie l'Eglise réunit les éléments de la puissance : l'autorité et un patrimoine qui contribuent au prestige social de l'évêque. Le clergé s'organise à l'image de la fonction publique : une hiérarchie très structurée, des conditions de recrutement, un déroulement de carrière par étapes. Outre des subventions, l'empereur accorde aux clercs l'exemption des ''munera civilia'' pour leur permettre de se consacrer entièrement à leur ministère ; ils sont aussi exemptés d'impôts et bénéficient du privilège du for[695]*.»*

---

[692] A. FAIVRE, « Clergé et propriété dans l'Eglise ancienne », *Lumière et Vie*, 25/n° 129-130, 1976, p. 58. ; J. GAUDEMET, *L'Eglise sous l'empire romain (IVe– Ve siècles).* Paris : 1958, p. 288. Ces auteurs sont cités par G. DOLE, *Les professions ecclésiastiques…op.cit.*, p. 391.

[693] *Id*.

[694] *Id*.

[695] *Ibid*., p. 392.

C'est dans un tel contexte qu'une rémunération échelonnée selon la position hiérarchique de chaque ministre ainsi que la reconnaissance d'un rang social avec des avantages particuliers caractérisent dorénavant le statut des clercs. On constate par exemple que, « la vie frugale de certains évêques contraste avec l'existence fastueuse de quelques autres, notamment à Alexandrie et à Constantinople[696]. » Les clercs de Carthage ou de Rome bénéficient d'un traitement semblable à la solde militaire, dénommé la « divisio mensurna ».

Si les clercs qui vivent regroupés auprès de l'évêque et entretenus par lui sont nombreux, on constate que ceux issus de milieux modestes continuent d'exercer leur ancien métier. En Afrique, à la fin du IV^{ème} siècle, dans l'optique de compenser l'insuffisance des ressources, les prêtres sont tenus de travailler tout en exerçant le ministère. Ils peuvent embrasser tout corps de métier sauf les activités commerciales jugées incompatibles avec l'état du clerc[697].

Lorsque les paroisses rurales qui font leur apparition comme structures dans le paysage ecclésial deviennent nombreuses et doivent accueillir chacune un prêtre, les conditions de subsistance des clercs changent. Le nouveau mode de vie du clergé exige l'allocation d'un traitement individuel, obligeant ainsi l'Eglise à rompre avec le régime de la « mensa communis » jusque là encouragé par St Augustin et bien d'autres évêques qui partageaient une vie claustrale avec leurs prêtres[698]. Dans cette perspective, à la fin de V^{ème} siècle le pape Gélase (492-496) fit appliquer dans les Eglises de Lucanie, de Bruttium et de Sicile, le principe de répartition des revenus ecclésiastiques en quatre parts respectivement attribuées à l'évêque, au clergé, à l'Eglise locale, et aux pauvres[699]. La Gaule n'est pas en reste, le Concile d'Agde en 506 prescrit le versement à chaque clerc d'un « stipendium », c'est-à-dire la part que le prêtre reçoit de son évêque et l'offrande des fidèles au cours de la célébration des messes ou des sacrements[700]. Avec celle-ci (l'offrande liturgique des fidèles), la dîme obligatoire au niveau civil, et les revenus de dotation des sanctuaires constituent les ressources des clercs[701].

[696] *Id*.
[697] *Id*.
[698] G. DOLE, *La protection sociale du clergé.* Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1980, p. 14.
[699] G. MOLLAT, « Bénéfices ecclésiastiques », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, col. 1239, cité par G. DOLE, *Les professions ecclésiastiques…, op.cit.,* p. 393.
[700] *Id*.
[701] *Ibid.,* p. 392.

Synthèse

De cette période antique, retenons avec G. Dole que quel que soit le patrimoine personnel du prêtre, l'affectation dont il est l'objet de la part de l'Eglise lui donne droit à une rémunération par la communauté, et il a la capacité juridique d'acquérir des biens comme héritier, sous réserve de certaines restrictions[702].

7.2.4.2. L'Assistance primitive

Selon G. Dole[703], la pratique antique qui consistait à respecter et à vénérer les anciens, à les admettre pour leurs dernières années au sein des communautés où ils avaient été actifs a inspiré quelques dispositions d'assistance aux clercs malades, âgés ou inactifs. C'était le moyen de leur éviter le risque d'être exposé à l'indigence à une époque où les conditions de subsistance dépendaient de l'hospitalité de la communauté. On lit par exemple ceci dans l'*Octateuque* de Clément :

« Si un évêque ou un prêtre ne donne pas ce qui convient à un nécessiteux qui est clerc, il sera séparé comme meurtrier de son frère, et s'il persiste dans cette méchanceté, il sera déposé[704]*.»*

Aussi, faisant part à l'évêque Didyme de la manière dont il traite les prêtres âgés, Sévère d'Antioche dit :

« Alors que les militaires âgés reçoivent en récompense de leurs travaux guerriers des traitements plus élevés, rien ne serait plus odieux que le sort d'anciens serviteurs de la milice sacrée qui, non seulement ne feraient pas l'objet de plus grands égards dans leurs vieux jours, mais seraient même privés de leurs émoluments ordinaires[705]*.»*

Au V^{ème} siècle il est attribué un subside au clerc sans revenus suite à la perte de sa charge ecclésiastique. En 451 le concile de Chalcédoine va même accepter qu'un évêque d'Antioche laisse une pension à son prédécesseur réduit à la communion laïque. Au VII^{ème} siècle, le pape Grégoire 1er veut qu'on donne « une pension viagère à un évêque que de fortes migraines contraignent à

[702] *Ibid*., p. 392-393. L'auteur renvoie à J. GAUDEMET, *l'Eglise sous l'empire romain*, pp. 165-175. Sur la question des restrictions E. KUMBU KI KUMBU reprend les commentaires de R. GRYSON et A. FAIVRE : « La finalité de ces restrictions était de préserver les biens de l'Eglise. Alors qu'une constitution de l'empereur Léon (472) autorisait les clercs à garder comme patrimoine propre les biens acquis après l'ordination, le pape Gélase, explique A. Faivre, interdisait de donner des biens aux clercs pour eux-mêmes ou en particulier (*pro portione* sua). La seule issue pour les clercs était d'abandonner tous leurs biens à l'Eglise ou au monastère soit au moment de l'ordination soit après leur mort. L'empereur Théodose ordonna d'attribuer automatiquement à l'Eglise les biens des clercs morts sans famille et surtout sans descendance. Dès lors, diverses pressions motivées par le souci économique de conserver le patrimoine de l'Eglise jouèrent un rôle non négligeable pour imposer aux clercs le célibat et faire respecter cet idéal religieux. R. Gryson a montré que, bien qu'elle n'apparaisse qu'en second lieu, cette motivation économique a été prépondérante dans la législation de Justinien imposant le célibat aux évêques. » Cf. E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit*., p. 283.

[703] Voir aussi J. BASSOT, *La retraite du clergé. Quelle protection sociale pour les prêtres, religieux et religieuses* ? Paris : Les éditions de l'atelier, 1996, pp. 13-18.

[704] L'*Octateuque* de Clément, VIII, 56, cité par G. DOLE, *La protection sociale du clergé..., op.cit.*, p. 13.

[705] E. BROOKS. *The six books of the select letters of Severus patriarch of Antioch*, *II*, p. 172-173, cité par G. DOLE, *La protection sociale du clergé…, op.cit.,* p. 13.

démissionner ; il préconise une mesure analogue en faveur des clercs délinquants et d'évêques exilés ou déposés[706].»

Synthèse

Dans l'antiquité, l'Eglise était soucieuse de la situation de ses ministres actifs ou inactifs en difficulté. Elle organisait une assistance en leur faveur. Mais, comme le précise G. Dole, « ces allocations, que le droit de l'époque ne règle pas encore, sont consenties de manière discrétionnaire et à titre humanitaire[707].»

Cette période de l'histoire ne propose à la problématique de cette recherche aucun facteur susceptible d'influencer l'écart entre les décisions du magistère ecclésiastique et les pratiques de protection sociale des prêtres dans les Eglises de Côte d'Ivoire.

7.2.5. Vie matérielle du clergé dans l'Eglise du Moyen Age

7.2.5.1. La subsistance de la hiérarchie au Moyen Age

Au moyen âge, le système des bénéfices, inspiré de l'organisation socio-économique, assure la subsistance et la rémunération des clercs qui occupent un office religieux. Ces bénéfices proviennent des revenus d'une dotation foncière, attribués au clerc comme un usufruit lié à son investiture[708]. Ce système résultant d'un fractionnement[709] du patrimoine ecclésiastique avait un principe essentiel :

« *Chaque office doit être doté ; l'évêque a sa mense, le chanoine sa prébende, le curé son presbytérat*[710].»

D'autres ressources s'ajoutaient à ce revenu affecté : « pour l'évêque, le droit de visite, les taxes, le quart des legs pieux et dîmes ; pour les chanoines, les distributions qui récompensent leur

[706] *Ibid*., p. 15.
[707] G. DOLE, *La protection sociale du clergé*, cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 295.
[708] « En réalité, précise G. DOLE, *les revenus ecclésiastiques au Moyen Age* étaient plus diversifiés » Voir : G. DOLE, *Les professions ecclésiastiques…, op.cit.*, p. 393. Et R. LEPRAT de retenir trois sources : « Les propriétés foncières, les oblations liturgiques ou non de la part des fidèles, et la dîme. » Cf. LEPRAT, dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*. Paris : 1954, cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 284.
[709] Reprenant G. DOLE, E. KUMBU KI KUMBU présente ainsi le morcellement du patrimoine ecclésiastique comme un ensemble de facteurs ayant contribué à établir et à maintenir le système bénéficial : « L'assujettissement de l'Eglise médiévale aux princes séculiers à l'influence desquels elle ne se soustraira en partie qu'en leur concédant un droit de patronat (*jus patronatus*), l'inéluctable décentralisation des diocèses, l'émancipation économique des paroisses et sa récupération dans le système féodal, enfin la création des menses canoniales autonomes puis leur démembrement en prébendes particulières ». E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 284-285.
[710] G. LE BRAS, « Le clergé dans les derniers siècles du Moyen Age », *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui,* 1954, p. 164, cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.,* p. 286.

présence au chœur ; pour les curés les offrandes, les prémices, et les rétributions pour divers services[711].»

A l'opposé de ce groupe se trouve celui du bas et du moyen clergé composé de vicaires perpétuels et de vicaires coopérateurs dont la subsistance problématique reste une préoccupation pour les papes et les conciles. Ces « mal-aisés » devaient absolument exercer un métier profane. Décrivant leur situation, G. Le Bras précise :

« Beaucoup de clercs font un peu d'agriculture, d'artisanat, ou même de négoce pour soutenir leur existence. Nous connaissons mal ces applications manuelles, faute de sources narratives. La plupart des clercs, bouchers ou jongleurs, que punissent les canons, vivent en dehors du cadre ecclésiastique. Il semble que beaucoup de curés cultivaient eux-mêmes le lopin de terre du bénéfice et que les trafiquants n'étaient point rares. La maxime de l'Eglise était que l'autel entretient ses serviteurs : une mauvaise distribution des revenus contrariait ce dessein[712].»

La réforme du concile de Trente, venue à point nommé ne suffira pas pour endiguer le mal que représentent les inégalités sociales au sein du clergé, puisqu'une bonne partie continuera de souffrir l'indigence. Mais la conscience ecclésiale qui s'exprime à travers les pères du Concile de Trente semble être décidée à faire déplacer le curseur puisqu'elle dit qu'« il n'est pas séant que ceux qui sont entrés au service de Dieu soient, à la honte de leur profession, obligés à la mendicité ou contraints de gagner leur vie par un métier sordide[713].» C'est pourquoi l'Eglise ne confiera plus les ordres à un clerc séculier, aussi exemplaire soit-il du point de vue des mœurs et/ou de la science, s'il n'est pas établi juridiquement qu'il détient « paisiblement un bénéfice ecclésiastique suffisant pour l'entretenir honnêtement[714].»

[…], le système bénéficial laisse paraître des faiblesses dont les conséquences sur la configuration sociologique du clergé et la vie des ministres de l'Eglise sont importantes. D'abord, les inégalités des conditions de vie des prêtres persistent et se font plus grandes puisqu'une partie du clergé s'appauvrit. Jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, cette situation fait apparaître deux types de curés : celui des « curés décimateurs » percevant les revenus et les dîmes liés à leurs bénéfices, et celui des « curés congruistes » dont le traitement fixe appelé « portion congrue » (*congrua portio*)

[711] *Id*.
[712] G, LE BRAS, « Le clergé dans les derniers siècles du Moyen Age », *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, 1954, p. 165-166, cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.,* p. 286-287.
[713] *Id*.
[714] Concile de Trente, Session XXI, Canon 2, cité par E. KUMBI KU KUMBU, *op.cit.,* p. 286-287 : L'auteur fait la remarque suivante : « le Concile de Trente a consacré la longue tradition qui a cherché à garantir aux clercs une ''rémunération suffisante'' ou une ''subsistance honnête'' grâce à une ''honesta sustentatio'', ''congrua portio'' ou ''congrua remuneratio'' ». Le Code de 1917 abondera dans le même sens, comme le souligne G. DOLE, *La protection sociale du clergé…, op.cit.*, p. 19 ; l'auteur précise dans *Les professions ecclésiastiques. Fiction juridique et réalité sociologique…,* ceci : « Afin de sauvegarder la gratuité du culte et la liberté des collectes, le codificateur canonique a consacré, en 1917, le principe déjà ancien d'une ''rémunération suffisante'' garantissant au clerc une subsistance convenable par l'affectation à un office ecclésiastique ou par une allocation équivalente à un traitement, voire une pension en cas d'invalidité » p. 404.

provenait soit d'une abbaye soit d'un chapitre[715]. M.H. Vicaire montre bien les faiblesses de ce système bénéficial en insistant sur son manque de souplesse :

« Tantôt le temporel s'amenuise jusqu'à disparaître alors que dure la charge spirituelle ; tantôt c'est cette charge qui s'efface tandis que les biens durent ; tantôt de nouveaux besoins spirituels émergent que ne couvrent aucun temporel[716].»

Et puis, force est de reconnaître que les dispositifs mis en place pour corriger ce défaut de souplesse se sont souvent avérés inefficaces parce qu'eux-mêmes détournés à d'autres fins : cumul et union des bénéfices, commende[717], incorporation[718]. Enfin, il ne faudrait pas omettre de souligner que bien souvent les bénéfices ont subi d'énormes contraintes : charges coutumières, entretien des édifices, dons gratuits au roi et impôts, pensions mises par les souverains sur les gros bénéfices, etc.[719] Cela était de nature à affaiblir le système bénéficial et à l'abolir dans certains pays, comme ce sera le cas avec la révolution de 1789.

[715] R. CHALUMEAU, « Le clergé de l'ancien régime », *Catholicisme,* II, col. 1222-12231949. L'auteur est cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 287.

[716] M.H. VICAIRE, « Le clergé catholique du XVe au XXe siècle », *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, 1954, p. 197-198, cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 288.

[717] D'après la définition proposée par G. MOLLAT, « Bénéfices ecclésiastiques », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, col. 1265 : « la commende était le droit de recevoir, à titre provisoire, un ou plusieurs bénéfices en sus de ceux qu'on possédait déjà à titre définitif. Ce privilège fut surtout le lot des cardinaux et des fonctionnaires de la cour pontificale dont les papes payaient ainsi les services, sans bourse déliée ». A ce sujet, peut voir E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 288.

[718] Cette pratique est décrite par G. MOLLAT, « Bénéfices ecclésiastiques », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, *col. 1253* : « Tandis que les laïques restituaient les églises, les évêques suivaient une ligne de conduite qui mérite l'attention : ils grossissaient l'avoir des monastères, des chapitres cathédraux ou collégiaux, des établissements de bienfaisance en leur incorporant telle ou telle des églises paroissiales qui leur appartenaient. Cette pratique, qui remonte au Xe siècle, se généralise de plus en plus et s'intensifie aux XIIIe et XIVe siècles (…). Quoi qu'il en soit, les libéralités des évêques circonscrivaient leur autorité et devaient leur créer de sérieux ennuis ». L'auteur est cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 288.
Quant à MH. VICAIRE dans : « Le clergé catholique du XVe au XXe siècle », *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui…,* il fait la précision suivante : « La plus grave diminution vient de l'incorporation de nombreux bénéfices aux abbayes, qui reçoivent les revenus et ne donnent au desservant ou vicaire qu'une partie des fruits seulement, la portion congrue ». Cf. E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit*., p. 288.

[719] M.H. VICAIRE, « Le clergé catholique du XVe au XXe siècle », *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, 1954, p. 199 ; R. CHALUMEAU, « Le clergé de l'ancien régime », *Catholicisme*, II, col. 1222, 1949. Ces auteurs sont cités par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 288.

7.2.5.2. **Les pensions canoniques du Moyen Age**

Au Moyen Age l'assistance aux clercs âgés ou invalides est ponctionnée sur un bénéfice ecclésiastique. Le système bénéficial admettait que « le clerc résignant sa prébende (pourrait) prétendre à une pension sur les revenus de celle-ci. Le procédé apparut dès le XI^{ème} siècle, mais son application demeurait encore rare, en raison de la vieille interdiction de diviser le patrimoine et par contrainte des abus. A la fin du siècle suivant, on le voit utilisé au profit d'un curé atteint de la lèpre et révoqué pour ce motif[720].» Normalement, cette pension due par le successeur devait être inférieure au tiers des revenus du bénéfice ou de la paroisse[721].

[…], « l'exiguïté des dotations ou leur nationalisation, les incertitudes du régime canonique et les litiges qui en résultent, les carences de l'autorité pour protéger les intérêts du pensionnaire, tout sembla se liguer contre une institution devenue lettre morte[722].» De plus, « bien que la pension bénéficiale paraisse satisfaisante dans son principe, elle suppose des conditions souvent peu réalisables. Le candidat devait détenir un titre appuyant sa requête et surtout trouver un bénéfice assez doté pour subvenir convenablement à la subsistance du titulaire et à la sienne. A défaut de quoi on s'exposait à faire des mécontents ; sans parler des conflits noués par l'exigence de l'un et l'indigence de l'autre[723].»

Synthèse

Les inégalités au sein du clergé et la situation de précarité, voire d'indigence de certains clercs, amènent la hiérarchie à prendre des décisions. Certaines d'entre elles vont faire leur chemin à travers l'histoire et inspirer des normes canoniques pour les Eglises de notre époque. C'est le cas de la règle qui veut que « l'Eglise ne confère plus les ordres à un clerc s'il n'est pas établi juridiquement qu'il détient un bénéfice ecclésiastique suffisant pour l'entretenir honnêtement. » Les conditions de vie et d'exercice de ministère de certains prêtres en Côte d'Ivoire laissent croire que ce principe est minimisé. C'est pourquoi, je le considère comme un facteur de changement de paradigme pouvant réduire l'écart entre pratiques ecclésiales locales et recommandations du magistère ecclésiastique.

[720] G. DOLE, *La protection sociale du clergé.* Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1980, p. 15.
[721] *Ibid*., pp. 17-52.
[722] *Ibid*., pp. 16. 52-53.
[723] *Id.*

7.2.6. Vie matérielle du clergé dans l'Eglise des temps modernes et contemporains

La Révolution française de 1789 avec son corollaire de nationalisme touche de très près l'Eglise dans une bonne partie de l'Occident. En effet, on observe un changement non seulement dans ses rapports avec l'Etat, mais également au niveau de l'organisation de la subsistance du clergé. Sans entrer dans les détails de cette histoire compliquée, notons au passage qu'elle se conclura en France par la loi de séparation des Eglises et de l'Etat en 1905[724] et qu'elle entraînera la nationalisation des biens de l'Eglise. Pour ce qui est de la subsistance et de la rémunération des clercs, ces événements historiques n'ont fait que précipiter des reformes qui devaient absolument voir le jour, car « le système des revenus ecclésiastiques se trouva contesté par le bas clergé au point qu'il s'associait aux revendications populaires[725].» Ce sont là les précédents de deux progrès essentiels qui continuent de marquer actuellement le statut matériel du clergé en Occident. Il s'agit de la diversification des moyens de subsistance du clergé, et du développement de la notion de protection sociale du clergé.

7.2.6.1. La diversification des moyens de subsistance du clergé

M.H. Vicaire rapporte que « dans les pays touchés par les sécularisations révolutionnaires et napoléoniennes (France, Belgique, Allemagne, Italie), l'Etat a dû prendre à sa charge, par la constitution d'un budget des cultes, la subsistance du clergé dépossédé[726].» En France le revers de cette situation est important pour l'Eglise et son clergé. E. Kumbu Ki Kumbu le commente en ces termes :

« Non seulement le traitement ecclésiastique ne garantissait plus l'indépendance du clergé, car l'Etat français s'arrogeait le droit de le supprimer aux évêques et curés qui lui déplaisaient, mais aussi le régime légal ou public des traitements rencontra l'hostilité et la contestation tant des milieux républicains que des « prêtres démocrates »[727].»

La suppression par la loi de séparation des Eglises et de l'Etat, du budget des cultes, jugé trop coûteux, pousse nombre de prêtres à militer dans des associations et à exercer un métier pour vivre sans compter sur l'aumône. En accord avec les évêques peu favorables à de telles initiatives, le Saint-Siège instituera le « Denier de culte » comme l'offrande des fidèles qui contribue à la

[724] Voir *Ibid*., p. 26-28 ; *Id*., *Les professions ecclésiastiques…, op.cit.*, p. 396-397.
[725] *Id*., *La protection sociale du clergé…, op.cit.*, p. 28.
[726] M.H. VICAIRE, « Le clergé catholique du XVe au XXe siècle », *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*…, cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 290.
[727] *Ibid*., p. 291.

rétribution du clergé[728]. Ce sont des « Associations diocésaines » qui organisent ce denier du culte en France. En Suisse la gestion est confiée à un groupe dénommé « l'œuvre du Clergé »[729]. Ailleurs dans le monde (Mexique, Etats-Unis) ce sont des « Fonds communs » mobilisés qui s'occupent du clergé[730]. Donc, comme on peut le remarquer avec M.H. Vicaire, depuis le XX^{ème} siècle il existe une diversité de régimes de subsistance du clergé catholique :

« Bénéfices, traitements d'Etat avec ou sans impôt confessionnel, pensions personnelles, distributions de la quête du denier du culte, honoraires assurés par une œuvre stable[731].»

Tous ces systèmes essaient de suivre les normes du code de 1917 qui rappellent des principes hérités du passé.

7.2.6.2. **Le développement de la notion de protection sociale du clergé**

Au moment où la diversification des moyens de subsistance du clergé a lieu, les systèmes d'assistance aux clercs âgés ou invalides se multiplient, de la fin du XVIII^{ème} siècle à la fin de la seconde guerre mondiale. Cela est possible grâce aux techniques modernes de la sécurité sociale, et parce que la législation ecclésiale exige une rémunération décente des clercs.

7.2.6.3. **Institutions d'assistance et orientations ecclésiastiques jusqu'à la veille du Concile Vatican II**

L'affaiblissement et la disparition des pensions canoniques à la fin du XVIII^{ème} siècle amènent beaucoup d'institutions à revoir et à améliorer l'aide aux prêtres âgés et infirmes. Les pratiques initiées par les évêques et les assemblées d'évêques pour témoigner de leur sollicitude à l'endroit du clergé sont diverses : fonds commun, fonds ou caisse de secours, caisses diocésaines, sociétés ou caisses d'allocations, ressources diocésaines, etc. Ces institutions sont diverses et différentes, d'un pays à l'autre, en fonction du type de relations entretenues par l'Eglise avec les pouvoirs publics.

Des orientations ecclésiastiques à l'époque contemporaine donneront naissance aux premières institutions modernes d'assistance au clergé. Elles émanent du premier concile du

[728] G. DOLE, *Les professions ecclésiastiques…, op.cit.*, p. 413-414.
[729] M.H. VICAIRE, « Le clergé catholique du XVe au XXe siècle », *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui…*, cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit*, p. 291-292.
[730] G. DOLE, *La protection sociale du clergé…, op.cit.*, pp 16-17.
[731] M. H. VICAIRE, « Le clergé catholique du XVe au XXe siècle », *Prêtre d'hier et d'aujourd'hui…*, cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 201.

Vatican[732], de l'Encyclique « Rerum Novarum[733] » du pape Léon XIII, du Code de 1917[734], et de l'Exhortation apostolique « Menti Nostrae » de Pie XII[735]. Elles seront fixées de manière définitive par le concile Vatican II et le Code de 1983 qui dans les prochaines pages, feront l'objet d'une analyse à partir de l'expérience locale (dans les diocèses de Côte d'Ivoire) d'organisation de la subsistance et de la protection sociale des prêtres.

Mais ici, évoquons avec E. Kumbu Ki Kumbu[736] la mise en place de la prévoyance sociale du clergé en Europe et en Amérique au XX^{ème} siècle, comme la résultante d'un long processus qui aura duré plusieurs siècles depuis le Moyen Age jusqu'au Concile Vatican II.

Selon E. Kumbu Ki Kumbu, sur la base constituée par les premiers fonds d'assistance, de véritables systèmes de prévoyance sociale du clergé se mettent en place. Grosso modo, ces systèmes peuvent être regroupés en deux catégories : d'un côté les systèmes mixtes de garantie propres à certains pays comme la Belgique, l'Allemagne, l'Autriche, la Grande Bretagne, la Suisse, l'Italie, les Etats-Unis et le Canada, et de l'autre côté les organismes privés spécifiques des pays qui ont très tardivement intégré le clergé dans la sécurité sociale, c'est-à-dire le Portugal, l'Espagne, l'Irlande et la France[737]. Dans la présentation du mode de fonctionnement de ces deux systèmes que je vais commencer, je m'arrêterai particulièrement à l'expérience latino-américaine, en raison de ses ressemblances avec ce que vivent les Eglises d'Afrique.

[732] Selon G. DOLE, il s'agit d'un schéma sur la vie des clercs présenté par une des commissions préparatoires du Concile. Pour pallier les carences du système bénéficial, elle propose l'hébergement des prêtres retraités dans des hospices diocésains et provinciaux, proposition qui au final n'a pas eu de suite. Cf. G. DOLE, *La protection sociale du clergé…, op.cit.*, pp. 18. 44. 47.

[733] Cette encyclique ne traite pas directement de la protection sociale du clergé, mais invite l'opinion chrétienne à lutter contre les misères de la condition ouvrière en organisant une assurance sociale. L'indigence des prêtres âgés ou malades doit indirectement interpeller la conscience chrétienne.

[734] Il impose pour le prêtre une rémunération suffisante pour sa subsistance par l'affectation à un office ecclésiastique. Sinon, l'évêque doit lui fournir un traitement similaire ou lui octroyer une pension s'il est invalide. Toutefois, des dispositions canoniques autorisent le développement des structures d'assistance au clergé : les *canons 981 § 2* et *979 § 2* obligent l'évêque à définir les conditions de lieu et de temps et à proposer au prêtre retiré du ministère un niveau de vie décent. Le curé devenu invalide peut aussi se faire aider par un vicaire suppléant (coadjuteur ou auxiliaire) si la paroisse est capable de les prendre tous deux en charge. (*Can. 475*). Autrement, le curé démissionnera tout en conservant ses moyens de subsistance ou en acquérant un revenu en remplacement. (*Can. 2154*).

[735] Il préconise la péréquation, c'est-à-dire la répartition de manière égale des bénéfices collectifs entre les membres du clergé (*n° 116*). Il engage la responsabilité des évêques par rapport non seulement au minimum vital à garantir aux prêtres, mais aussi par rapport à l'organisation d'une véritable protection sociale qui les couvrirait en cas de maladie, d'invalidité ou de vieillesse. Il invite les évêques à instruire les laïcs sur leur(s) devoir(s) de contribuer à la prise en charge des prêtres. (*n° 13*).

[736] E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit*.

[737] *Ibid.*, p. 303.

7.2.6.3.1. **Les systèmes mixtes de garantie**

Pour E. Kumbu Ki Kumbu, dans les pays à systèmes mixtes de garantie, les prêtres rémunérés par la fonction publique et l'Etat sont couverts par un régime légal de protection sociale. S'ils n'en bénéficient pas en tant que fonctionnaires, ils en jouissent par le biais de fonds de retraite subventionnés par l'Etat. L'Assurance nationale est attribuée aux prêtres parce qu'ils sont simplement des résidents et ressortissants. Ainsi sont-ils des salariés de diocèse en Suisse, des travailleurs indépendants au Royaume-Uni. En Italie, comme tout citoyen le prêtre bénéficie d'une protection sociale, comme le veut la Constitution de 1947[738].

Mais, pour bénéficier d'une sécurité sociale « dans ces pays, les clercs recoururent […] à des garanties corporatives complémentaires, en particulier pour l'assurance médicale. D'où l'existence de plusieurs mutuelles. Aux Etats-Unis et au Canada spécialement, le recours aux assurances privées, complétant les garanties légales reconnues à tous les résidents, est facilité par la grande capacité d'épargne que les prêtres retirent de leur rémunération substantielle[739].» En s'appuyant sur les directives de Vatican II l'épiscopat nord-américain chercha à généraliser et à perfectionner les systèmes privés d'assurance-maladie et de pensions[740].

7.2.6.3.2. **Les systèmes privés**

Quant aux systèmes privés, ils étaient représentés par des institutions ecclésiastiques (Fonds d'assistance, Mutuelles) dont les revenus provenaient des cotisations exigées des prêtres et d'éventuels gestes de générosité. Cette situation fut connue au Portugal, en Irlande, en Espagne jusqu'en 1977, et en France jusqu'en 1973. Dans ces deux derniers pays, en harmonisant des conditions spéciales, la loi put intégrer les clercs à la Sécurité sociale nationale.[741]

Les raisons du retard de cette reconnaissance sont de deux ordres, en tout cas pour ce qui est de la plupart des diocèses de France, mis à part ceux des deux régions soumis au régime concordataire :

« Contrairement aux dispositions de la loi de séparation de 1905, l'Eglise catholique en France refusa de constituer des ''associations cultuelles'' ; de ce fait elle perdait les subventions en faveur des caisses de pensions, telles qu'elles étaient prévues par le concordat de 1801. D'un autre côté les évêchés, puis à partir de 1924 les ''associations diocésaines'' n'acceptèrent pas de déclarer les prêtres comme leurs salariés et de cotiser aux assurances sociales en qualité d'employeurs. Des craintes concernant le statut canonique des clercs et le souci d'épargner au budget de l'Eglise des charges sociales et fiscales jugées trop lourdes semblaient justifier cette double attitude[742].»

[738] *Ibid*., 1996, p. 303-304.
[739] *Id*.
[740] *Id*.
[741] *Id*.
[742] *Id*.

C'est la Mutuelle Saint Martin constituée en 1950 et placée sous la tutelle de l'épiscopat français qui va recevoir l'adhésion du clergé et le couvrir en assurance. En 1958 elle ouvre des sections pour les congréganistes, et depuis 1965 elle est réunie avec la mutuelle des religieuses pour former « l'Union Mutuelle Saint Martin », une structure décentralisée au niveau des diocèses et des congrégations. En outre deux organismes gèrent l'assurance-vieillesse : l'Entraide de Missions et des Instituts (EMI) fondée en 1970 pour les religieux et la Caisse d'allocation aux prêtres âgés (CAPA) fondée en 1972.[743] Plus tard, en 1978, la Caisse d'assurance vieillesse invalidité et maladie des cultes (CAVIMAC) voit le jour.[744]

Le mode de fonctionnement de ces organismes est le même, ils « perçoivent une cotisation imputée aux assurés, et en contrepartie ils assurent au clergé la couverture des frais médicaux pour les premiers, et une indemnité forfaitaire au prêtre retraité pour les seconds[745].» L'intégration des clercs à la Sécurité sociale, n'empêche pas ces organismes religieux de poursuivre leur service en faveur de la prévoyance sociale du clergé.

7.2.6.3.3. **La protection sociale du clergé en Amérique latine**

Dans cette partie du monde, les petits effectifs du clergé diocésain et séculier ainsi que les ressources personnelles des prêtres compromettent tout essai de mise en place d'une prévoyance sociale du clergé. Pourtant les espoirs des prêtres et des évêques de ce point de vue sont réels, d'autant que les orientations de l'encyclique *Menti Nostrae* de Pie XII et le Concile Vatican II l'y autorisent. C'est ainsi qu'en 1957 le Conseil épiscopal d'Amérique latine déclarait :

« Vu les difficultés évidentes où se trouvent beaucoup de diocèses et même de nations pour créer des institutions sociales, l'Assemblée invite les Ordinaires à mettre tout en œuvre pour que leurs prêtres s'inscrivent opportunément auprès des institutions civiles déjà existantes et inspirant toute confiance par leur gestion, leur probité et leur expérience[746].»

Dans ce sens, plus tard, en 1973 l'Assemblée du C.E.L.A.M. et l'Institut pour la prévoyance du clergé, avec l'appui de la Commission pontificale pour l'Amérique latine, affirmaient la nécessité de l'existence d'une organisation régionale, nationale, voire multinationale de protection sociale du clergé. Celle-ci devait être financée par la participation conjointe des fidèles et du clergé, ainsi que d'une aide étrangère. Ce sont les œuvres ecclésiastiques états-uniennes et allemandes (Missio, Caritas, Misereor, Adveniat) qui soutinrent ce projet[747].

[743] *Ibid*., p. 305.
[744] Voir : www.cavimac.fr.
[745] E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 305.
[746] *Id*.
[747] *Id*.

Réflexions conclusives : La particularité de la rémunération du ministère presbytéral

La particularité de la rémunération du ministère des prêtres est signifiée à travers le titre parlant de G. Dole : « Don de soi et subsistance ». Il convient de rendre compte des observations qu'il développe à cet effet, sous l'éclairage des réflexions conclusives[748] du chapitre qu'E. Kumbu Ki Kumbu consacre au statut matériel du clergé latin dans son ouvrage largement cité plus haut. C'est également le moment de résumer les informations fournies jusqu'ici sur la vie et le statut matériels des prêtres.

L'histoire complexe des institutions qui ont vocation à organiser et garantir la subsistance des ministres de l'Eglise montre bien que le ministre du culte doit vivre de son ministère, c'est-à-dire qu'il doit être pris en charge par la communauté. Dans l'Eglise primitive, les fidèles témoignaient de leur générosité à l'égard des prédicateurs en leur proposant l'hospitalité et des offrandes. Puis, la vie communautaire des prêtres autour de l'évêque fit place à un traitement individuel grâce à des ressources variées. Dès le Moyen Age, le système bénéficial assure l'honnête subsistance du clergé, en dépit des abus qui sont de nature à compromettre la mission pastorale de l'Eglise. Depuis l'avènement des Révolutions modernes (1750 ; 1789), la subsistance des clercs est garantie par diverses dispositions liées aux circonstances locales : Certains perçoivent des salaires de l'Etat, d'autres se voient redistribuer des contributions du Denier du culte, etc. Toutes ces pratiques respectent le principe selon lequel le clerc a le droit de bénéficier d'une rémunération suffisante et décente[749].

Pour ce qui est de l'assistance aux clercs âgés ou invalides les très anciennes marques d'attention, de considération et de respect à l'égard des aînés ont suscité dès l'époque primitive des gestes de sollicitude et des règles. C'est à partir du Moyen Age qu'elles seront bien précises. En effet, le système bénéficial dit qu'une pension doit être versée à l'ancien titulaire d'un bénéfice par le successeur. Toutefois, c'est à la fin du XVIII^{ème} siècle qu'apparaissent de vraies institutions d'assistance aux clercs âgés ou invalides[750]. Avec le contexte nouveau qu'ils imposent (progrès économique, développement de la Sécurité sociale dans de nombreux pays), la fin du XX^{ème} et le début XXI^{ème} siècle sont marqués par des réactions d'ecclésiastiques qui insistent sur l'utilité de la

[748] Ses réflexions conclusives s'intitulent : « La spécificité de la rétribution du ministère presbytéral ». *Ibid.*, p. 306-309.
[749] *Id*.
[750] *Id*.

protection sociale du clergé et l'urgence d'en faire un droit, tout comme le salaire convenable. Le clergé ivoirien n'est pas en reste, comme en témoignent les avis recueillis auprès de quelques uns de ses membres dans le cadre de cette thèse.

Ces démarches peuvent heurter la sensibilité chrétienne qui depuis les origines admet que les ministres de l'Eglise doivent répondre à leur vocation sans calcul, par amour, avec désintéressement et dans le don de soi. Le caractère gratuit de l'exercice du ministère ecclésial, si ancré dans les mentalités peut être argumenté avec la position de Jésus lui-même qui dans les évangiles en pose le principe lorsqu'il ordonne à ses disciples : ''vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement''. Aussi peut-on croire qu'en s'en prenant aux marchands du temple, Jésus a dénoncé les attaques à la vraie religion basée sur le don mutuel entre Dieu et son peuple.[751]

Comme on peut le remarquer, deux principes sont évoqués : « droit à la rémunération » et « gratuité du culte ». Selon G. Dole, ils montrent que le statut des ministres de l'Eglise n'est pas semblable à celui des corporations civiles, et que le langage courant du droit ou de la vie civile est insuffisant pour qualifier ce statut. G. Dole se veut plus précis : Premièrement, l'activité d'un ministre de l'Eglise n'est ni un métier ni une profession. De ce fait, les rapports entre un prêtre et son évêque ou avec sa communauté sont à distinguer du contrat de travail entre un employé et son employeur[752]. Puis, il faut distinguer les prêtres ou les ministres ecclésiaux des travailleurs indépendants dont la rémunération porte quelquefois le nom d'honoraire, et dont certaines règles déontologiques rejoignent la discipline ecclésiastique. En effet, les derniers ont des relations professionnelles engendrant des intérêts financiers alors que les premiers fondent leurs relations sur la gratuité et le désintéressement[753].

En outre, si la profession et le travail indépendant ou libéral ne sont pas à confondre avec la fonction religieuse (presbytérale), les termes d' « entretien » ou de « dette alimentaire » eux-non plus, ne sont pas appropriés pour désigner la rémunération des clercs. G Dole précise :

« Tel n'est pas le caractère de la rémunération due au clerc ; distincte d'un secours, elle ne se limite pas non plus au minimum vital ; elle constitue un traitement de fonction, une créance exigible indépendamment des revenus personnels. Même dégradé, le clerc conserve le droit à un traitement ; seule une déposition le lui fait perdre, mais sans exclure le devoir charitable de l'évêque de le secourir en cas d'indigence[754].»

De ce fait, G. Dole est d'avis que le caractère particulier de la rémunération du ministère ecclésial soit conservé de sorte à ce que dans le droit social, pour ce qui est des garanties sociales à

[751] Voir *Mt 10, 8* ; *Mt 21, 12-13*. Cf. G. DOLE, *Les professions ecclésiastiques…, op.cit.*, 1987, p. 416.
[752] *Ibid*., pp. 518-519. 521.
[753] *Ibid*., pp. 407-408. 521-522.
[754] *Ibid.,* p. 444.

devoir aux clercs, il soit possible de leur attribuer les catégories officielles de classification des adhérents ou bénéficiaires. G. Dole justifie cette position par le fait que gratuité du ministère et rémunération des ministres vont ensemble dans la vie et l'activité du clergé, et que cette rémunération assure également la liberté des collectes[755], l'indépendance de l'Eglise et du clergé[756], ainsi que l'égalité des traitements entre les prêtres[757].

Selon G. Dole, il n'y a pas de doute, la particularité de la rémunération des ministres de l'Eglise et des garanties sociales dont ils bénéficient ne sont pas synonymes de repli de l'institution ecclésiale sur elle-même mais d'une vision nouvelle des rapports Etat/Eglise :

« Le choix des solutions (de la protection sociale du clergé) appelle souvent une concertation entre la puissance publique et l'autorité ecclésiastique ; il délimite un nouveau terrain de partage entre la souveraineté temporelle et les prérogatives spirituelles. Le transfert à l'Etat d'une attribution traditionnelle de l'Eglise montre que la compétence institutionnelle ne se conçoit plus comme un absolu indivisible et inaliénable[758].»

L'histoire de l'instauration progressive des institutions chargées de la subsistance et de la protection sociale des prêtres offre-t-elle des éléments en comparaison des pratiques des diocèses en Côte d'Ivoire ? Propose-t-elle un modèle qui questionne nos pratiques locales ? Seul l'expérience des Eglises latino-américaines semble exploitable dans la réponse à trouver à ces questions, pour deux raisons : 1) Pour éviter tout anachronisme, car leur expérience date de notre époque moderne et contemporaine. 2) Parce que leur expérience est similaire à celle des Eglises d'Afrique. L'expérience latino-américaine fait ressortir un facteur qui favorise un changement de paradigme des pratiques ivoiriennes : la solidarité inter-ecclésiale (nationale, régionale). Il est temps que nos Eglises diocésaines en Côte d'Ivoire cessent de chercher des solutions à la problématique de la vie matérielle des prêtres, en autarcie.

Si l'Eglise est incarnée dans la société et que les ministères ecclésiaux sont exercés pour les hommes et les femmes de notre temps, les prêtres eux-aussi sont exposés aux mêmes risques sociaux que leurs contemporains. C'est pourquoi la question de leur protection sociale doit être située dans le contexte social et sociétal actuel. Cette démarche intitulée « corrélation ad extra » dont il question à travers les prochaines pages vise à préciser la problématique de la recherche.

[755] *Ibid*., pp. 404 et 416, cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 308.
[756] KUMBU KI KUMBU observe à partir des travaux de M.H. Vicaire qu' « après la Révolution, dans la mesure où l'Etat français s'arrogeait le droit de refuser le traitement public aux évêques et aux curés qui lui déplaisait, cette indépendance du clergé et de l'Eglise était menacée. » Voir E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 308.
[757] Cf. G. DOLE, *La protection sociale du clergé…, op.cit.*, pp. 27. 53. 57. ; *Id*., *Les professions ecclésiastiques…, op.cit.*, pp. 402-404. L'auteur est cité par E. KUMBU KI KUMBU, *op.cit.*, p. 308.
[758] G. DOLE, *La protection sociale du clergé…,op.cit.* , p. 188.

CHAPITRE VIII : Corrélation *ad extra* : Apport des sciences sociales et juridiques

Dans une double perspective pluridisciplinaire et interdisciplinaire[759], ce chapitre vise à interroger les sciences sociales et juridiques. Cette exigence méthodologique de la théologie pratique – champ disciplinaire dans lequel se situe ma recherche – est essentielle pour approfondir la recherche qui est menée. Mais avant, faut-il rappeler le statut scientifique de la théologie et sa nécessaire collaboration avec les autres sciences ? A cet effet, la réflexion d'A. Ngindu Mushete sur la spécificité de la théologie dans l'univers scientifique et, la posture du théologien est intéressante à relever :

« La différence entre la théologie et les autres disciplines scientifiques réside dans le fait que celles-ci requièrent au départ des postulats, principes ou données en soi évidents ou du moins connaturels à l'homme, alors que les principes de la théologie sont constitués par les données d'une Révélation. En théologie c'est par la foi que le théologien prend possession des principes révélés. Elle est aussi appelée l'habitus principiorum. A partir de ces principes révélés la théologie se réalise par la déduction des conclusions tirées des données de la foi par l'intervention de la raison. Elle est la science des conclusions[760].»

Ainsi définie, la théologie requiert du théologien deux compétences :

« D'une part il doit posséder le critère de connaissance formellement théologique, celle qu'a bien définie le Concile Vatican I en déclarant qu'elle consiste dans « la raison illuminée par la foi qui cherche à obtenir avec l'aide divine, l'intelligence des mystères : une intelligence féconde, découlant tant de ce qui peut se connaître par la voie de l'analogie de la nature, que de ce qui peut apparaître par la mise en rapport de différents mystères entre eux, et par la considération de la fin ultime de l'homme[761].»

---

[759] M. MICHEL, *La question de l'interdisciplinarité. Travaux du CERIT*. (dir.) Association des publications près les universités de Strasbourg. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1982. L'auteur définit ainsi les deux notions : « Par pluridisciplinarité, j'entends le cumul des résultats sans altération des postulats et des procédures propres à chaque discipline. La pluridisciplinarité atteint dans un champ déterminé, une plus grande pertinence, une plus étroite adéquation à la complexité de l'objet visé, chaque discipline conservant son système de suffisance et de cohérence internes. La vérité des propositions demeure attachée au système d'axiomes, à l'ensemble des méthodes éprouvées propres à chaque discipline […] L'interdisciplinarité implique (…) une exigence supérieure que j'appellerai « feed-back épistémologique ». Je veux dire par là qu'une discipline, entrant dans un processus interdisciplinaire, se trouve, nécessairement de ce fait même, interrogée sur les principes axiomatiques qui la régissent et les méthodes qu'elle met en œuvre. La question de la vérité n'est plus assimilable à la validité d'une proposition dans le système axiomatique propre à cette discipline seulement, mais reposée aussi dans le jeu réciproque de tous les systèmes en présence. Dans cette perspective, l'interdisciplinarité désigne le caractère de chaque discipline mise à l'épreuve par la proximité active des auteurs […] L'interdisciplinarité ne consiste pas en une méta-discipline surplombant ou régissant les disciplines, mais bien dans l'établissement de ce qui, en chaque discipline fait signe vers les autres : axiomes, méthodologies, représentations. En ce sens, l'interdisciplinarité, au lieu de seulement cumuler les résultats-produits finis, renvoie chaque discipline à l'inévitable question de la validité et de la pertinence de ses modes de production devant les autres. Chaque discipline en effet, par instinct de conservation ou préservation d'un pouvoir, tend à se reproduire ou, pire, à s'ériger en dogmatisme. La pluridisciplinarité lui rappelle qu'elle est un point de vue parmi d'autres ; l'interdisciplinarité l'oblige en outre à justifier, voire à réviser, sa propre axiomatique dans le champ de tous les points de vue possibles. » (p. 10-11).

[760] A. NGINDU MUSETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*. Paris : L'Harmattan, 1989, p. 65.

[761] *Ibid*., p. 74-75.

D'autre part, « le théologien se fera une obligation professionnelle de posséder le plus exactement et le plus profondément possible la connaissance scientifique de l'homme et de ses conditionnements […] La théologie est essentiellement un savoir de type impératif, relevant de la catégorie des sciences herméneutiques. (Ainsi) elle est conduite à mettre en œuvre des principes d'interprétation résultant de tout le savoir positif accumulé, et aussi empruntés au milieu culturel dans lequel elle s'élabore. La tâche d'une théologie située est d'assumer réellement les ressources de la culture où elle se développe, mais de manière, bien entendu, à rester entièrement accordée à la régulation de la foi[762].»

Mon souci, faut-il le rappeler est de construire un discours théologique et ecclésiologique assumant les ressources de notre culture africaine et ivoirienne. Ce projet peut se réaliser dans l'émergence d'une ecclésiologie de l'Eglise-Famille élaborée par rapport à la problématique de la protection sociale. Le chapitre précédent a révélé dans la ''famille'' une image africaine authentique pour parler de l'Eglise, mais il s'agit d'une métaphore ecclésiologique en cours de fixation. La question de la protection sociale des prêtres pourrait-elle y contribuer ? Ce chapitre intitulé ''corrélation ad extra '' se donne pour tâche de répondre à cette question en suivant une démarche en deux étapes : la première étape qui porte le titre « Apport des sciences sociales : historique des politiques sociales » remet en lumière quelques étapes importantes de l'histoire complexe de la protection sociale, des politiques sociales qui l'ont progressivement établie et lui ont donné une forme. L'exemple de la France retiendra mon attention, parce que son modèle de protection sociale se trouve être l'un des mieux appréciés au monde malgré les signes de fragilité qu'il présente aujourd'hui.

Le second chapitre s'intitule : « Apport des sciences juridiques ». J'aurai recours aussi bien au droit de l'Eglise qu'au droit de l'Etat de Côte d'Ivoire. En effet, les textes officiels de l'Eglise, en l'occurrence le Droit canonique de 1983 et le Directoire pour la vie et le ministère des prêtres renvoient les évêques à leur responsabilité vis-à-vis de la protection sociale des prêtres : ils peuvent donner des orientations pour faire appliquer le droit universel ; ils sont également invités à tenir compte des dispositions juridiques des Etats. Qu'en est-il de l'expérience ivoirienne ? Quelles prescriptions canoniques et quels discours magistériel et ecclésial local accompagnent le projet de protection sociale des prêtres ? Quelle articulation faire entre droit de l'Eglise et droit de l'Etat de Côte d'Ivoire pour organiser la protection sociale des prêtres ? Ces questions seront mises en

[762] *Id*.

évidence et traitées à partir d'une étude que je consacre à deux canons du Code de 1983[763], qui me permettra d'analyser les dispositions locales en vigueur pour la protection sociale des prêtres. Au terme de ce chapitre, il me faudra revenir sur la problématique qui accompagne cette recherche pour en évaluer la finesse.

8.1. Apport des sciences sociales : historique des politiques sociales

Pour Numa Murard[764] une vraie histoire de la protection sociale c'est celle de « la manière dont le malheur était perçu et des réponses que les hommes aux différentes époques ont su y apporter[765].» Il en éclaire deux périodes décisives. La première est celle du changement progressif observé dans l'attitude des gens par rapport aux personnes qui sont en difficulté : Alors qu'au Moyen ces derniers étaient assistés dans le malheur, à la fin du XIX^{ème} siècle elles bénéficient des premières assurances sociales. Le deuxième moment est celui entre 1914 et 1945, c'est-à-dire celui des guerres mondiales et l'époque de la crise économique qui s'ensuit[766].

Sans avoir la prétention de rendre compte en quelques pages de la complexe histoire de la protection sociale, je voudrais en m'appuyant sur certains travaux[767], faire seulement allusion aux politiques sociales qui l'ont accompagnée dans sa conception et sa mise en œuvre, pour saisir la philosophie et les valeurs qu'elle incarne. Il ne me semble pas inintéressant de le savoir puisqu'il s'agit d'un projet dont l'Eglise profitera des avantages pour son clergé. J'aurai l'occasion d'évoquer l'adaptation de l'Institution ecclésiale à l'évolution historique de la protection sociale par rapport à la prise en charge de son personnel.

8.1.1. Les balbutiements de la protection sociale[768]

Jusqu'au Moyen Age, existaient les formes les plus anciennes de garanties qui soulageaient les plus démunies. Elles étaient pratiquées à travers des initiatives privées ou publiques dispersées. Dans la monarchie de droit divin, la charité était perçue par celui qui en était l'auteur

[763] Les *Canons 1274 §1* ; *1274 §2* ; *281 §1* ; *281 §2*.
[764] N. MURARD*, La protection sociale.* Paris : La Découverte, 2004.
[765] *Ibid*., p. 5.
[766] *Ibid*., p. 5-6.
[767] *Id*. ; J. BICHOT, *Les politiques sociales en France au XXe siècle.* Paris : Armand Colin, 1999 *;* S. LIEBENBERG, *La sécurité sociale comme droit humain*, article publié sur le site web : Cercle des droits. L'activisme en faveur des droits économiques, sociaux et culturels : un outil pour la formation. Voir : http// : www1.umn.edu/humanrts/edumat/IHRIP/frenchcircle/M-11.htm.
[768] Ce titre est emprunté à F. PETIT, *Droit de la protection sociale.* Paris : Gualino Lextenso Editions, 2009.

comme un devoir individuel. Ces balbutiements de protection sociale prennent fin en 1789. C'est la Révolution Française qui fait de l'assistance un droit pour celui qui est dans le besoin et un devoir social mis à la charge de la société[769]. La Révolution industrielle enclenchée quelques années plus tôt (1750) avec l'essor du capitalisme avait créé une situation d'insécurité sociale pour les travailleurs et leurs familles. En effet, contraints de vendre leur travail sur les marchés de l'emploi aux tarifs en vigueur, ces derniers étaient restés totalement dépendants de leur salaire. Cela entraîna comme conséquence un chômage de longue durée pour de nombreux ouvriers, sans que ces derniers ne bénéficient d'une quelconque assurance en cas d'accidents du travail, de maladie, ou de chômage. Cette situation fut décrite par Karl Marx dans son œuvre *Das Kapital*, publiée en 1867, à travers laquelle il « identifiait les changements dans le travail qui privaient les travailleurs de leur humanité, comme caractéristique principale du système capitaliste[770].» La situation suscita de la part des bourgeois l'initiative de créer une prévoyance qui échoua alors que les corporations et les formes traditionnelles de protection avaient été dissoutes. C'est dans ce contexte de la « question sociale » (précarité de la classe ouvrière) que naît l'idée d'une politique sociale.

8.1.2. Les politiques sociales en Europe et dans le monde

8.1.2.1. Politique sociale en Allemagne

Les motivations de la création des assurances sont politiques : Il faut éviter que les citoyens aient des raisons de voter socialiste, en réalisant une politique sociale de grande envergure. C'est ainsi qu' « entre 1883 et 1889, le gouvernement du Chancelier allemand Bismarck fut le premier à établir un large système d'assurance sociale. Le système était obligatoire pour les salariés et il était financé par les contributions des travailleurs et des employeurs. Aussi bien les travailleurs que les employeurs de l'Etat jouèrent un rôle dans la gestion de ce système. Ainsi les travailleurs étaient protégés de la misère et du stigmate de la loi sur l'assistance aux nécessiteux par un système de prestations garanties. Les prestations perçues étaient proportionnelles aux contributions mensuelles de chacun. (…) Ce système renforça la stratification socio-économique existante en introduisant un système d'assurance sociale obligatoire spécifique à chaque classe de travailleurs ; c'est-à-dire, un système pour les ouvriers, un pour les agriculteurs, un pour les employés de bureau, un pour les professeurs[771].»

[769] *Ibid*., pp. 30-31.
[770] S. LIEBENBERG, *op.cit*.
[771] *Id*.

L'exemple allemand fut suivi par bien d'autres pays européens qui développèrent des systèmes d'assurances sociales pour les travailleurs. Et dans les années 1930, l'assurance sociale s'étendit et gagna les Amériques.

8.1.2.2. **Politique sociale britannique**

En Grande Bretagne, en 1911, le système de contribution à l'assurance chômage naissant est initialement réservé à trois professions : l'instruction mécanique, la construction navale et l'industrie du bâtiment, avant d'être étendu aux travailleurs d'autres industries. Pendant les années d'entre deux guerres marquées par un chômage massif, un système à deux vitesses voit le jour :

« L'allocation chômage était acquise de droit pour ceux qui possédaient une assurance, et pour les autres, une aide sociale proportionnelle aux ressources était disponible. Une distinction fut faite entre ceux qui revendiquaient parce qu'ils étaient dans le besoin. Cela permit de suivre la progression d'une perception publique bien ancrée opposant les pauvres « méritants » aux pauvres « indignes »[772]*.»*

8.1.2.3. **Politiques sociales aux Etats-Unis et au Royaume-Uni**

Pour comprendre le développement de système de protection sociale dans certains pays comme les Etats-Unis, le Royaume-Uni et bien d'autres de même tradition, une condition s'impose: considérer d'une part que le politique investit le mécanisme de marché pour résoudre les problèmes liés au chômage et à la pauvreté, et savoir d'autre part que l'intervention de l'Etat dans la dynamique du marché, même dans un but social, n'est pas bien appréciée[773]. Par conséquent, « Il y avait une grande réticence à développer une protection sociale dans laquelle l'Etat jouerait un rôle principal en garantissant l'accès universel à la sécurité sociale. Les systèmes d'aide sociale développés dans ces pays étaient conçus pour assurer aux plus nécessiteux une sécurité sociale minimale. Le droit à cette aide dépendait du niveau de besoin dans lequel se trouvait le demandeur ; ce dernier devait se soumettre à l'examen de ses ressources. Cela impliquait souvent une enquête dégradante sur les biens et les affaires privées du demandeur. Les restrictions excessives de l'accès à la sécurité sociale pendant la période de la grande dépression conduisirent souvent à des manifestations et à des troubles civils. L'aide sociale fut en fin de compte instituée dans ces pays lorsque la grande pauvreté et le chômage menacèrent de déstabiliser l'économie de marché[774].»

[772] *Id*.
[773] *Id*.
[774] *Id*.

8.1.2.4. **Politique sociale en France**

En France la République développe la notion de politique sociale autour de certaines idées :

- *La nation comme communauté d'entraide* : cette idée est empruntée par les Révolutionnaires à l'Ancien Régime. « Venir en aide à tous ceux qui sont dans le besoin et dont le comportement n'est pas franchement répréhensible est un devoir national dont la responsabilité incombe à l'Etat ; la Nation forme une communauté d'entraide ; ses membres sont unis par des droits et des devoirs réciproques, et la solidarité envers les plus faibles ou les plus malchanceux est une de ses fonctions importantes[775].»
- *La redistribution et le droit à la subsistance* : elle marque la suppression de la mendicité, et elle fait place à une solidarité organisée dans les paroisses et les communes.
- *Bons et mauvais pauvres* : la distinction entre bons et mauvais pauvres permit de reconnaître les véritables pauvres (sans propriétés et sans ressources, désireux d'acquérir leur subsistance par le travail, mais handicapés soit par l'âge, soit par une quelconque infirmité, soit par une maladie passagère) afin de leur apporter l'aide adéquate.
- *La guerre, mère des risques et des solidarités* : la référence aux blessés de guerre est d'autant importante qu'il s'agit des citoyens qui en répondant à l'appel des pouvoirs publics pour défendre l'intérêt commun, ont payé un tribut parfois lourd : handicap, infirmité, risque de vie. En contrepartie une prise en charge de leur invalidité et de leurs orphelins est assurée. Ainsi, « certaines guerres ont développé à la fois l'identité nationale et la solidarité organisée par les pouvoirs publics[776].»

La naturalisation des biens et des activités des institutions caritatives (ecclésiales) entamée par les autorités révolutionnaires, et renforcée par de nombreux textes législatifs votés s'était avérée insuffisante pour apporter le secours public espéré aux populations. C'est ainsi que furent prises des initiatives significatives d'esquisses de politiques sociales :

**) Le secours mutuel* : Inspirées des corporations abolies, les sociétés de secours mutuel sont placées par la loi du 15 juillet 1850 sous la surveillance et la protection des municipalités. Ainsi commença « la tutelle des pouvoirs publics sur des institutions relevant des partenaires

[775] Montesquieu et Rousseau en avaient été les précurseurs : dans *De l'esprit des lois*, le premier écrivait déjà : « Quelques aumônes que l'on fait à un homme nu dans les rues ne remplissent point les obligations de l'Etat qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé ». Quant au second, il demandait « que la patrie se montre la mère commune des citoyens, que les avantages dont ils jouissent dans leur pays le leur rende cher » (Discours sur l'Economie politique, 1765). Cf. J. BICHOT, *op.cit.*, p. 14.

[776] Cf. *Ibid.,* p.15.

sociaux. (…) Ainsi la Caisse nationale de retraite, créée en 1850, et recueillant obligatoirement les fonds mutualistes en vue de la retraite, préfigure-t-elle les caisses nationales de sécurité sociale actuelles, établissements publics chapeautant des caisses locales de droit privé[777].»

*) *Les crèches et bureaux de bienfaisance* : Entre 1845 et 1852 l'Etat se préoccupe des crèches qui avaient existé antérieurement. Puis on assiste au développement des « bureaux de bienfaisance » où charité religieuse et action protectrice des pouvoirs publics locaux s'emboîtent[778].

*) *Les ateliers de charité et ateliers nationaux* : ils furent successivement ouverts en 1831 et 1848 dans de nombreuses communes avec l'aide de l'Etat pour « fournir un revenu gagné à ceux qui restaient en passe d'emploi, en chômage, en leur faisant effectuer des travaux utiles sur le domaine publics[779].»

*) *Droits à la retraite* : des droits à la retraite furent peu à peu accordés à des classes plus larges de travailleurs, si bien qu'on en arriva à la généralisation de ces droits pour les fonctionnaires titulaires en 1853[780] .»

A la charnière du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle (1898 et1920), période incluant la première guerre[781], les lois relatives à la protection des travailleurs se multiplient. Elles concernent majoritairement le droit du travail : accident du travail, retraites et blessés de guerre. Le changement qu'elles impliquent est appelé « « tournant assurantiel », car il consiste à poser sur certains malheurs un regard d'assureur, à indemniser les victimes sur la base d'une mutualisation des risques, au lieu de leur faire l'aumône[782] » comme ce fut le cas par le passé. Ainsi, le vent des assurances sociales de 1930 qui souffle sur l'Europe n'épargne pas la France. Les assurances sociales sont de plusieurs types : des suppléments familiaux de salaire ou sursalaires familiaux naissent dans le cadre du « *patronage*[783]» ; le versement des prestations familiales par les

[777] *Ibid.,* p. 16.
[778] *Ibid.,* p. 16-17.
[779] *Id*.
[780] *Ibid.,* p. 18.
[781] C'est le début de la deuxième période décisive de l'histoire de la protection sociale perçue par Numa Murard.
[782] J. BICHOT, *op.cit.,* p. 21.
[783] Initiative inspirée du catholicisme social s'appuyant sur l'Encyclique *Rerum Novarum*. « Le patronage conforta une conception exigeante des devoirs sociaux des chefs d'entreprise. Pour les patrons, il pouvait consister à loger les ouvriers, à mettre un médecin à leur disposition et à celle de leur famille, à ouvrir des écoles et à offrir des formations professionnelles à leurs enfants, etc. Les premières attributions de suppléments familiaux de salaire aux ouvriers les plus chargés d'enfants se situent dans le cadre de cette bienfaisance patronale ». J. BICHOT, *op.cit.,* p. 44.

employeurs, initialement volontaire, est rendu obligatoire et un code de la famille voit le jour ; des allocations sont versées aux vieux travailleurs salariés ainsi qu'à de nouvelles catégories (veuves, invalides sociaux, etc.), cela augure le processus de généralisation ou de l'institution d'un *droit universel*, c'est-à-dire celui d'un droit aux allocations familiales prenant en compte des personnes éloignées de l'activité salariée[784].

La protection sociale qui se construit est l'œuvre de certains acteurs que N. Murard présente :

- *Les militants de la question sociale*. Il s'agit de reporters sociaux dont l'œuvre a consisté d'une part à dénoncer les effets négatifs de l'industrialisation et d'autre part à tisser des liens avec les milieux politiques et patronaux, en siégeant dans de multiples comités et congrès, et en étant des conseillers des princes. Il s'agit également de certains hommes politiques qui assumaient quelques responsabilités dans les premiers ministères sociaux mais qui étaient parlementaires, socialistes, radicaux-sociaux, républicains de gauche ou républicains de progrès. Tous ont été pour une intervention de l'Etat, et pour l'élaboration d'un droit social. Parmi les acteurs de la question sociale, il ne faut pas faire abstraction de l'Eglise dont le rôle a servi l'aspect idéologique des débats parlementaires. En effet, les parlementaires de gauche ont été favorables à l'intervention de l'Etat parce qu'ils étaient contre l'Eglise, et inversement[785].
- *Les techniciens de la solidarité*. Sous ce titre sont regroupés des personnages divers qui ont fourni des outils techniques et intellectuels permettant de passer d'une manière ancienne de penser et de programmer les systèmes de protection à une nouvelle : En découvrant le microbe, Pasteur offre un modèle scientifique qui permet de penser les fléaux sociaux comme des maladies contagieuses dont l'éradication est possible si la solidarité des hommes est effective ; le rôle des statisticiens en termes de chiffres concernant le coût, de populations bénéficiaires, de pourcentages, etc. a été utile pour bâtir une politique de protection sociale ; le rôle des assureurs dont le mérite fut de dire que le risque est calculable (à partir des statistiques correspondantes), ensuite que le risque est collectif, c'est-à-dire qu'il concerne une population considérée, enfin que le risque est un capital puisque ce n'est pas le dommage qui est assuré mais bien la perte du capital correspondant.[786] Il faut ajouter que « l'assurance propose aussi une morale, la proportionnalité de la prime au risque[787].»

[784] Cf. *Ibid.,* pp. 53-57.
[785] N. MURARD, *op.cit.*, p. 18-19.
[786] *Ibid.,* p. 19-20.
[787] *Id*.

- *Les patrons sociaux*. Sachant que la protection sociale des acteurs de la productivité est déterminante dans la production, les patrons (à travers la relation (patronage) qu'ils entretiennent avec les ouvriers) « octroient à leurs ouvriers des caisses de secours et de retraite, mais aussi des dispensaires, des hôpitaux, des crèches, des écoles professionnelles, des économats, des logements et des jardins ouvriers[788].» Ils se battent aussi pour créer « des caisses autonomes où leur droit de gestionnaire pourra être préservé[789].» C'est ainsi que des sociétés de secours mutuels voient le jour. Liés au départ avant de se séparer, mutualisme et syndicalisme sont des organisations qui visent la protection de la profession et la création d'une caisse contre le chômage[790].

- *Les ouvriers et les syndicats*. Face à la menace du chômage et à d'autres risques liés à leurs divers métiers, les ouvriers s'organisent en syndicats en mutualisant leurs forces. Leurs revendications qu'on peut regrouper en deux thématiques, salaire et protection sociale, les conduisent parfois devant les tribunaux face aux patrons.

- *L'Etat*. « Les problèmes de protection sociale révèlent un conflit entre la rationalité libérale, philosophique et juridique, et les impératifs d'intervention de l'Etat[791].» Le mode d'intervention de l'Etat qui convient avec la logique libérale est l'assistance, c'est-à-dire « une nationalisation et une laïcisation des initiatives privées[792] .» Ainsi, lorsque par des lois l'Etat oblige patrons et ouvriers à couvrir les accidents du travail (Loi de 1898) ou lorsqu'il les oblige par les lois de 1928-1930 sur les assurances sociales, c'est la nature du contrat social qui se transforme[793]. « L'obligation représente le passage de l'Etat libéral à l'Etat-providence[794].»

En règle générale, le développement des systèmes de sécurité sociale était motivé par le souci de corriger et de rendre humains les dommages causés par le système capitaliste aux classes ouvrières. Ainsi, « pour protéger les classes ouvrières urbaines de la misère, certains systèmes de protection furent mis en place progressivement tels que : des caisses d'épargne financées par le gouvernement ; l'obligation pour les employeurs de ne pas congédier les travailleurs malades et

[788] *Ibid.,* p. 22.
[789] *Ibid.,* p. 23.
[790] *Id*.
[791] *Ibid.,* p.26.
[792] *Id*.
[793] *Id*.
[794] *Ibid.,* p.27.

accidentés ; l'augmentation du nombre d'associations d'entraide ; et des assurances privées proposant des assurances vie et des prestations en cas d'obsèques[795].» Ce sont des tâches pour l'exécution desquelles l'Etat se porte garant avec l'avènement de l'Etat-providence.

8.1.3. L'émergence des « Etats-providence »[796]

8.1.3.1. Dans les pays scandinaves

Le système capitaliste avait créé des inégalités et des injustices qu'il fallait nécessairement réduire. La spécificité de ces pays, c'est que des gouvernements de coalition d'obédience socialiste prirent le pouvoir avant la seconde guerre mondiale, ce qui leur permit de faire d'énormes progrès dans « l'établissement d'un modèle social-démocrate en matière d'aide sociale. Les ouvriers et les agriculteurs pauvres purent mobiliser le pouvoir politique qui avait été utilisé pour établir de larges systèmes d'aide sociale financés par le revenu général du pays plutôt que par les contributions individuelles (…) Le fondement de ce système reposait sur le précepte selon lequel chaque individu a des « droits sociaux ». L'Etat est obligé d'accorder et de protéger ces droits par l'accès universel à certaines prestations sociales de base[797].»

8.1.3.2. Au Royaume-Uni

Au Royaume-Uni, on assiste à une faible présence de l'Etat-providence jusqu'à la fin de la deuxième guerre. L'après-guerre et la construction d'un monde meilleur nécessitent un projet de sécurité sociale. Le *rapport Beveridge* publié en 1942 vient à point nommé. En effet, « (il pose) le principe d'une assurance nationale couvrant toute la population, et apportant une couverture minimale, indépendante de la catégorie de l'assuré et de ses versements[798].» Ainsi la sécurité sociale remplirait « sa » fonction sociale, à savoir « entretenir un sentiment d'appartenance sociale[799].» Le système d'aide sociale d'après-guerre demeura inchangé jusqu'aux années 1970. La série de réformes qu'il connut après la récession de 1973 marquait « le déclin du système d'Etat-providence d'après-guerre du Royaume-Uni[800].»

[795] S. LIEBENBERG, *op.cit*.
[796] *Id.*
[797] *Id*.
[798] *Id*.
[799] *Id*.
[800] *Id*.

8.1.3.3. **Aux Etats-Unis**

Deux événements sont à l'origine du développement du système de sécurité sociale : la grande dépression des années 1930 et la seconde guerre mondiale. Son assise juridique lui est conférée par la loi sur la sécurité sociale de 1935 qui introduit des programmes vieillesse, décès, invalidité et chômage. En voici le contenu et la spécificité :

« Le système de sécurité sociale américain voulut avant tout mettre en avant la sécurité des travailleurs grâce à l'assurance sociale. Cependant, la loi prévoyait aussi des subventions fédérales pour soutenir les programmes d'assurance sociale des Etats. La façon dont le système de sécurité sociale se développa aux Etats-Unis différait beaucoup du système britannique. Une différence fondamentale résidait dans le fait que les Etats-Unis n'offraient aucun droit à la sécurité sociale aux chômeurs qui ne remplissaient pas les conditions requises pour avoir accès aux prestations de l'assurance sociale fondée sur la contribution. De plus en plus de travailleurs ne remplissaient pas les conditions requises pour avoir accès à l'aide sociale de par l'augmentation du chômage et du travail précaire[801]*.»*

8.1.3.4. **En France**

Au lendemain de la guerre de 1939-45, la Libération laisse le chantier d'un pays dont la restauration entière est certes économique, mais également celle d'une reconstruction qui doit « se réaliser solidairement ». Cette option vise à faire de tous les Français, et à commencer par les plus vulnérables, les bénéficiaires des progrès de la médecine et de l'économie. Des changements institutionnels majeurs voient le jour. Le plus significatif de cet « état de grâce » est la création de la Sécurité sociale dont le principe est inspiré par Pierre Laroque :

« La sécurité sociale est la garantie donnée à chacun qu'en toute circonstance il disposera des moyens nécessaires pour assurer sa subsistance et celle de sa famille dans des conditions décentes. Trouvant sa justification dans un souci élémentaire de justice sociale, elle répond à la préoccupation de débarrasser les travailleurs de l'incertitude du lendemain, de cette incertitude qui crée chez eux un sentiment d'infériorité et qui est la base réelle et profonde de la distinction des classes entre les possédants sûrs d'eux-mêmes et de leur avenir, et les travailleurs sur qui pèse à tout moment la menace de la misère[802]*.»*

Basé au départ sur trois prestations (allocations familiales, allocations de salaire unique et allocation de maternité), ce système simple et généreux « fut financé par des cotisations patronales sur les salaires dont le taux progressa (…) à mesure qu'augmentait le nombre des enfants ouvrant droit aux prestations[803].» Dans le domaine fiscal, l'instauration du quotient familial comme mode de calcul de l'impôt sur le revenu en 1946, assura aux familles une véritable justice fiscale, car il applique le principe « à niveau de vie égal, taux d'imposition égal[804].»

Même si l'institution d'une sécurité sociale universelle rassemblant tous les Français dans un même régime rencontra l'opposition des corporatismes et des intérêts catégoriels, il n'empêche que « durant trente cinq années, la sécurité sociale a remplacé les « assurances sociales »

[801] *Id*.
[802] J. BICHOT, *op.cit.*, p. 67.
[803] *Ibid.,* p. 69.
[804] *Id*.

de 1930 et pris une place de plus en plus importante dans les revenus des ménages et dans l'économie nationale[805].» La croissance que connaît la société française explique l'augmentation de la partie assurée de la population ainsi que l'évolution progressive du système vers une couverture universelle[806]. L'on assiste à « une généralisation et une vive expansion de la protection sociale qui fournit une proportion croissante des revenus des ménages. Les retraites complémentaires, l'assurance-chômage, les régimes des professions indépendantes se mirent en place à cette époque[807].» C'est également celle de la création du Salaire Minimum Interprofessionnel Garanti (SMIG). Ainsi, les politiques sociales ont servi la demande, appuyé la natalité, et de ce fait, accompagné la croissance[808].

Jusqu'à 1967, la Caisse Nationale de Sécurité sociale gérait les trois branches : vieillesse, maladie et famille. La Réforme[809] institutionnelle de 1967 créa une Caisse Nationale pour chaque « risque » tout en laissant à l'Etat l'essentiel du pouvoir de décision : Caisse Nationale d'Assurance Maladie (CNAM), Caisse Nationale d'Assurance Vieillesse (CNAV) et la Caisse Nationale d'Allocation Familiale (CNAF), complétées pour la perception des cotisations et la gestion de la trésorerie par l'Agence centrale des organismes de sécurité sociale (ACOSS)[810].

Un des faits marquants de cette réforme reste l'adaptation du système de sécurité sociale à la nouvelle donne. En effet, les besoins financiers des différentes branches susmentionnées et l'idéologie dominante de ''la nouvelle société'' ont poussé les autorités compétentes à transformer la politique familiale de contrepartie pour services rendus à la collectivité en aide aux familles en raison de leurs besoins[811].

La protection sociale atteint son essor pendant les années 60-70. Dès 1981 elle commence à présenter des signes d'essoufflement et de fragilité que je n'évoquerai pas ici au risque de m'éloigner de l'objet de cette étude. Toutefois, il convient de dire avec force que, quelles que soient les difficultés, les objectifs initiaux de la sécurité sociale en France sont restés les mêmes ; ils ont même été réaffirmés dans la loi du 13 août 2004 en ces termes :

[805] *Ibid.,* p. 64.
[806] *Id*.
[807] *Ibid.,* p. 97.
[808] Cf. *Id*.
[809] Baptisée *Réforme Jeanneney*, du nom du ministre des Affaires sociales d'alors.
[810] Cf. J. BICHOT, *op.cit.,* p. 69, pp. 99.121.
[811] *Id*.

« La Nation affirme son attachement au caractère universel, obligatoire et solidaire de l'assurance-maladie. Indépendamment de son âge et de son état de santé, chaque assuré social bénéficie, contre le risque et les conséquences de la maladie, d'une protection qu'il finance selon ses ressources[812]*.»*

Conclusion

Si dans certains pays comme l'Allemagne les raisons de la création des assurances furent politiques – pour faire barrage au socialisme dont le champ politique de prédilection réside dans la question sociale –, de manière générale le contexte de l'après-guerre et celui de la promotion humaine et de la reconstruction multidimensionnelle des nations suscite des politiques sociales. Elles visent à apporter des solutions aux besoins sociaux et à couvrir les risques engendrés par les guerres. Initialement destinées à faire face à la situation de quelques catégories sociales et professionnelles, les politiques sociales ont fini par traiter les questions d'un public plus large, justifiant ainsi leur statut de *service public et universel* progressivement acquis.

L'expérience des pays de tradition anglo-saxonne montre qu'il y a une telle interférence entre le politique et le social que l'économie de marché en subit les effets : l'Etat-providence qui est la puissance publique contrôle l'application des politiques sociales dont il est le garant. Celui-ci a un double rôle : garantir la protection sociale (assurance contre les risques et les aléas de la vie) et organiser l'aide sociale ainsi que la justice sociale par le canal de certains mécanismes compliqués de redistribution des ressources.

A l'origine des politiques sociales se trouve la culture humaniste des peuples qui fait valoir « des droits de l'homme sur le revenu national, reposant sur trois notions : les besoins de l'homme en tant qu'être humain (sécurité sociale), en tant qu'être producteur (partage équitable entre travail, entrepreneur et capitaliste), en tant qu'être familial (allocations familiales)[813].» En France l'idéologie de la « nouvelle société » a grandement influencé les politiques familiale et sociale, ce qui prouve que le droit de la protection sociale est la traduction en normes d'idéologie dominante, qui expriment des valeurs partagées et rendent compte d'un projet de société. Cela donne à la protection sociale son caractère communautaire. Il s'agit d'une œuvre commune qui nécessite l'adhésion de tous, d'où la prise en compte du nécessaire principe de solidarité, qui est la clé de voûte de tout modèle de protection sociale. Aucun paradigme nouveau capable de corriger les pratiques des Eglises ivoiriennes n'est proposé ici. En revanche, on peut retenir qu'en s'inspirant de

[812] F. PETIT, *op.cit.*, p. 47.
[813] Communication d'A. PIETTRE, « Fondements, Moyens et organes de la répartition du revenu national », *35ème SEMAINES SOCIALES*, Dijon 1952.

l'expérience des pays occidentaux, l'Eglise en Côte d'Ivoire doit faire de l'universalité, de l'obligation et de la solidarité ses maîtres-mots tout en leur donnant un sens, c'est-à-dire qu'elle doit les traduire en actes pour porter et réaliser le projet de protection sociale des prêtres. Les sciences juridiques, notamment le droit canonique, sont censées éclairer davantage notre lanterne sur les dispositions légales prises par l'Eglise et par l'Etat de Côte d'Ivoire en la matière.

8.2. Apport des sciences juridiques

La justification de l'aspect juridique et canonique de mon sujet de recherche se fonde sur le fait que la population cible de l'étude est constituée des membres du collège des prêtres d'une Eglise locale. Il s'agit d'une catégorie de personnes prise en compte par la doctrine canonique catholique, et donc par le législateur. « Que le sacerdoce soit une grâce pour les ministres ordonnés et pour toute l'Eglise n'empêche pas qu'il entraîne des obligations pour ces ministres[814].» Toutefois, ces derniers ont des droits. Les textes canoniques, ainsi que les différents Directoires[815] traitent de ces droits et obligations en combinant dans leurs titres le ministère et la vie des évêques, des prêtres et des diacres. Le recours à ces documents de référence, faut-il le préciser déjà, servira à apporter un éclairage sur les droits des prêtres, précisément ceux ayant trait à leur protection sociale.

Le second argument justifiant la présente démarche canonique réside dans la problématique dégagée dans la troisième partie de cette recherche. Celle-ci a fait état d'un double questionnement sur la protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire : quel est le cadre législatif et social garanti par l'Etat pour ses citoyens en matière de protection sociale ? Quel usage en fait l'Eglise catholique pour les prêtres ? Ces interrogations sont d'autant plus légitimes qu'en la matière, les textes officiels de références de l'Eglise cités plus haut invitent les conférences épiscopales à tenir compte des dispositions prises localement par les Etats. Au-delà de cette invitation, quelles sont les dispositions canoniques prévues par le Législateur universel, et quelles sont les orientations prises localement en fonction de la marge de manœuvre dont dispose la conférence des évêques de Côte d'Ivoire ?

L'alternative à la problématique de la protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire est la souscription individuelle à des assurances privées, synonyme de cotisation. Cela exige des moyens financiers importants. L'incapacité des Eglises à faire face à ces dépenses amène nombre de prêtres

[814] J-L. HIEBEL, *Cours de Droit sacramentaire (Livre IV) L'Ordre*. Université Marc Bloch Strasbourg II, Faculté de Théologie catholique, 2005, P. 55.
[815] *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* (1994), *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents* (1998).

à mener des activités génératrices de revenus telles que le négoce, et déconseillées par les textes canoniques.

Il me semble que la situation décrite questionne le droit de l'Eglise sur son applicabilité au plan local. Dans un autre sens, le vécu, la vie et le ministère des prêtres doit se laisser interroger et interpeller par le droit dans sa triple visée théologique, juridique et pastorale.

La démarche méthodologique qui accompagnera ce chapitre comprend quatre étapes. La perspective ecclésiologique poursuivie par cette recherche doctorale exige que dans un premier temps, je me positionne par rapport à l'articulation entre droit et ecclésiologie (1. Ecclésiologie et droit : quelle articulation ?). Si le droit intéresse l'ecclésiologie et contribue donc à dire l'Eglise et à faire Eglise, il faudra distinguer, dans une seconde étape, prescriptions et discours théologiques tant à l'échelle universelle qu'au niveau des Eglises particulières et de la Conférence des évêques de Côte d'Ivoire (2. Prescriptions canoniques et discours théologique). Ce sera la porte d'entrée dans l'environnement africain et ivoirien pour voir la façon dont la question sociale se pose, ainsi que son évolution actuelle : c'est le troisième temps (3. La question sociale en Côte d'Ivoire). Enfin, la quatrième et dernière étape intitulée « La protection sociale du prêtre », situera cette thématique dans la problématique globale des droits de l'homme et de la justice sociale, pour en dégager la pertinence et les enjeux pour la mission de l'Eglise-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire (4. La protection sociale du prêtre : problématique de la justice sociale).

8.2.1. **Ecclésiologie et droit : quelle articulation ?**

A fin du XIX^{ème} siècle, l'Eglise catholique rassemble l'ensemble du droit canonique universel. Le Code de 1917 naît de cette initiative. 70 ans plus tard, il est remplacé par un nouveau Code pour l'Eglise latine (1983), et par le Code des canons des Eglises orientales catholiques (1990) tous deux promulgués par le pape Jean-Paul II. Les règles contenues dans ces deux codes sont significatives de l'organisation de l'Eglise en droit canonique, et s'expliquent par l'ecclésiologie quelles traduisent. En effet, ces codes ont repris l'ecclésiologie développée dans les textes du Concile Vatican II. Ils s'inspirent principalement de la Constitution apostolique *Lumen gentium* (Lumière des peuples) qui expose de manière solennelle l'ecclésiologie catholique.

Ainsi, la clé d'interprétation et de compréhension des codes se trouve être ecclésiologique. C'est ce qu'on lit dans cette citation de P. Valdrini :

« Les règles juridiques, même si elles ont le caractère obligatoire qu'on leur connaît, ne peuvent être jugées comme si elles étaient à elles seules le tout de ce que l'Eglise exprime sur elles-mêmes. Elles doivent être placées dans un cadre plus large. Celui-ci est de nature ecclésiologique[816]*.»*

Même si en droit canonique la distinction entre présentation de l'Eglise en termes ecclésiologiques et description du statut des institutions en termes juridiques reste un principe méthodologique ; il se trouve qu'ecclésiologie et droit sont en relation et s'articulent, et ce, depuis le développement de l'ecclésiologie de Vatican II dont font écho les deux codes actuellement en vigueur, en présentant un corpus de règles où l'être profond de l'Eglise apparaît dans toute sa richesse[817].

Après des siècles d'opposition, les rapports entre les Etats modernes et l'Eglise catholique évoluant : « L'Eglise fut mieux présentée comme société voulue par Dieu pour être le ferment de salut des hommes[818].» Le concile le dit solennellement en décrivant l'Eglise comme « communauté de foi, d'espérance et de charité[819].» Les effets d'un tel pas effectué sont significatifs sur l'ecclésiologie : « Les statuts sont la traduction juridique de la mission confiée par Dieu pour que se réalise la mission universelle de l'Eglise. Dès lors, les codes de droit canonique, latin et oriental, sont construits sur la fondation de ministères dont les pouvoirs viennent de Dieu[820] .»

En considérant le rapport entre théologie et droit, je rejoins le magistère ecclésiastique qui met en lumière le lien existant entre les deux disciplines. C'est bien le cas de la Congrégation pour les évêques, à travers le Directoire pour le ministère pastoral des évêques, lorsqu'elle se prononce sur les rapports de l'évêque avec les prêtres :

« Les relations entre l'évêque et le presbyterium doivent être toujours inspirées et nourries de charité et d'une vision de foi, de sorte que les liens juridiques eux-mêmes, découlant de la constitution divine de l'Eglise, apparaissent comme la conséquence naturelle de la communion spirituelle de chacun avec Dieu. » (n°76)[821].

[…] Les deux codes en vigueur, faut-il le reconnaître, ne sont pas les seuls textes de référence sur l'organisation et la vie de l'Eglise. D'autres textes existent : « Ceux ayant une portée également universelle, ou constituant l'ensemble du droit particulier porté pour des communautés ayant un statut juridique propre à recevoir des lois, comme par exemple, les différents diocèses[822].»

---

[816] P. VALDRINI, *L'ecclésiologie catholique et le droit canonique.* Leçon académique à l'occasion du doctorat honoris causa remis par l'Université de Bucarest, Caietele Institutului Catolic I, 2000. Cf. http//: www.yumpu.com/.../theologie-lecclesiologie-catholique-et-le-droit.
[817] *Id.*
[818] *Id.*
[819] CONCILE VATICAN II : *Ap, n° 3* ; *Ep*, *n° 30*.
[820] P. VALDRINI, *op.cit*.
[821] CONGREGATION POUR LES EVEQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*. Città del Vaticano : Libreria editrice vaticana, 2004, *n° 76*.
[822] P. VALDRINI, *op.cit*.

Qu'en est-il de la protection sociale des prêtres dans les prescriptions canoniques et les discours officiels de l'Eglise tant à l'échelle universelle qu'au niveau des diocèses de Côte d'Ivoire ?

8.2.2. Prescriptions canoniques et discours de la hiérarchie ecclésiastique

8.2.2.1. Pour l'Eglise universelle

8.2.2.1.1. Les prescriptions canoniques

Le Code de droit canonique de 1983 rassemble les droits et les devoirs des clercs autour de la vocation à la sainteté[823], du célibat pour le Royaume des cieux[824], de la communion ecclésiale[825], de la consécration sacramentelle[826], du rapport à la communauté civile[827] et du droit à une rémunération[828] auquel s'ajoutent les droits à l'assistance et à la prévoyance sociale[829].

Pour être en phase avec la problématique de la protection sociale des prêtres, il convient de déterminer les droits des prêtres exerçant un ministère pastoral.

Les droits des prêtres en charge d'âmes

Les droits des prêtres ayant charge d'âmes ou exerçant un ministère pastoral sont au nombre de deux et sont spécifiques à l'office: la rémunération et les vacances.

La rémunération : Le nouveau régime de traitement du curé, en vigueur pour « une juste rémunération des ministres sacrés » qui fut impulsé par le décret conciliaire sur le ministère et la vie

[823] Apostolat, *Can. 276 § 2* ; prière, liturgie des heures, pratique de l'eucharistie et de la pénitence, *Can. 276 § 2* ; union au Christ et spiritualité évangélique, *Can. 244* ; et missionnaire, *Can. 284*.
[824] *Can. 247* et *277*.
[825] Il s'agit du respect et de l'obéissance au pape et à l'évêque, *Can. 245 § 2* et *273* ; de la communion fraternelle, *Can. 245 § 2* et *275 § 1* ; de la vie commune, *Can. 280* et *550 § 2* ; du droit de s'associer avec des limites, *Can. 278 § 2* et *§ 3* ; de la collaboration avec les laïcs, *Can. 275 § 2* et *529 § 2*.
[826] *Can. 207 § 1*, *266*, *274 § 1* en lien avec les *Can. 129 § 1* et *150*. Il faut citer dans ce même registre, le droit corrélatif à un office, *Can. 145* et *274 § 2* où le clerc a obligation de s'assurer une formation continue en se mettant à jour aux niveaux théologique et doctrinal, *Can. 279 § 1* et *2.*
[827] Il concerne l'activité politique qu'un clerc peut éventuellement exercer, telle que la promotion de la paix et l'engagement pour la justice, *Can. 287 § 1*. Cela oblige les clercs à s'exempter de toutes charges publiques les amenant à exercer un pouvoir civil, Can. 285 § 2 ; à ne pas s'engager dans le service militaire sans l'autorisation de l'Ordinaire, *Can. 289 § 1* ; à ne prendre part à aucune activité de partis politiques ni de direction d'association syndicale sans la permission de l'autorité ecclésiastique compétente, *Can. 287 § 2*.
[828] Le Législateur la décrit en lui attribuant plusieurs qualificatifs. Il souhaite qu'elle soit équitable (*Can.1272*), en rapport avec la nature de l'office, c'est-à-dire qui « convienne à leur condition » (*Can. 281 § 1*), dans un esprit de solidarité (*Can. 1274*), et de pauvreté (*Can. 282*).
[829] *Can. 281 § 2*. C'est une nécessité en cas de maladie, d'invalidité ou de vieillesse. On peut adjoindre à cette disposition canonique celle relative au droit aux vacances qu'il convient d'harmoniser avec le devoir de résidence des clercs, *Can. 283 § 1* et *2.*

des prêtres *Presbyterorum ordinis*[830], en remplacement du système bénéficial[831], sépare la rémunération des prêtres des actes du ministre. Dès lors, le Canon 1274 § 1 établit dans chaque diocèse un organisme spécial, et le Canon 1272 recommande à la Conférence des évêques d'inclure dans cette structure le revenu des bénéfices existants. Une autre disposition canonique prévoit que « les fidèles sont tenus par l'obligation de subvenir aux besoins de ce qui est nécessaire au culte divin, aux œuvres d'apostolat et charité et à l'honnête subsistance de ses ministres[832].» Bien plus, en s'appuyant sur le Canon 1264, 2° l'autorité compétente a la faculté de « fixer le montant des offrandes à l'occasion de l'administration des sacrements et des sacramentaux ». Au-delà du caractère charitable que revêtent ces offrandes, elles répondent à un besoin de justice et même d'équité. C'est pourquoi on doit « éviter que la pauvreté de leur charge prive certains curés des offrandes de messe alors que d'autres, largement pourvus, en feraient le commerce[833].» Ces offrandes sont destinées au fonds de la paroisse et l'évêque diocésain en détermine avec son conseil presbytéral[834] les règles d'usage en vue d'assurer la rémunération de tous les curés. Ordinairement, le fonds commun paroissial sert à faire face aux dépenses courantes de la paroisse et à l'honnête subsistance du curé[835].

Établi dans le Canon 551 qui reprend le Canon 531 traitant de la rémunération du curé, le droit de rémunération du vicaire est similaire à celui du curé. Sauf que le droit particulier a l'obligation de clarifier une distinction établie par lesdits canons : l'emploi des expressions *ministerii pastoralis* (Can. 551) et *munus paroeciale* (Can.531). Toutefois « vicaire et curé peuvent recevoir d'autres offrandes et prendre en considération la volonté du donateur[836].»

Les vacances : Des dispositions canoniques sont prévues pour que les pasteurs d'âmes puissent avoir des temps de repos afin de refaire leurs forces physiques et spirituelles. Les temps de vacances et de retraites spirituelles répondant à ce besoin sont non seulement utiles, mais ils sont considérés comme un droit. Grâce au Canon 533 § 2, le curé bénéficie d'un mois de vacances qu'il peut prendre sans arrêt ou par fragmentation[837]. Le Canon 276 § 2, 4° lui octroie une semaine de

[830] *PO*, *n° 20-21*.
[831] Selon ce système qui a fonctionné jusqu'à la réforme du Concile Vatican II et la Législation antérieure, toutes les offrandes volontaires des fidèles servaient à constituer le revenu du bénéfice, *Can. 1410*, CIC 1917.
[832] *Can. 222 § 1*, CIC 1983.
[833] J.TUFFERY, *La société ecclésiale (Livre II). Diocèses et Paroisses, institut de Droit canonique*. Université Marc Bloch Strasbourg II, Faculté théologie catholique, 2003, p. 61. Voir : *Can. 1260* ; *Can. 529 § 1*, *848*, *1181* ; *Can. 947*.
[834] *Can. 127 § 2*, *2°.*
[835] J.TUFFERY, *op.cit*., p. 62.
[836] *Ibid*., p. 62-63.
[837] *Can. 286 § 2*.

retraite spirituelle. Dans le même sens, en s'appuyant sur le canon 279 § 2, le droit particulier peut établir un temps d'absence mis à profit par le curé pour sa formation permanente.

Si le vicaire est équiparé au curé[838] pour ce qui est du droit des vacances, le droit particulier et la coutume sont déterminants[839] dans la fixation du temps d'absence du vicaire en dehors de sa période de vacances annuelles.

Les droits des prêtres en charge d'âmes et ceux des malades et retraités

A la catégorie des prêtres évoquée jusqu'ici, il faudrait ajouter celle composée des prêtres malades, invalides et retraités. Des dispositions canoniques qui les concernent sont contenues dans le canon 281§ 2 :

« De même, il faut veiller à ce qu'ils bénéficient de l'assistance sociale grâce à laquelle il est correctement pourvu à leurs besoins en cas de maladie, d'invalidité ou de vieillesse ».

Dans la suite logique de la disposition du § 1, le § 2 recommande pour les prêtres une assistance sociale. C'est toute la signification du « de même ». Cette recommandation est justifiée par le fait que ces derniers « se consacrent au ministère ecclésiastique[840].» Il est du ressort de l'Eglise diocésaine au service de laquelle se trouve le prêtre, de faire face à cette responsabilité. Les évêques de France réunis en assemblée plénière à Lourdes (5-8 avril 2011) ont repris cette disposition canonique engageant la responsabilité du diocèse, en ces termes :

« Il existe une obligation de l'Eglise diocésaine, donc de son évêque, de prendre soin des prêtres jusqu'à la mort[841].»

Puis citant le droit canonique, ils poursuivent :

« Cela se traduit par le devoir de procurer aux prêtres les moyens d'une subsistance convenable[842] », « et en manifestant une sollicitude particulière à l'égard des prêtres[843].»

Le caractère délicat et complexe d'une telle entreprise requiert non seulement l'attention pastorale et paternelle de l'évêque, mais aussi la solidarité des évêques au sein d'une même conférence, si l'on en croit les évêques de France :

« La mise en œuvre pratique de cette exigence particulièrement forte de l'Eglise, au respect de laquelle l'évêque doit veiller, doit faire l'objet de décisions diocésaines, mais certains points, notamment certains critères de discernement, peuvent être réfléchis et débattus par la Conférence épiscopale[844].»

---

[838] *Can. 550 § 3*.
[839] J.TUFFERY, *op.cit*., p. 63-64.
[840] *Can. 281 § 1*.
[841] CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE. CONSEIL POUR LES AFFAIRES ECONOMIQUES, SOCIALES ET JURIDIQUES. *Prêtres âgés*. Assemblée plénière de Lourdes, 5-8 avril 2011.
[842] *Id*. Les évêques se réfèrent au *Can. 538* et au *Can. 222*.
[843] *Id*. Ils font référence au *Can. 384*.
[844] *Id*.

Dans le *Code de droit canonique* actuel, le sujet de la vieillesse des prêtres est traité en partie du point de vue de la limite d'âge fixée par le droit ou de la renonciation à un office ecclésiastique. Selon le Canon 184 § 1, la perte d'un office ecclésiastique peut survenir surtout du fait de la limite d'âge fixée par le droit ou par la renonciation à un office. Dans le premier cas, P. Greiner dit qu'« il s'agit d'une réalité objective normée par le droit universel ou le droit particulier[845] », en ce sens que le Canon 528 § 3 dispose que le curé à soixante quinze ans accompli est invité à présenter à l'évêque diocésain la renonciation à son office. Le motif dans ce cas est bien celui de la limite d'âge. Toutefois, la renonciation à un office peut être motivée par un état de santé sérieusement déficient. L'évêque en apprécie la « juste cause » pour entériner cette renonciation, selon le Canon 186.

L'appréciation de l'évêque diocésain « après examen de toutes les circonstances de personnes et de lieu[846] » est requise quant à la perte de l'office curial en raison de la limite d'âge fixée par le droit.

Enfin, le droit canonique invite le vicaire forain ou le doyen dans le cadre de leur service, à accorder une attention adéquate aux prêtres en difficultés[847]. Quant aux prêtres eux-mêmes, ils doivent être « unis entre eux par les liens de la fraternité et de la prière[848] » et ils doivent s'investir dans « la coopération entre eux, selon les dispositions du droit particulier[849].»

8.2.2.1.2. **Le Message officiel de l'Eglise**

Des textes officiels de l'Eglise sur la protection sociale des prêtres ont été répertoriés dans la deuxième partie de cette thèse intitulée « Eclairage magistériel ». Un bref rappel de leur contenu aiderait à préparer le terrain pour questionner dans les pages qui suivent le droit sur la possibilité d'améliorer la pratique de la protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire.

---

[845] P. GREINER, « Statuts canoniques pour des prêtres âgés et autres questions s'y référant », *Journée d'études de la Faculté de droit canonique de l'ICP : « L'attention portée aux prêtres âgés »,* 2010. Voir www.icp.fr.

[846] *Can. 538 § 3*.

[847] *Can. 555 § 2, 2°* ; *§ 3*.

[848] *Can. 275 § 1*.

[849] P. GREINER, *id*. Cette disposition canonique doit être reliée à la prescription qui figure au *n° 97* du *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* : « L'évêque et les autres prêtres ne doivent jamais manquer de visiter périodiquement ces frères malades, qui pourront être tenus informés, de la vie du diocèse notamment, pour qu'ils se sentent membres vivants du presbyterium et de la vie de l'Eglise universelle qu'ils édifient avec leur souffrance. On devra entourer d'une affection particulière les prêtres proches de la conclusion de leur cheminement sur la terre, après une vie dépensée au service de Dieu pour le salut de leurs frères. Au réconfort continuel de la foi, à l'empressement dans l'administration des sacrements, s'adjoindront les prières du presbyterium tout entier. »

Le Décret *Presbyterorum ordinis* du concile Vatican II sur le ministère et la vie des prêtres examine le lien entre le devoir de chaque prêtre d'accomplir sans relâche ses obligations sacerdotales et les handicaps provenant de la vieillesse. Il évoque le rôle particulier de l'évêque à l'endroit de tous les prêtres, ainsi que l'importance de la composition d'un presbyterium autour de l'évêque *(PO. 7 ; 12).*

S'agissant des questions de santé défaillante, de la fatigue physique ou morale, et de la solitude des prêtres, le Décret recommande une certaine « forme de vie commune », une vie de prière des uns pour les autres, une convivialité entre confrères *(PO. 8).* Ce sont autant de dispositions favorisant le bien-être physique, moral et spirituel de ceux d'entre eux qui seraient en difficulté.

Presbyterorum ordinis invite les conférences épiscopales, les évêques, et les membres du presbyterium à faire en sorte que là où les organismes de sécurité sociale font défaut soient organisées « une prévoyance et une assistance médicale satisfaisante[850] » ainsi qu'« une prise en charge due aux prêtres pour les cas d'infirmité, d'invalidité ou de vieillesse[851] .»

A la suite du Concile, d'autres textes du magistère ecclésiastique abordent la question directement ou indirectement : certains messages des papes[852], et des dicastères romains[853]. Dans ce sens, on peut rappeler deux documents : Le document du Conseil pontifical pour les laïcs *Dignité et mission des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde* peut enrichir notre attention à accorder aux personnes âgées en général, et indirectement nous aider dans l'attention aux prêtres âgés. C'est le moins que l'on puisse dire si l'on considère les thématiques qu'il traite : à propos du sens et la valeur de la vieillesse, ce document parle de la mémoire, de l'expérience, de l'interdépendance entre les générations et d'une vision plus complète de la vie.

Le texte demande de « ne pas oublier que parmi les personnes âgées figurent des prêtres […] L'Eglise doit les prendre en charge par des initiatives et des structures appropriées. Mais les communautés paroissiales sont également appelées à collaborer pour que les prêtres âgés qui se

[850] *PO, n° 21*.
[851] P. GREINER, *op.cit*.
[852] Cf. « Le pape et les malades » ainsi que la « Lettre de Jean-Paul II aux personnes âgées » dans la partie : *Eclairage magistériel.*
[853] Cf. Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *Dignité et mission des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde*, pp. 165-176 ; voir également la communication du CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PASTORALE DES SERVICES DE SANTE lors de la 2ème Assemblée mondiale sur le vieillissement, pp. 176-179.

retirent de leur ministère actif, en raison de leur âge avancé ou pour des motifs de santé, vivent dans une situation digne et convenable[854].»

Le directoire pour le ministère pastoral des évêques lui aussi donne des éléments éclairants pour la situation où le prêtre est contraint d'exercer des activités réduites :

« Avec une affection paternelle, l'évêque aura un soin particulier pour les prêtres qui par lassitude ou par maladie se trouvent dans une situation de fragilité ou de lassitude morale, en leur proposant des activités plus encourageantes et plus faciles à accomplir dans l'état qui est le leur, faisant en sorte d'éviter l'isolement dans lequel ils peuvent se trouver et enfin en les aidant avec compréhension et patience pour qu'ils se sentent humainement utiles et découvrent l'efficacité surnaturelle – par union avec la Croix de notre Seigneur – de leur condition présente (n°81)[855].»

8.2.2.2. **Pour les diocèses de Côte d'Ivoire**

[…], rappelons qu'au niveau de l'Eglise ivoirienne, faute de dispositions canoniques locales, tous les diocèses essayent de mettre en application les normes universelles. Comme actes juridiques posés en conformité avec la réglementation du droit local ivoirien et selon les recommandations du droit canonique, les évêques de Côte d'Ivoire ont créé une Association dénommée « Fonds de pension de l'Eglise catholique[856].» Elle est en charge de la gestion décentralisée (confiée désormais à chaque diocèse et conférence épiscopale) de l'*Opus securitatis*, financement romain de retraites des prêtres de l'Eglise universelle. Voici un extrait du courrier adressé au ministre de l'intérieur et des cultes qui précise le but poursuivi par l'Association :

« …Nous avons l'honneur, conformément aux dispositions des articles 7 et 8 de la loi n°60-315 du 21 septembre 1960 relative aux associations, de procéder à la déclaration de l'association dénommée « Fonds de Pension de l'Eglise de Côte d'Ivoire, en acronyme « FPEC-CI », dont le siège est fixé à la Conférence Episcopale de Côte d'Ivoire à Abidjan. […] Le Fonds de Pension de l'Eglise Catholique de Côte d'Ivoire a pour but de fournir une pension de vieillesse aux prêtres diocésains et aux prêtres incardinés dans les diocèses de l'Eglise de Côte d'Ivoire[857].»

Les messages de l'épiscopat ivoirien aux fidèles chrétiens et au peuple de Côte d'Ivoire font retentir le terme de justice. Sur la question de la vie matérielle et de la protection sociale des prêtres, on ne peut retenir que la très modeste évocation de la situation par le cardinal B. Agré, alors archevêque d'Abidjan, dans une adresse à ses fidèles en temps de carême. Elle fut publiée sous le titre : *Les trois dimensions d'une Eglise adulte*. Il faut également citer l'ouvrage d'un jeune prêtre, l'abbé M. Grogué, (*Les serviteurs souffrants*, 2003.) et l'allusion faite à la question par C. Koffi dans son livre Eglise Catholique de Côte d'Ivoire. Quel avenir ? […]

---

[854] Cf. *Id*.
[855] CONGREGATION POUR LES EVEQUES, *op.cit*., n° 92.
[856] Cf. *Annexe 6 : Entretien avec le P. François MEMEL secrétaire de la CECI-FPE-CI.*
[857] Voir la totalité du courrier ainsi que le récépissé de l'Institution publique comme réponse à la demande des évêques dans *Annexe 3*.

Synthèse :

A l'échelle universelle selon les dispositions canoniques et les messages de la hiérarchie, assurer aux prêtres une rémunération et une assistance sociale convenables, c'est faire preuve de justice à l'endroit de ces personnes qui se consacrent au ministère ecclésiastique. Si la convergence d'opinions entre le décret conciliaire *Presbyterorum ordinis* et le Code de droit canonique n'étonne guère – car sur la question de la vie matérielle des prêtres les dispositions canoniques sont une reprise en normes des dispositions du décret conciliaire –, on peut considérer un regard croisé du Droit de l'Eglise et des Textes magistériels sur la responsabilité de l'évêque : celle-ci est engagée entièrement à travers sa dimension juridique et pastorale au regard du droit, et à travers sa dimension paternelle et fraternelle si l'on considère les écrits des dicastères romains et des conférences épiscopales.

Les évêques de Côte d'Ivoire se sont voulus pragmatiques en créant le Fonds de pension de l'Eglise catholique en remplacement de l'*Opus securitatis*, même si jusqu'à une époque récente on les a rarement vus se prononcer de manière officielle sur la question préoccupante de la protection sociale des prêtres.

Dans la première partie de cette thèse, une analyse de la protection sociale des prêtres assurée par les Eglises ivoiriennes a été faite à partir de la grille d'observation et de lecture des personnes que j'ai interrogées. La réflexion menée jusqu'à présent y a trouvé son ancrage. L'apport des sciences juridiques sollicité à ce niveau de la recherche m'autorise à effectuer une seconde analyse du traitement matériel et de la sécurité sociale des prêtres à la lumière des dispositions canoniques en vigueur. Elle vise d'une part à mesurer les correspondances et les écarts entre les normes et l'application dont elles font l'objet, et d'autre part à envisager éventuellement des propositions pour améliorer les pratiques.

8.2.3. **Analyse de la protection sociale des prêtres diocésains en Côte d'Ivoire**

Les entretiens réalisés dans le cadre de l'enquête faite pour cette thèse ont presque tous rapporté une situation commune aux quinze diocèses du pays concernant la protection sociale des prêtres. Après un temps de sensibilisation, de réflexions soutenues par une volonté politique des ecclésiastiques et des fidèles laïcs collaborateurs de la hiérarchie, la question de la subsistance des prêtres commence à se résoudre dans certains diocèses[858]. Cependant, dans beaucoup d'Eglises particulières ivoiriennes, on est loin d'avoir trouvé la formule satisfaisante. La prise en charge des prêtres malades, âgés et retraités reste l'une des préoccupations majeures pour l'ensemble des diocèses.

L'Entraide Missionnaire internationale (EMI) qui remplit un rôle d'assurance santé pour les prêtres, tout en soulageant ceux qui ont des soucis de santé, ne répond pas de façon optimale aux attentes des prêtres pour les raisons que j'ai évoquées dans la première partie de la thèse. Certains arrivent à le faire grâce à la générosité d'amis ou de parents. Les conséquences d'une telle situation sont que certains prêtres éprouvent des difficultés à se faire soigner quand ils sont malades. Des prêtres et évêques retraités sont accueillis et hébergés dans leurs familles biologiques, faute de résidence ecclésiale pour retraités.

La situation est d'autant plus problématique qu'elle ne date pas d'aujourd'hui et semble être un problème insoluble. Aussi l'enjeu qui l'accompagne est-il celui de l'édification d'une Eglise ivoirienne qui se veut famille de Dieu. Il s'agit donc ici d'interroger le droit canonique sur la possibilité d'améliorer la situation actuelle de la vie matérielle des prêtres, c'est-à-dire leur subsistance et leur protection sociale. Pour y parvenir, la méthodologie que j'utiliserai se veut une analyse des dispositions canoniques contenues dans le canon 1274 du code de 1983[859], relatives à la constitution dans chaque diocèse de deux organismes spéciaux pour la subsistance et la prévoyance sociale des clercs au service du diocèse.

[858] Dans certains diocèses la traditionnelle méthode qui responsabilise exclusivement les paroisses vis-à-vis de la subsistance de leurs pasteurs, est toujours pratiquée. Mais la tendance actuelle constatée dans la plupart des diocèses est la combinaison de deux méthodes : l'option de la péréquation : une mise en commun des offrandes des paroisses pour une rétribution destinée à la santé et à l'argent de poche des clercs, et la mise à contribution des paroisses dans la prise en charge des dépenses ordinaires de leurs pasteurs.

[859] Je me référerai également aux travaux consacrés à cette disposition canonique par le Département de Droit Canonique de l'Institut Catholique de Yaoundé : COLLECTIF (dir. S. RECCHI), *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Eglises d'Afrique.* Paris : l'harmattan, 2007.

8.2.3.1. **L'organisme spécial pour la subsistance des clercs**

Canon 1274 § 1 : « Il y aura dans chaque diocèse un organisme spécial pour recueillir les biens et les offrandes en vue de pourvoir, selon le canon 281, à la subsistance des clercs qui sont au service du diocèse, à moins qu'il n'y soit pourvu autrement. »

Quatre idées sont contenues dans cette norme, et méritent d'être expliquées. Ce sont : l'idée de subsistance des clercs ; l'obligation de créer dans chaque diocèse un organisme spécial pour la subsistance des clercs ; la finalité d'un tel organisme ; les bénéficiaires de cet organisme.

8.2.3.1.1. **L'idée de « subsistance » des clercs**

Au-delà de la simple idée de subsistance, celle qui est voulue par le législateur pour les clercs est non seulement qualifiée d'« honnête », mais elle a pour finalité, entre autres de « procurer l'honnête subsistance du clergé et des autres ministres ». De même, le canon 384 dispose que l'évêque diocésain fera attention à ce que les prêtres bénéficient d'une honnête subsistance. Cette expression « honnête subsistance du clergé » semble ne pas revêtir une simple portée morale si l'on en croit certains canonistes et la disposition du canon 281. En effet, selon L. Alcarcon, elle « implique aussi bien l'approvisionnement en nourriture au sens large, que l'obtention des moyens indispensables pour sa formation spirituelle, culturelle et scientifique, en tenant compte des circonstances de chaque cas[860].»

Le canon 281 § 1 auquel renvoie le canon 1274 § 1 dispose :

« Puisqu'ils se consacrent au ministère ecclésiastique, les clercs méritent une rémunération qui convienne à leur condition, qui tienne compte autant de la nature de leur fonction que des circonstances de lieu et de temps, et qui soit telle qu'ils puissent subvenir à leurs propres besoins et assurer une rétribution équitable à ceux dont les services leur sont nécessaires ».

La notion de subsistance est donc clairement présentée et elle est à comprendre dans le sens que lui donne la recommandation faite aux évêques par le Concile Vatican II :

« Les évêques doivent se soucier de l'état spirituel, intellectuel et matériel de leurs prêtres pour qu'ils aient les moyens de mener une vie sainte et pieuse, et d'accomplir fidèlement et avec fruit leur ministère[861] .»

L'idée d'une juste rémunération à assurer aux prêtres est aussi énoncée par le décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis* en ces termes :

« La rémunération versée à chacun devra tenir compte de la nature de la fonction exercée et des circonstances de temps et de lieu, mais elle sera fondamentalement la même pour tous ceux qui sont dans la même situation ; elle devra être adaptée aux conditions où ils se trouvent ; en outre, elle leur laissera les moyens non seulement d'assurer comme il se doit la rémunération de ceux qui se dévouent à leur service,

[860] M. L. ALARCON, « Commentaire aux Can. 1254-1310 », *Code de droit canonique édition bilingue et annotée,* cité par COLLECTIF (dir. S. RECCHI), *op.cit*., p. 71.
[861] VATICAN II, *Décret sur le ministère des évêques, Christus Dominus*, *n° 16*.

mais encore d'apporter eux-mêmes une aide à ceux qui sont dans le besoin, car le ministère à l'égard des pauvres a toujours été en grand honneur dans l'Eglise dès ses origines. Enfin, cette rémunération devra permettre aux prêtres de prendre chaque année, pendant une durée suffisante, les vacances dont ils ont besoin : les évêques doivent veiller à ce que ce temps de vacances soit assuré aux prêtres[862]*.»*

Commentant les trois paramètres de la rémunération des prêtres – la nature de la fonction exercée, les circonstances de temps et de lieu, et l'adaptation aux conditions concrètes des personnes –, Silvia Recchi relève qu' « il s'agit de mettre en œuvre les exigences de la justice distributive[863] » dont l'application doit remplir essentiellement un critère : celui de la répartition proportionnelle qui consiste à « donner à chacun selon sa condition, ses capacités, son apport à la société, et selon ses besoins[864].»

En considérant ces exigences de la justice distributive, il semble que la pratique en cours dans certains diocèses de Côte d'Ivoire, consistant à fixer au même taux la rémunération de tous les prêtres va à l'encontre de l'esprit du droit canonique et du Concile Vatican II. En effet, le décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis*, au sujet de la subsistance des clercs parle plutôt de juste rémunération. Le commentaire qu'en fait S. Recchi est éclairant :

« Le terme employé en latin dans ce décret « aequa », qui signifie « juste », n'est pas synonyme de « aequalis », qui veut dire « égale » dans le sens du rapport avec un autre, à un semblable, qui exprime la parité, ce qui correspond à la forme de justice commutative qui concerne les rapports dans les échanges des choses entre les personnes privées. Dans ce type de relations, le juste signifie l'identité ou l'équivalence en qualité et valeur des choses […] L'égalité dans la justice commutative se mesure sans tenir compte des personnes, de leurs responsabilités, de leurs besoins, ou de leur responsabilité ; elle regarde seulement les choses-mêmes[865]*.»*

On peut donc relever dans le vœu du Concile la différence entre « équité » et « égalité », et la préférence par les pères conciliaires de l'expression « juste rémunération » à « rémunération égale ». Je pourrais en déduire que la rémunération doit être équitable pour tous les prêtres. Toutefois, elle devra être égale pour ceux qui sont dans des situations semblables. C'est bien la recommandation du décret conciliaire : « La rémunération versée à chacun devra tenir compte de la nature de la fonction exercée et des circonstances de temps et de lieu, mais elle sera fondamentalement la même pour tous ceux qui sont dans la même situation ». Ce conseil du décret mérite d'être commenté.

---

[862] *PO, n° 20*.

[863] Selon l'auteur, la justice distributive s'applique dans le cadre des rapports de la société avec ses membres, c'est ce que la société doit à l'individu. « L'égalité dans la justice distributive réside dans un rapport de proportionnalité entre les choses et les personnes. […] Le critère de répartition proportionnelle peut se résumer dans la formule suivante : donner à chacun selon sa condition, ses capacités, son apport à la société, et selon ses besoins. » COLLECTIF (dir. S. RECCHI), *op.cit*., pp. 72-74.

[864] *Id*.

[865] *Ibid*., p. 74-75.

Comme le fait remarquablement observer J-C. Périsset, « La nature de la fonction exercée laisse supposer une rétribution différente pour l'évêque, le vicaire général, le vicaire épiscopal, le vicaire judiciaire, le curé, le vicaire paroissial, le professeur, etc. Les obligations ministérielles ne sont pas les mêmes financièrement. Le professeur aura besoin de livres plus nombreux et plus coûteux que le vicaire paroissial ; à son tour celui-ci peut avoir besoin d'une voiture dont le vicaire judiciaire peut faire l'économie. Ce qui importe, c'est que la rétribution soit juste pour chacun, afin qu'il puisse accomplir normalement ses tâches pastorales. L'égalité n'est pas dans la somme d'argent reçue, mais dans le rapport de celle-ci au ministère concret[866].»

Au sujet des circonstances de temps et de lieu, il faudrait noter que les clercs vivent des situations diverses selon qu'ils exercent leur ministère en zone rurale ou en zone urbaine. J-C. Périsset le remarque bien :

« A l'intérieur d'un même diocèse, les conditions financières peuvent varier d'une région à l'autre, non seulement quant aux prix des denrées de base, mais encore dans la générosité des fidèles envers le prêtre personnellement, par des dons en nature ou en espèces[867].»

S'agissant de la rémunération fondamentale, le même J-C. Périsset continue son observation en ces termes :

« Avec raison, le décret conciliaire Presbyterorum Ordinis a élargi les paramètres de la rétribution fondamentalement égale pour tous les prêtres, sans quoi l'égalité serait le nivellement des salaires, aplatissement, finalement écrasement des personnes dans ce qu'elles ont de plus particulier[868].»

Au final, le législateur laisse la possibilité de rétribuer le clerc en fonction de la nature de l'office qu'il occupe[869].

Eu égard à ces commentaires, quelle subsistance honnête pourrait-on imaginer pour les prêtres des diocèses de Côte d'Ivoire ? La dernière partie de la thèse intitulée « préconisation » essaiera d'apporter une réponse à cette interrogation.

8.2.3.1.2. **L'obligation de créer un Organisme spécial pour la subsistance des clercs**

Comme le fait remarquer S. Recchi, cette norme du droit canonique résulte du vœu du législateur de l'Eglise universelle de rendre obligatoire la recommandation conciliaire relative à la juste rémunération des clercs, exprimée dans *Presbyterorum Ordinis* :

« Les prêtres consacrent leur vie au service de Dieu en accomplissant la fonction qui leur est confiée ; ils méritent donc de recevoir une juste rémunération ''car l'ouvrier mérite son salaire'' (Lc 10, 7), et ''le Seigneur a prescrit à ceux qui annoncent l'Evangile de vivre de l'Evangile'' (1 cor 9, 14). Là où rien

[866] J.-C. PERISSET, *Les biens temporels de l'Eglise. Commentaire des canons 1254-1310*. Fribourg : Tardy, 1996, p. 138.
[867] *Id*.
[868] *Ibid*., p. 139.
[869] COLLECTIF (dir. S. RECCHI), *op.cit*., p. 76.

d'autres n'existe pour assurer cette juste rémunération, faire le nécessaire pour assurer aux prêtres un niveau de vie suffisant et digne est, à proprement parler, une obligation pour les chrétiens, puisque c'est à leur service que les prêtres consacrent leur activité » (PO 20).

Si la création de cet Organisme est obligatoire – c'est bien le sens de l'emploi du subjonctif « habeatur » qui signifie « qu'il y ait » – V. de Paolis fait remarquer que la condition finale que cette règle formule[870] n'en fait pas une obligation absolue, laissant aux évêques d'autres alternatives pour assurer la subsistance de leur clergé. Des exemples tels que le cas des clercs en Allemagne et en Alsace-Moselle qui perçoivent de l'Etat un salaire d'agent de la fonction publique corroborent cette observation.

Le qualificatif « spécial » attribué à cet organisme en raison de la spécificité du peuple de Dieu qui en est le bénéficiaire lui confère une consistance et une autonomie propres que Silvia Recchi décrit en ces termes :

« Tandis que l'administration du fonds commun pour les autres nécessités du diocèse est normalement confiée à l'économe diocésain, la gestion du fonds spécial pour la subsistance des clercs doit être sous le contrôle direct du clergé[871].»

8.2.3.1.3. **La finalité de l'Organisme spécial pour la subsistance des clercs**

La finalité de cet organisme spécial est précise : « Recueillir les biens et les offrandes en vue de pourvoir, selon le Can. 281, à la subsistance des clercs qui sont au service du diocèse ». Offerts par des personnes physiques ou morales, ces biens peuvent être divers : des dons matériels, des dons en nature ou en espèces. Toutefois il n'est pas exclu qu'ils proviennent d'une initiative enclenchée par l'autorité hiérarchique, car l'évêque peut, en s'appuyant sur le Can. 1263, prélever un impôt modéré ou sur la base du Can. 1266, exiger une quête spéciale destinée aux besoins de la subsistance du clergé diocésain[872]. C'est déjà le cas dans certains diocèses où le fruit des quêtes de certaines messes est versé au fonds de l'organisme pour la subsistance du clergé. Dans le même sens, certains évêques, avec l'approbation de leurs conseils presbytéraux ont établi en vertu du Can. 1264, 2° que les ''casuels'' (offrandes) au moment de l'administration des sacrements contribuent à renflouer le fonds de cet organisme. Aussi, S. Recchi estime-elle que « les biens des fondations pieuses non autonomes dans les limites du Can. 1303 § 2 peuvent aussi être affectés à cet organisme spécial[873].»

[870] Il s'agit de sa restriction : « à moins qu'il n'y soit pourvu autrement ». Voir V. de PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa,* EDB, Bologna, 1995, p. 175, cité par COLLECTIF (dir. S. RECCHI), *op.cit*., p. 77.
[871] *Ibid*., p. 78.
[872] *Ibid*., p. 79.
[873] *Id*.

A la lumière de ce qui précède, on peut remarquer l'existence d'une pluralité des sources de revenus pouvant alimenter le fonds de subsistance du clergé. Mais la difficulté des diocèses de Côte d'Ivoire, de ce point de vue, réside dans le fait qu'actuellement l'offrande des fidèles reste la source de revenu principale des caisses des communautés. Or, le pouvoir d'achat de ces derniers, à l'instar de celui de leurs compatriotes a considérablement baissé en raison de la crise économique aggravée par une décennie de crise sociopolitique et militaire. Alors, quelles sources de revenu les Eglises ivoiriennes peuvent-elles rechercher ? Cette question fera l'objet d'une réflexion dans la dernière partie de cette étude intitulée « préconisation », d'autant plus que le droit canonique dispose que « l'Eglise peut acquérir des biens temporels par tout moyen juste selon le droit naturel ou positif, qui le permet aux autres personnes[874].»

8.2.3.1.4. **Les bénéficiaires de l'Organisme spécial pour la subsistance des clercs**

La condition à remplir pour être bénéficiaire de l'action de cet organisme est d'être en service dans le diocèse. S. Recchi définit ainsi le service :

« Par service, il faudrait entendre toute charge exercée dans l'Eglise pour une fin spirituelle et non un office ecclésiastique tel qu'il est défini au Can. 145, c'est-à-dire ''une charge constituée de façon stable par disposition divine ou ecclésiastique''[875]*.»*

S. Recchi poursuit en nommant les clercs en service :

« On doit compter l'évêque diocésain, les évêques auxiliaires, les prêtres séculiers, ceux des instituts religieux et des sociétés de vie apostolique et les diacres qui, par une nomination de l'évêque diocésain sont engagés dans une activité du ministère apostolique dans le diocèse[876]*.»*

[…], les clercs qui exercent un ministère en dehors de leur diocèse d'origine (d'incardination) – comme c'est le cas des prêtres *Fidei donum* et des prêtres enseignants dans des séminaires provinciaux, nationaux ou régionaux ou dans les universités catholiques nationales ou régionales – sont payés par le fonds des clercs du diocèse ou par la conférence épiscopale responsable de la structure ecclésiale où ils sont en service[877].

Il ressort de cette analyse qu'en dépit des initiatives existantes dans certains diocèses de Côte d'Ivoire, la question de la subsistance honnête des prêtres n'a pas encore trouvé de solution suffisante, comme le prévoient les dispositions du droit canonique. Qu'en est-il de la sécurité sociale du clergé, recommandée par le droit de l'Eglise ? Est-elle assurée ? Pour répondre à cette question, il faudrait d'abord analyser la norme du Can. 1274 § 2.

---

[874] *Can. 1259.*
[875] COLLECTIF (dir. S. RECCHI), *op.cit*., p. 80.
[876] *Id*.
[877] *Id*.

8.2.3.2. **L'Organisme spécial pour la prévoyance sociale du clergé**

Can. 1274 § 2 : « Là où la prévoyance sociale pour le clergé n'est pas encore organisée de façon appropriée, la Conférence des évêques veillera à ce qu'un organisme assure de façon suffisante la sécurité sociale des clercs.»

C'est le lieu de rappeler que cette disposition canonique fait écho à une recommandation doctrinale du décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis* n°21. La mise en place de cet organisme spécial pour la prévoyance sociale du clergé se veut l'exécution du principe doctrinal contenu dans cette partie de *PO*, répété dans le Code sous l'aspect de règle au Can. 281 § 2. Envisageant le cas où les structures et organismes d'Etat de prévoyance sociale pour les citoyens feraient défaut, le Can 1274 § 2 dispose que la conférence des évêques « veillera à ce qu'un organisme assure de façon suffisante la sécurité sociale des clercs ». Pourquoi la responsabilité de la conférence épiscopale est-elle engagée ici ? C'est à cette question qu'il va falloir répondre. Mais avant, il faudrait peut-être revenir sur l'idée de ''sécurité sociale'' qui a été déjà définie un peu plus haut dans la présente recherche doctorale.

8.2.3.2.1. **L'idée de « sécurité sociale » des clercs**

La notion de sécurité sociale a été définie d'abord dans l'introduction générale de cette étude, puis au début du présent chapitre intitulé « corrélation ad extra ». Il convient toutefois de distinguer avec G.C. Perone la sécurité sociale de l'assistance sociale et de la prévoyance sociale évoquées par le Can. 1274 § 2. Selon cet auteur, « l'assistance sociale a la fonction de protection générique des indigents et des citoyens en situation de besoin, dans les limites de la disponibilité financière des organismes mis en place à cet effet ; la prévoyance sociale est destinée aux seuls travailleurs et est financée par les contributions versées par les parties concernées ; la sécurité sociale a comme finalité de libérer du besoin tous les citoyens, y compris les salariés, soit en tant que collectivité, soit en tant que protection spécifique de la personne humaine[878].»

Dans ce sens, la sécurité sociale des clercs suppose, comme l'indique le Can. 281 § 2 « l'assistance sociale grâce à laquelle il est correctement pourvu à leurs besoins en cas de maladie, d'invalidité et de vieillesse ». Or l'immense majorité des prêtres en Côte d'Ivoire ne sauraient être pris comme des salariés au sens strict. A ce jour, ils ne cotisent pas non plus à la Caisse nationale de prévoyance sociale (CNPS). Quelque chose peut être fait de ce point de vue. Il me semble à

[878] G.C. PERENO, *Scritti di diritto della sicurezza sociale, La Sapienza*, Roma, 1988, 99. 1-5, cité par COLLECTIF (dir. S. RECCHI), *op.cit*, p. 84.

l'évidence que la prescription du Can. 1274 § 2 trouve un domaine d'application en Côte d'Ivoire. Effectivement, la prévoyance sociale obligatoire pour les salariés ne concerne pas la plupart des Ivoiriens qui ne bénéficient d'aucune assistance sociale pour faire face aux risques sociaux, comme on le verra dans les pages qui suivent. Il est donc temps que la Conférence des évêques de Côte d'Ivoire prenne des dispositions visant à appliquer cette norme canonique universelle.

8.2.3.2.2. **La responsabilité des évêques vis-à-vis de la sécurité sociale des clercs**

L'évocation de la responsabilité des évêques dans la question de la sécurité sociale des clercs selon la norme du Can. 1274 § 2, rejoint l'obligation des évêques énoncée au Can. 384, affirmant ainsi un devoir de justice à remplir de la part de la hiérarchie catholique à l'endroit des ministres désormais incapables d'assumer un office ecclésiastique. Et ce devoir des évêques se veut un droit des clercs frappés par la maladie, l'invalidité, ou le vieillissement[879].

La norme canonique analysée ici n'est pas précise, ni sur son application concrète, ni sur la provenance des ressources à mobiliser pour approvisionner cette caisse de prévoyance sociale. C'est pourquoi, en accord avec le Can. 455 qui les autorise à porter des décrets généraux, les évêques de Côte d'Ivoire ont institué une ponction obligatoire (de 5.000 francs CFA par mois) sur la rémunération de chaque prêtre à partir de l'organisme spécial de subsistance des clercs et destiné la somme retenue à l'Entraide Missionnaire Internationale (EMI) et au Fonds de Pension de l'Eglise catholique, qui à ce jour, constituent la prévoyance sociale du clergé. Cependant, cette initiative qui est à saluer, génère une difficulté qu'il faudrait résoudre. En effet, le prélèvement est fait sur des rémunérations qui en règle générale – à l'exception de celles des quatre diocèses de la partie sud et économiquement forte du pays – sont loin d'être justes, c'est-à-dire capable de pourvoir aux besoins des prêtres.

[879] Cf. *Can. 281 § 2.* On peut également lire A. BAMBERG, « L'*Amoris officium* à l'égard des prêtres et évêques d'âge avancé », *Nouvelle Revue Théologique*, n° 127, 2005, pp. 226-235. L'auteur rappelle le rôle de l'évêque diocésain, conformément à l'idée que son ministère est « amoris officium » - selon les termes de Saint Augustin – dans l'accompagnement des prêtres et évêques âgés et dans l'assistance à apporter à ces derniers. Evoquant le principe du droit fondamental du législateur universel concernant cette aide, Bamberg dit qu' « il faut veiller à ce que les clercs bénéficient d'une assistance sociale telle qu'il soit correctement pourvu à leurs besoins lorsqu'ils sont atteints de maladie, d'invalidité ou de vieillesse. » (p. 227) Commentant l'incise « selon le droit » en référence au droit local, l'auteur précise que « Celui qui se trouve à la tête d'une Eglise particulière est tenu de veiller à ce que ces droits fondamentaux soient assurés aux clercs. » (p. 228). Il n'en reste pas moins que les modalités dépendent des circonstances de lieu et de temps, et des ressources financières dont dispose la communauté, ainsi que la façon dont elle gère ses finances et son personnel. (cf. p. 228).

Si les prêtres non bénéficiaires de l'organisme diocésain de la subsistance des clercs[880] se voient appliquer le traitement similaire de prélèvement sur leur rémunération, ils doivent également contribuer à l'alimentation de la caisse de prévoyance sociale de leur diocèse à partir de leur rémunération. Avec l'expérience de l'Eglise de Côte d'Ivoire prend fin l'analyse de la norme du Can. 1274 § 2. Mais la problématique de la protection sociale du prêtre ivoirien est à considérer dans un contexte, celui de la question sociale et de la manière dont elle est gérée par la puissance publique en Côte d'Ivoire et par ses partenaires sociaux.

Synthèse :

Comme synthèse de l'analyse de la protection sociale des prêtres faite à la lumière du Can. 1274, quelques observations s'imposent :

* L'honnête subsistance évoquée par le législateur suppose que les prêtres sont pourvus de nourriture nécessaire ainsi que des moyens utiles à leur formation spirituelle, culturelle et scientifique en considérant les circonstances de chaque cas : la nature de la fonction exercée, les circonstances de temps et de lieu, et l'adaptation aux conditions concrètes des personnes. Il y a un écart entre d'un côté les exigences canoniques de la justice distributive qui vise à « donner à chacun selon sa condition, ses capacités, son apport à la société, ses besoins » et selon la nature de l'office qu'il occupe, et de l'autre la pratique actuelle consistant à fixer au même taux la rémunération de tous les prêtres dans certaines Eglises particulières de Côte d'Ivoire.

* Même s'il laisse aux évêques d'autres solutions pour garantir la subsistance des prêtres, le vœu conciliaire de création d'un organisme spécial traduit en loi dans le Code reste l'option prise par les évêques de Côte d'Ivoire.

* Pour les Eglises ivoiriennes dont le fonctionnement dépend entièrement des subsides de Rome et des offrandes des fidèles, le droit de recueillir des dons, des legs avec le soutien de l'Ordinaire du lieu est salutaire. Seulement, le pouvoir d'achat des donateurs potentiels a baissé considérablement à cause de la crise politique, sociale et économique que le pays a connue.

* La prescription canonique invitant les évêques à garantir la sécurité sociale des clercs à défaut d'une prévoyance sociale trouve un champ d'application en Côte d'Ivoire. Les évêques devront l'exploiter en assumant la responsabilité que leur accorde le législateur. Certes la conférence épiscopale a pris quelques décrets généraux en faveur du Fonds de l'Eglise catholique et de

[880] Ceux qui sont en mission auprès des services et œuvres des Conférences épiscopales provinciales, nationales ou régionales.

l'Entraide missionnaire internationale ; cependant la densité du chantier de la sécurité sociale des prêtres exige qu'elle s'investisse davantage. Cela m'amène à considérer que la question de la protection sociale des prêtres est loin d'être résolue, tout comme l'est celle de leur subsistance en dépit des initiatives prises par certains diocèses et dont les premiers résultats semblent prometteurs.

Pour finir, il convient de rappeler que l'Eglise est incarnée dans la société où les Etats modernes organisent la vie politique, économique et sociale des peuples. C'est pourquoi la subsistance et la sécurité sociale des prêtres sont des projets ecclésiaux qu'il faudrait situer dans le contexte ivoirien de la question sociale et de la manière dont elle est gérée par l'Etat et ses partenaires sociaux.

8.3. La question sociale en Côte d'Ivoire : cadre législatif et état des lieux

Comme dans tous les pays du monde, la traditionnelle attention accordée aux plus faibles de la communauté (vieillards, orphelins, veuves, etc.) est de mise en Côte d'Ivoire. Cette forme de protection sociale ancienne continue à être pratiquée au sein des familles, dans les zones rurales et même en ville. L'histoire de la protection sociale moderne sous sa forme actuelle dans ce pays commence dans les années 1960, après l'acquisition de son indépendance. A l'instar de la plupart des nations africaines naissantes, elle ambitionne d'organiser une protection sociale pour ses populations. « Le nouveau pouvoir place l'Etat-providence au cœur de son programme[881].»

La forte présence du thème de la protection sociale dans les débats sociétaux, politiques et même électoraux traduit l'intérêt de la question chez les populations et les gouvernants en Côte d'Ivoire et partout en Afrique. Le même intérêt est partagé par les instances internationales et il est traduit dans des actes concrets. Ainsi, on peut citer l'initiative de la Banque mondiale d'un programme d'aide aux gouvernements des Etats africains pour la mise en place de systèmes nationaux de protection sociale sur une durée de dix ans (2012-2022)[882].

[881] A. FALL-DIOP, « Batailles pour la protection sociale en Afrique », *Le Monde diplomatique* (mai, 2006), voir : http://www.monde-diplomatique.fr. Selon l'auteur, « Cette revendication avait d'ailleurs alimenté le combat contre l'administration coloniale : les luttes syndicales en Afrique francophone réclamaient l'extension des avantages sociaux dont les métropoles faisaient bénéficier leurs cadres expatriés. Quelques succès avaient été obtenus, notamment en faveur des travailleurs urbains « indigènes ».

[882] Banque mondiale, « Une stratégie sur dix ans pour soutenir le développement du Système de protection sociale en Afrique subsaharienne ». Voir cet article sur le site web : http//www.banquemondiale.org.

En Côte d'Ivoire, la protection sociale semble être un privilège, même un luxe réservé à une minorité d'individus, puisque seulement 10 % de la population y a accès[883]. Les bénéficiaires sont surtout des salariés et leurs ayants-droits, ainsi que quelques rares personnes provenant du monde paysan et de celui des opérateurs du secteur informel. En tout état de cause, cette situation constitue une préoccupation gouvernementale depuis plusieurs années. C'est pour y remédier, et faire de la protection sociale un des pans de l'amélioration de l'existence des Ivoiriens, que l'Etat a initié des programmes de réforme[884]. Dans ce sens, la Loi a fait de la protection sociale un objectif prioritaire. En effet, en octobre 2001, un projet de loi du président Laurent Gbagbo et de son gouvernement portant création d'un système d'assurance-maladie universelle (AMU) a été entériné par le Parlement ivoirien. La guerre qui débuta en 2002 reporta le projet à une date inconnue. Mais, actuellement, comment le régime de protection sociale ivoirien se présente-t-il ?

8.3.1. **Présentation du régime ivoirien de protection sociale**

Le régime de protection sociale des travailleurs salariés en Côte d'Ivoire comprend trois branches : les prestations familiales, les accidents du travail-maladies professionnelles et les pensions (vieillesse, invalidité et survivants)[885]. La présentation du système qui a lieu ici ne tient compte que des deux dernières branches qui concernent la population cléricale, cible de la recherche doctorale menée.

Confiée à la CNPS (Caisse nationale de prévoyance sociale), la gestion du régime général s'effectue sur la base des branches susmentionnées. Il fait obligation à tout employeur de s'affilier à cette structure et d'obtenir auprès d'elle l'immatriculation de ses salariés. Toutefois, « le travailleur indépendant ou exerçant une activité professionnelle non assurée au titre de l'assurance accidents du travail-maladies professionnelles, peut s'assurer volontairement contre ce risque[886] » afin de bénéficier des prestations d'accident du travail.

[883] Les témoignages recueillis lors de mes enquêtes auprès des agents assureurs privés confirment le faible taux de personnes bénéficiant de la protection sociale dans ce pays. Cf. *Annexe 1*. En outre, ces informations reflètent la réalité à l'échelle continentale, car selon l'Organisation Internationale du Travail (OIT) « seulement 5 % à 10 % de la population active bénéficie d'une couverture sociale […] Près de 80 % de la population n'ont pas accès aux soins de santé de base ». Ces chiffres sont contenus dans l'article d'A. FALL-DIOP, *op.cit*.

[884] C'est dans ce cadre qu'il faut citer le programme d'envergure du ministre Ouégnin Armand sur l'Assurance Maladie Universelle (AMU) qui semble être rangé dans des tiroirs depuis le changement de régime survenu en Côte d'Ivoire en 2011.

[885] Comme on peut le remarquer, ce régime ne prend pas en compte la protection en cas de maladie, mais il comporte des dispositions dans le domaine des prestations familiales en cas de maternité.

[886] Centre des liaisons européennes et internationales de sécurité sociale (CLEISS), « Systèmes nationaux de sécurité sociale. 2011 ». Voir : www.cleiss.fr.

Fixé à 60.000 francs depuis novembre 2013, le Salaire Minimum Interprofessionnel Garanti (SMIG) est le salaire sur la base duquel se fait le calcul des cotisations pour assurer le financement de la couverture des accidentés du travail (ce montant doit être compris entre 60.000 frs et 70.000 frs). « L'assiette des cotisations sociales comprend la rémunération totale du travailleur y compris les avantages en nature et les indemnités diverses[887]. » Les cotisations permettent aux bénéficiaires (accidentés du travail et victimes des maladies professionnelles) d'avoir des soins gratuits[888], une prise en charge en cas d'incapacité temporaire du travail[889], et en cas d'incapacité permanente de travail[890]. Si l'assuré parvenait à décéder suite à une maladie professionnelle ou à un accident de travail, ses ayants droit (conjoint(e) légalement marié(e), descendants et ascendants à la charge de la victime) perçoivent la rente de survivants[891], et une somme correspondant à 25 % de 950.553 (salaire annuel minimum utilisé pour calculer les prestations) est remise à la famille du défunt afin de couvrir les dépenses funéraires[892].

Pour combler le déficit de protection sociale des populations, l'Etat sollicite la contribution des agences privées d'assurance. Les entretiens que j'ai réalisés auprès de certaines d'entre elles montrent que les quelques assurés (10 %) de la population optent en premier lieu pour les *produits de vie*, c'est-à-dire les assurances qui leur permettent de parer aux aléas de la vie quotidienne, et de ce point de vue, l'*assurance maladie* est la plus sollicitée. En second lieu, viennent les *Assurances-vie* (appelées aussi capitalisations) : *assurance retraite*, *assurance décès*, puis en dernier ressort les *assurances-automobile*[893].

La population assurée auprès des maisons privées d'assurance, à l'exception des fonctionnaires de l'Etat qui disposent d'une mutuelle[894] qui les couvre en cas de maladie, est constituée majoritairement de travailleurs libéraux (avocats, notaires), et de médecins. Toutefois, pris individuellement, on constate chez les Ivoiriens un réel besoin personnel de couverture en

[887] *Id.*; Voir également *Annexe 5* : *Le régime général de protection sociale ivoirien.*
[888] Cf. www.cleiss.fr ; *Annexe 5* : *Le régime général de protection sociale ivoirien.*
[889] Voir le montant des indemnités journalières sur le site web du CLEISS : www.cleiss.fr
[890] On peut aussi découvrir sur le même site web (www.cleiss.fr) le calcul des prestations et celui de la rente qui sont attribuées au bénéficiaire.
[891] *Annexe 5 : Le régime général de protection sociale ivoirien* ; www.cleiss.fr.
[892] Cf. *Id*.
[893] Voir *Annexe 1, ENT 20, 21.*
[894] Il s'agit de la Mutuelle générale des fonctionnaires et agents de l'Etat de Côte d'Ivoire (MUGEF-CI) qui fut créée en 1973. Si elle fut à l'origine une direction du ministère de la fonction publique, depuis 1989 les fonctionnaires eux-mêmes s'en sont vu confier la gestion. En dehors du régime de base dont la mission revient à prendre en charge les frais pharmaceutiques, les soins dentaires et d'optique, la MUGEF-CI propose à ses membres deux régimes complémentaires.

assurance maladie[895], comme si face à l'incapacité de l'Etat à couvrir les citoyens, chacun prenait davantage conscience de sa responsabilité vis-à-vis de sa propre sécurité sociale.
Qu'en est-il système de la retraite, cet autre aspect de la protection sociale ?

8.3.2. Les systèmes de retraite en Côte d'Ivoire

[…], la Côte d'Ivoire présente en matière de retraite des réalités similaires aux autres pays africains, c'est-à-dire, des taux de cotisation très bas, une gestion des régimes de retraite qui laisse à désirer avec des lenteurs et des retards dans le règlement des droits à la retraite, des conditions de vie difficiles pour les retraités, l'exclusion des travailleurs agricoles et du secteur informel du système de sécurité sociale, etc.[896]

Cette remarque faite, il convient de savoir, au plan formel, ce que l'Etat ivoirien a mis en place comme structure tant au niveau public que privé pour gérer les risques vieillesse. Les travaux de P. Mani[897] constituent la source essentielle de l'approche descriptive qui en est faite ici, en complément des informations recueillies dans les enquêtes effectuées auprès des spécialistes de l'Assurance pour la présente étude[898].

8.3.2.1. Dans le secteur public

La mise en place d'un organisme autonome, la CGRAE (Caisse générale de retraite des agents de l'Etat) fonctionnant sous l'autorité technique du ministère des Affaires sociales et de la Solidarité nationale, et sous l'autorité financière du ministère de l'économie et des finances, permet à la puissance publique de gérer les retraites de ses fonctionnaires.

C'est au siècle dernier que cet organisme a été créé par l'ordonnance n°77-206 du 5 avril 1977, sous la forme d'un Etablissement public administratif (EPA), avant de connaître quelques années plus tard deux réformes principales par décret :

- Le décret n° 92-47 du 29 janvier 1992 qui a institué la CGRAE comme Etablissement public dont l'attribut était industriel et commercial (EPIC) ;

[895] Le témoignage recueilli auprès de certaines structures privées de protection sociale confirme cette observation. Cf. *Annexe 1*, *ENT 20, 21.*
[896] Cette observation est le contenu d'un tableau de la situation peint par de nombreuses études particulièrement celle d'Ibrahima Diabagaté, cité par P. MANI, *La problématique de la retraite sous les tropiques. Préface de Bruno Bekolo-Ebe, postface de Robert Evola*. Paris : L'Harmattan, 2012, p. 69.
[897] *Id.*
[898] Voir *Annexe 1*, *ENT 20, 21.*

- Le décret n° 97-674 du 3 décembre 1997 qui a fait de la CGRAE une société d'Etat au capital de 300.000.000 FCFA détenu totalement par l'Etat de Côte d'Ivoire.

Les réformes subies par cette Caisse amènent Pascal Mani à faire deux observations. D'abord, « cette nouvelle organisation lui accorde plus d'autonomie dans l'action pour pouvoir répondre aux attentes des retraités[899] » ; ensuite le fait que le régime de retraite est resté inchangé, confirmant ainsi le trait commun aux régimes des Etats francophones d'Afrique qui se veulent « un régime par répartition qui fonctionne sous un mode obligatoire pour l'intérêt des travailleurs[900].»

Service d'utilité publique, la Caisse générale de retraite des agents de l'Etat a une mission qui se décline en deux objectifs : 1) Encaisser les cotisations et subventions affectées au financement des retraites. 2) garantir la gestion financière de l'organisation et assurer bien d'autres prestations pour les ayants droits[901].

Voici quelques informations sur les conditions à remplir et sur les documents exigés aux bénéficiaires des services de la structure : il faut être agent public, être âgé de 55 ans ou avoir un autre âge pour un type de fonction, ou alors avoir 30 ans de service réel, avoir effectué au minimum 15 années de service avec paiement de cotisation[902].

Les documents que doivent fournir les bénéficiaires sont les suivants : une demande de liquidation ; une photocopie de la carte nationale d'identité ; une décision d'engagement ; un acte de mariage ; un extrait d'acte de naissance de l'épouse et des enfants ; un certificat de vie et d'entretien des enfants ; un relevé général des services ; un acte de radiation, et un certificat de cessation de paiement[903].

Techniquement on peut observer ce qui suit pour se faire une idée des éléments pris en compte pour le calcul des pensions de retraite : le taux de cotisation s'élève à 18 % du salaire de base réparti entre le fonctionnaire (6 %) et l'employeur qui est l'Etat (12 %)[904]. Quant au calcul de la pension, il se fait sur la base d'un certain nombre d'éléments et il se présente sous la formule suivante : P = (I x V) x (N x T) ; P représente la pension, N symbolise le nombre d'années de service réel, I est l'indice de liquidation, et V désigne la valeur du point d'indice au moment du

[899] P. MANI, *op.cit*., p. 70.
[900] *Id*.
[901] *Ibid.*, p. 70.
[902] *Ibid*., p. 70-71.
[903] *Id.*
[904] *Id*.

départ à la retraite qui est de 2801,48 depuis 1982, alors que le taux de liquidation T est maintenu à 2 % par annuité liquidable[905].

8.3.2.2. **Dans le secteur privé**

Ce domaine est géré par la CNPS (Caisse nationale de prévoyance sociale) sous la double autorité administrative et technique des ministères de la Famille et de l'Enfant, ainsi que des Affaires sociales et de la Solidarité nationale. Les pensions de retraite dont elle s'occupe sont diverses : la pension de retraite normale ; la pension de retraite anticipée ; la pension d'invalidité ; l'allocation unique ; la pension du conjoint survivant et la pension d'orphelin de père et de mère[906].

Ne sont bénéficiaires d'une pension retraite auprès de cette structure que les personnes qui lui sont affiliées, qui sont âgées de 60 ans, qui ont à leur actif 15 années d'activité salariée au cours desquelles elles ont cotisé dans une ou plusieurs entreprises rattachées à la même structure, et qui ont mis un terme à leurs activités salariées. A ces conditions cumulatives, il faudrait ajouter le dépôt par l'employeur et/ou l'employé des documents ci-après : une fiche d'embauche ; l'avis de cessation de l'emploi ; l'état des services ; le relevé nominatif des salaires ; une DISA (déclaration individuelle des salaires annuels) ; un certificat de travail ; la preuve du reversement des contributions patronales et salariales.[907]

Que dire du taux de cotisation et du calcul de la pension retraite ?

Depuis le 31 janvier 2012, sur décision de l'ordonnance n° 2012-03 du 11 janvier 2012,[908] le taux de cotisation du salaire de base est de 14%. Y contribuent l'employeur à hauteur de 55% et le travailleur à hauteur de 45 %.

Considérant que le SMM définit le salaire mensuel moyen, PM la pension mensuelle, TR le taux de remplacement, le total de la pension de retraite est de : PM= SMM x TR. Pascal Mani en donne le procédé de calcul :

« Il est calculé en pourcentage des salaires soumis à cotisation et est égal au produit du salaire moyen des 15 meilleurs années de la carrière par le taux de remplacement. Le taux de remplacement (TR) étant égal au produit du taux de rendement annuel par la durée de la carrière[909].»

[905] *Id*. Il faut comprendre l'annuité comme l'« équivalence d'une année de service pour le calcul des droits à une pension, à la retraite, etc. » Cf. Le Petit Larousse. Le même dictionnaire donne cette autre définition du mot : « Paiement annuel au moyen duquel un emprunteur se libère progressivement d'une dette, capital, et intérêt. »
[906] P. MANI, *op.cit*., p. 72.
[907] *Id*.
[908] Voir : www.cleiss.fr.
[909] P. MANI, *op.cit*., p.73. Voir aussi d'autres critères du calcul des cotisations (Extrait de l'ordonnance de la présidence de la république), cf. *Annexe 5 : Le régime général de protection sociale ivoirien* ; www.cleiss.fr.

Toutefois le salarié de 60 ans rattaché à la CNPS qui ne remplirait pas la condition de durée de service suffisante susmentionnée pour obtenir une pension de retraite, a la possibilité de racheter 24 mois de cotisations[910].

Pour finir, il faut indiquer qu'au niveau de cette structure, « le calcul des cotisations tient compte de l'assiette des cotisations, des taux de cotisations applicables et des salaires plancher et plafond[911] », et que « les prestations en matière de pension se prescrivent par période de deux ans[912].»

Comparant le niveau de vie des bénéficiaires des deux systèmes, notre auteur observe que les retraités de la fonction publique (CGRAE), perçoivent des pensions plus importantes que celles des retraités de la CNPS. Cet état de fait s'expliquerait, selon lui par la différence des taux de cotisation respectifs. Ainsi, les retraités de la CGRAE qui ont le taux de cotisation le plus élevé perçoivent une pension équivalente à 45 %, voire 60 % de leur salaire. Quant à ceux de la CNPS, ils ont une pension mensuelle d'au moins 30.000 frs (un peu plus de 45 euros) c'est-à-dire 50 % du SMIG fixé à 60.000 frs[913].

Le système de protection sociale ivoirien, comme celui de bien d'autres pays, souffre du déséquilibre de ses comptes. L'illustration de cet état de fait est le passage de l'âge de retraite de 55 à 60 ans depuis 2012. Cette décision qui ne concerne que les travailleurs du secteur privé a pour triple but d'équilibrer les comptes de la CNPS déficitaires depuis plusieurs décennies, d'augmenter le total de la pension de retraite, et d'augmenter le taux de cotisation de 8 % à 12 %.[914]

La situation évoquée ci-dessus est bien celle d'un système de protection sociale en grande difficulté[915], et qui a tendance à laisser en l'état la situation des populations en majorité non couvertes socialement. Cependant, il n'empêche que l'on remarque chez les autorités actuelles la volonté exprimée de corriger cette disparité pour permettre à tout citoyen ivoirien d'avoir accès aux services sociaux de base. Dans cette perspective, une stratégie nationale de protection sociale a été élaborée par le ministère d'Etat, ministère de l'emploi, des affaires sociales et de la formation professionnelle. Si son but est de « permettre l'accès équitable à des services sociaux de qualité

[910] *Id*.
[911] P. MANI, *op.cit*., p. 73. Voir également *Annexe 5* : *Le régime général de protection sociale ivoirien* ; www.cleiss.fr.
[912] P. MANI, *ibid*., 2012, p. 72. Voir www.cleiss.fr.
[913] P. MANI, *ibid*, pp. 73-74.
[914] Http// : www.cleiss.fr.
[915] Il faut ajouter au chapelet des ses difficultés, ces obstacles auxquels sont confrontés la plupart des systèmes de protection sociale en Afrique : Ampleur de la pauvreté ; manque de capacités administratives, poids de la dette et des politiques d'ajustement structurel imposés par les institutions financières internationales ; difficulté d'adopter les programmes habituels basés sur les besoins des salariés urbains, pour faire face aux besoins des nombreuses populations rurales ; inadaptation des programmes traditionnels aux besoins du grand nombre de personnes exerçant dans le secteur informel. Voir l'article de S. LIEBENBERG, *op.cit*., [915] Voir S. LIEBENBERG, *loc.cit*.

pour l'ensemble de la population [916]», il n'en demeure pas moins que le projet mettra du temps à se mettre en place et à être opérationnel, et cela pour deux raisons : il faut trouver la somme de 400 milliards de frs ; commencer par une phase pilote qu'on utilisera comme modèle indicateur avec les structures (mutuelles de protection sociales) les mieux organisées dans ce domaine telles que la MUGEF-CI, les filières HEVEICOL et OLEAGINE[917].

Synthèse :

Trois branches constituent le régime de protection sociale des travailleurs salariés en Côte d'Ivoire : les prestations familiales, les accidents du travail-maladies professionnelles et les pensions (vieillesse, invalide). N'ont été évoquées ici que les deux dernières branches qui concernent les prêtres. Géré par la Caisse nationale de prévoyance sociale (CNPS), ce régime oblige tout employeur à s'affilier à la structure et à obtenir l'immatriculation du salarié. Mais, peut également s'y inscrire le travailleur indépendant ou celui qui exerce une activité professionnelle non assurée contre les risques d'accident du travail-maladies professionnelles. Quant aux agents de la fonction publique, ils bénéficient d'une couverture maladie organisée par la Mutuelle générale des fonctionnaires et agents de l'Etat (MUGEF-CI). Malgré le faible taux (10 %) de personnes bénéficiant d'une couverture maladie, l'Etat sollicite l'appui des agences privées d'assurance.

La branche des pensions de retraite est gérée par la Caisse nationale de prévoyance sociale, elle concerne les travailleurs privés. Cette structure recueille les cotisations de ses adhérents (dont 55 % représente la contribution de l'employeur tandis que 45 % provient du travailleur) pendant 15 années d'activités salariées, et elle la leur reverse comme pension de retraite lorsqu'ils atteignent l'âge de 60 ans. Quant aux retraités de la fonction publique, ils sont gérés par la Caisse générale de retraite des agents de l'Etat (CGRAE).

Il faut relever que la gestion des retraites favorise les inégalités sociales au sein de la population des travailleurs retraités, car les anciens fonctionnaires perçoivent une pension équivalente à 45 %, voire 60 % de leur salaire, alors que leurs collègues du privé ne reçoivent que 50 % du SMIG, c'est-à-dire 30.000 francs CFA (environ 45 euros).

L'approche descriptive de la protection sociale en Côte d'Ivoire présente un système en difficulté et qui a tendance à laisser en l'état la situation des populations en majorité non couvertes

[916] H. GNAMIEN, *Reportage dans l'édition de 20h de Journal télévisé du mardi 12 mars 2013*. Cf. www.abidjan.net; voir également http// : www.rti.ci.
[917] *Id*.

socialement, mettant ainsi en évidence une autre problématique, celle de la justice sociale. Désormais c'est au cœur de celle-ci qu'il faut placer la question de la protection sociale du prêtre.

8.3.3. Protection sociale du prêtre : problématique de la justice sociale

Le Can. 1274 § 2 cité plus haut envisage – ce qui est tout à l'honneur du Législateur – l'éventualité d'une sécurité sociale des clercs en l'absence de prévoyance sociale pour les populations dans certaines régions du monde. En effet, tous les pays n'étant pas logés à la même enseigne du point de vue économique et infrastructurel, ils ne sauraient tous procurer une prévoyance sociale à leurs populations. C'est bien le cas de la Côte d'Ivoire. Devant une telle situation, la norme canonique préconise pour les Conférences épiscopales de veiller à ce qu'un organisme assure de manière suffisante la sécurité sociale des prêtres. Au-delà de la portée humaniste et du caractère juste d'une telle loi qui vise en toute légitimité à promouvoir l'humain, le travailleur, il faut relever toutefois qu'elle est marquée par une indécence morale certaine.

En Côte d'Ivoire, comme je l'évoquais plus haut, seulement 10 % de la population bénéficient d'une couverture sociale. L'immense majorité n'en bénéficie donc pas. Dans un tel contexte, quel sens aurait l'organisation d'une protection sociale pour les prêtres ? Le souci que porte l'Eglise de mieux soigner les prêtres malades, de prévenir les risques sociaux qu'ils courent et de leur assurer une retraite digne ne devrait-il pas s'inscrire dans une problématique de justice sociale et de défense des droits de l'homme puisqu'à l'instar des populations, les prêtres sont concernés ? Il s'agit d'un problème de société que l'Eglise doit prendre en compte dans sa mission en terre ivoirienne, notamment par rapport au respect des droits humains. Sa responsabilité théologique et sociale pour la justice en Côte d'Ivoire se trouve ici en jeu, condition *sine qua non* pour qu'elle rayonne en tant que famille de Dieu ouverte aux hommes, partageant et assumant leur existence dans sa totalité et construisant avec eux leur devenir dans la perspective eschatologique. La réalisation d'un tel projet exige que l'on questionne davantage le magistère ecclésiastique sur sa gestion de la question sociale.

8.3.3.1. Le magistère universel et la question sociale

Dans la présentation du *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise*, Renato Raffaele Martino, président du Conseil pontifical Justice et Paix écrit :

« Transformer la réalité sociale par la force de l'Evangile, témoignée par des femmes et des hommes fidèles à Jésus-Christ, a toujours été un défi et le demeure aujourd'hui encore[918]*.»*

La Mission que l'Eglise assigne à sa Doctrine sociale évoquée ici, a souvent fait l'objet de controverses. Celles-ci ont porté soit sur la nature de cet enseignement de l'Eglise, soit sur son opportunité et sa valeur[919]. On peut à titre d'exemple citer l'ouvrage d'A. Manaranche, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne* ? Seuil, 1969. A la réponse affirmative de l'auteur, s'opposait un autre livre, celui de Marie Dominique Chenu, La *Doctrine de l'Eglise comme idéologie*, paru en 1979. Le procès de la DSE (Doctrine sociale de l'Eglise) est sans appel : elle souffre d'une insuffisance de références à l'Evangile ; elle est le lieu où l'on a substitué à l'Evangile une idéologie à la solde de l'ordre établi[920]. En fait, il est reproché à l'Eglise « d'avoir mis obstacle, par sa doctrine sociale de source idéologique, à la liberté du chrétien de procéder par lui-même à la nécessaire analyse structurale[921].»

Peut-être faudrait-il préciser le sens qui est donné ici à l'idéologie. Il s'agit de la définition des sciences politiques : **«** Un ensemble plus ou moins cohérent d'idées et de croyances qui motivent tel ou tel groupe en vue de l'action ou qui légitiment ou critiquent certaines pratiques[922].»

La critique d'H. Puel est du même ordre. En reprenant la thèse de Marie-Dominique Chenu sur la DSE comme idéologie, il montre « comment l'humble pêcheur de Galilée s'est trouvé avoir pour successeur lointain un souverain pontife à Rome[923].» Puis, il remarque qu'après 1968 non seulement l'Eglise perd ses pouvoirs temporels obtenus à l'époque de la chrétienté, mais que son pouvoir spirituel est lui aussi davantage mis à mal avec la montée des souverainetés temporelles, c'est-à-dire les Empires, la Révolution de 1789 et les Etats[924]. L'instauration de la DSE suit quelques formes de résistances telles que le syllabus (ou catalogue des principales erreurs des temps modernes)[925], et la proclamation au concile Vatican I du dogme de l'infaillibilité pontificale, peu de temps après la perte des Etats pontificaux. Ainsi l'avènement de la DSE s'inscrit dans une histoire où s'affrontent les imaginaires sociaux du pontife romain et ceux des pouvoirs civils. Le droit social se veut donc l'expression d'idéologies contradictoires. Selon H. Puel, bien qu'en

---

[918] CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2005, P XI.
[919] J.-Y. CALVEZ, *Chrétiens penseurs du social. Après le Concile. Après « 68 » (1968-1988*). Paris : Cerf, p. 128.
[920] *Id.*
[921] *Ibid*., p. 129.
[922] H. PUEL y fait référence dans son ouvrage : *Les souverainetés. Pouvoirs religieux. Pouvoirs séculiers*. Paris : cerf, 2012, p. 22.
[923] *Id*.
[924] *Id*.
[925] Le syllabus est le document annexe qui accompagnait l'encyclique du pape Pie IX sur les erreurs modernes Quanta cura. Le syllabus comprend dix parties avec 80 propositions présentées comme fausses. Voir Encyclopédie catholique THEO, Syllabus, *477a* ; *520 c* ; *530 a*.

l'apparence, elle se présente comme un pouvoir purement spirituel, la DSE a pour but d'« exercer sur les sociétés un pouvoir d'influence, un pouvoir indirect, par une doctrine émanant du siège romain et de lui seul, bien au-delà de la seule proclamation de la parole évangélique[926].»

Toutefois l'approche critique que l'on peut faire de la DSE amène à distinguer l'idéologique de l'Evangile social qui se veut outil de transformation de la réalité sociale. C'est dire que la DSE est « Evangile social » et non idéologie d'un pouvoir. A ce titre elle retient l'attention d'H. Puel pour son message essentiel :

« Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Evangile qui est la mission de l'Eglise pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute oppression[927].»

L'Evangile social ici proclamé ouvre ainsi grandement la voie des imaginaires de sociétés évangéliques à bâtir. Des imaginaires de société qui devront comme il faut s'y attendre, heurter les conceptions non africaines et non ivoiriennes de société, puisqu'il s'agira d'imaginaires de société contextualisés, c'est-à-dire, tributaires d'un environnement (la Côte d'Ivoire) et au bénéfice d'un peuple spécifique : les disciples du Ressuscité ainsi que les populations résidant en Côte d'Ivoire. Il convient de savoir quel imaginaire de société évangélique l'Eglise voudrait construire avec le peuple de Côte d'Ivoire.

[…] Au registre des écrits pontificaux sur la question sociale figure un nombre important de textes. On peut en évoquer quelques-uns qui restent des références en raison de leur influence sur l'histoire de la question sociale, ou en raison de leur impact direct sur le devenir des peuples africains. D'autres traitent clairement la sécurité et la protection sociales.

D'abord, l'*Encyclique Rerum Novarum* que publie Léon XIII en 1891. Le contexte qui voit naître cet écrit justifie sa parution. En effet, la dégradation des rapports entre patrons et ouvriers causée à la fois par l'appropriation de la richesse par une minorité au détriment d'une multitude indigente et misérable, et par les troubles de nature manipulatrice et dévoyée, est d'autant plus redoutable qu'elle représente un danger pour la société[928]. Cette lettre encyclique a le mérite de respecter les droits des patrons et de réhabiliter la condition des ouvriers en garantissant leurs droits.

[926] H. PUEL, *op.cit.*, p. 15.
[927] *Ibid*., p. 263.
[928] Cf. *RN, n° 1*.

L'Encyclique souligne le rôle de l'Etat dans la sécurité sociale des travailleurs : « Il est donc évident que l'autorité publique doit aussi prendre les mesures voulues pour sauvegarder la vie et les intérêts de la classe ouvrière. Si elle y manque, elle viole la stricte justice[929].»

En défendant l'option des pauvres, un des principes essentiels de la DSE, *Rerum Novarum (RN)* exige une intervention significative de l'Etat dans la protection sociale des travailleurs pauvres :

« Toutefois dans la protection des droits privés, il doit se préoccuper d'une manière spéciale des faibles et des indigents. La classe riche se fait comme un rempart de ses richesses et a moins besoin de la tutelle publique. La classe indigente au contraire, sans richesses pour la mettre à couvert des injustices, compte surtout sur la protection de l'Etat. L'Etat doit donc entourer de soin et d'une sollicitude toute particulière les travailleurs qui appartiennent à la classe pauvre en général[930].»

Plus tard, l'Encyclique Mater et Magistra (MM) (1961) de Jean XXIII montre la juste rémunération du travail comme un des droits sociaux :

« Elle est déterminée en justice et équité. Cela exige que soit accordée aux travailleurs une rémunération qui leur permette, avec un niveau de vie vraiment humaine, de faire face avec dignité à leurs responsabilités familiales[931].»

Au lendemain de la deuxième guerre mondiale, au plus fort de la guerre froide entre les deux grands américains et soviétiques, qui constitue une menace grave pour la paix mondiale, le pape Jean XXIII écrit l'encyclique *Pacem in terris* en 1963. Elle prévient tous les Etats et les peuples du monde des dangers de la guerre et souligne les avantages de la paix, cette paix qui est « objet du désir profond de l'humanité de tous les temps[932] ». Le pape se sert de cette encyclique pour exhorter les chrétiens et tous les hommes de bonne volonté à œuvrer pour la paix par tous les moyens.

Cette paix ne pourra se construire que si le niveau de vie des hommes et des peuples est amélioré. C'est pourquoi, Paul VI, dans son encyclique *Populorum Progressio*, soutient avec force que « le développement est le nouveau nom de la paix[933].»

L'Encyclique *Laborem exercens* (LE) (1981) de Jean-Paul II sur le travail humain, son humanisation, montre que le problème du travail est une clé de la question sociale lorsque l'on tente de la voir sous l'angle du bien de l'homme[934]. Le pape soutient la dignité du travailleur et celle du

[929] *RN*, n° *24*.
[930] *RN, n° 27*.
[931] *MM, n° 71*.
[932] *Pacem in Terris, n° 1*.
[933] *Populorum Progressio, n° 70*.
[934] *Laborem exercens, n° 2 ; 2*.

travail. Il en appelle au sens de responsabilité des Etats, des employeurs et des travailleurs pour une justice effective dans le milieu de travail.

Laborem Exercens évoque le droit du travail pour les personnes handicapées en fonction du degré de leur infirmité et de leurs capacités :

« Il revient donc aux diverses instances impliquées dans le monde du travail, à l'employeur direct comme à l'employeur indirect, de promouvoir par des mesures efficaces et appropriées le droit de la personne handicapée à la formation professionnelle et au travail[935]*.»*

En 1995, une année après avoir conduit à Rome les assises relatives au premier synode des évêques sur l'Eglise d'Afrique, Jean-Paul II publie l'*Exhortation apostolique Ecclesia in Africa*. Dans le chapitre VI intitulé « Construire le Royaume », il présente la politique comme un engagement qui doit avoir une prise sur la réalité ou le concret de l'existence et du quotidien des individus. Or, le réel du vécu de l'homme africain est, hélas, fait de difficultés y compris sociales. La preuve en est que ce continent compte le plus d'humains frappés par la pauvreté, la faim, la guerre, les tensions raciales et tribales, l'instabilité politique et la violation des droits de l'homme[936]. C'est pourquoi le pape exhorte les laïcs catholiques qui interviennent dans le domaine de la politique à faire en sorte que leur engagement civil soit celui d'un témoignage en faveur de la justice et de la solidarité[937]. Si l'on en croit le pape, l'évangélisation en Afrique passe par l'engagement de ses fidèles, surtout laïcs, pour la construction d'un Etat de droit partout en Afrique[938].

C'est la même opinion qu'exprime l'Exhortation apostolique sur *L'engagement de l'Afrique* de Benoît XVI publiée en 2011 pour restituer aux chrétiens africains les travaux du second synode des évêques sur l'Afrique. Le pape rappelle que la mission de l'Eglise consiste à servir la réconciliation, la justice et la paix. La construction d'un ordre social juste, gage d'une réconciliation et d'une paix authentiques concerne l'Eglise autant que les pouvoirs civils. Sur le continent, elle a le devoir d'éduquer et de « former les consciences droites et réceptives aux exigences de la justice

[935] *Ibid., n° 22.*
[936] JEAN-PAUL II, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Exhortation apostolique*. Paris : Pierre TEQUI, 1995, *n° 51*. Les droits de l'homme ont toujours fait l'objet d'une attention particulière de la part des papes. Ils les ont souvent mis en rapport avec les droits de Dieu, car selon eux « les doits de l'homme découlent des devoirs envers Dieu », cf. LES MOINES DE L'ABBAYE DE SOLESMES, *Les droits de l'homme. Ce que dit le pape*. Campin-Tournai (Belgique) : Le Sarment Fayard, 1990, p. 72.
[937] JEAN-PAUL II, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice…, op.cit., n° 108*.
[938] *Ibid., n° 112*.

pour que grandissent des hommes et des femmes soucieux et capables de réaliser cet ordre social juste par leur conduite responsable[939].»

Dans son encyclique *Caritas in Veritate (CV)* Benoît XVI souligne l'utilité d'avoir un travail digne :

« Un travail qui associe efficacement les travailleurs…Un travail qui donne les moyens de pourvoir aux nécessités de la famille et de scolariser les enfants ; un travail qui permette aux travailleurs de s'organiser librement et de faire entendre leur voix ; un travail qui laisse un temps suffisant pour retrouver ses propres racines au niveau personnel, familial et spirituel ; un travail qui assure aux travailleurs parvenus à l'âge de la retraite des conditions de la vie dignes[940].»

Quant au Conseil pontifical Justice et Paix, dans le *Compendium* de la Doctrine sociale de l'Eglise (CDSE), il soutient que la recherche du bien commun, principe essentiel de la DSE, nécessite la protection des personnes :

« Les exigences du bien commun dérivent des conditions sociales de chaque époque et sont étroitement liées au respect et à la promotion intégrale de la personne et de ses droits fondamentaux. Ces exigences concernent (…) la prestation des services essentiels, aux personnes, et dont certains sont en même temps des droits de l'homme : alimentation, logement, travail, santé…[941]»

Concernant les droits des travailleurs fondés eux-aussi sur la nature de la personne humaine et sur sa dignité transcendante[942], le magistère social évoque « le droit à des subventions convenables et indispensables pour la subsistance des travailleurs au chômage et de leurs familles, le droit à la retraite ainsi qu'à l'assurance vieillesse, l'assurance maladie et l'assurance en cas d'accidents du travail[943].»

Comme on peut le constater le magistère social universel joue deux rôles à la fois : il défend les droits sociaux et fait la promotion de la protection sociale, et il attire l'attention de l'Etat sur sa responsabilité en matière de politiques sociales et de garanties des droits sociaux.

L'Evangile social ainsi rappelé par le Magistère pontifical est également proposé au plan local par la conférence des évêques de Côte d'Ivoire.

---

[939] BENOÎT XVI, *L'Engagement d'Afrique. Exhortation apostolique. Préface de Mgr. François Granier archevêque de* Cambrai. Paris : Bayard éditions – Fleurs-Mame, les éditions du Cerf, 2011, *n° 22 ; 23.*
[940] BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate*. Paris : Cerf, *n° 63.*
[941] CONSEIL PONTIFICAL, *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2005, *n° 166.*
[942] *CDSE, n° 301.*
[943] *Id.*

8.3.3.2. **Le magistère local et la question sociale**

Fidèle à sa mission de relais, le magistère de l'Eglise en Côte d'Ivoire a toujours su reprendre l'Enseignement officiel de l'Eglise auprès des fidèles chrétiens catholiques et des personnes de bonne volonté. Des documents, lettres et déclarations sont à son actif. Sont évoqués ici ceux qui touchent la question politique et sociale.

Dans leur lettre pastorale sur l'éducation écrite en 1982, les évêques de Côte d'Ivoire rendent attentifs leurs concitoyens à la tendance très matérialiste qui marquait la société ivoirienne, ainsi qu'aux risques d'élargissement du fossé et de tensions entre riches et pauvres :

« Cette sorte de société ignorera la communication naturelle, régulière entre les différentes couches sociales. Le dialogue véritable s'y avère impossible ou tout au moins conventionnel et artificiel. Les pauvres, par peur des grands, risquent de se contenter d'écouter et d'enregistrer ce que leur disent les hommes au pouvoir, jusqu'à ce que , à bout de patience et de tolérance, le peuple exacerbé en vienne à s'armer de courage et d'audace pour se rebeller contre une telle société. L'histoire nous montre que le peuple déchaîné est plus violent et commet plus de dégâts qu'un fleuve qui rompt ses digues et détruit tout sur son passage[944]*.»*

Ce document a certainement contribué à éviter le renforcement des positions des couches qui se constituaient.

En 1990, les douleurs de l'enfantement du multipartisme dans ce jeune pays démocratique en construction génèrent une triste situation. Les troubles sociaux, le soulèvement des étudiants et des jeunes désœuvrés, ainsi que la descente répétée dans la rue des forces de défense constituent les éléments susceptibles de semer le chaos. Dans son adresse faite à la nation, l'Eglise appelle au dialogue vrai, « à un changement radical de mentalité, de comportement de la part de chacun et de tous sans exception[945].» Cela doit se faire à tous les niveaux, chacun devant se laisser pénétrer et interpeller par la vérité[946]. La parole de l'Eglise semble avoir été entendue puisqu'une mobilisation a été constatée par la suite, dans la prière (œcuménique) pour le pays mais également à travers des médiations personnelles et directes de personnalités civiles et religieuses auprès des partis politiques opposés.

En 1990, à la veille des campagnes électorales, fidèle à une tradition qui date de plusieurs décennies, la Conférence des évêques adressait à la nation une lettre pastorale sur « la politique au service du pays ». Ce document analyse la crise, formule un diagnostic de ses causes et en tire les

[944] CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE, *Lettre pastorale sur l'éducation*, Abidjan, 1982, p. 6.
[945] *Id*., *Message à la nation sur la situation sociopolitique*, Abidjan, 1990.
[946] *Id*.

leçons, puis rappelle que l'objectif final de la politique réside dans la poursuite et le service du bien commun de la nation[947].

Soucieux d'aider les fidèles chrétiens à approfondir leur connaissance de la doctrine sociale de l'Eglise (DSE) pour un engagement politique et civique cohérent avec leur foi, comme le recommande l'Exhortation *Ecclesia in Africa*,[948] les évêques de Côte d'Ivoire publient *Le chrétien face à la politique. Formation politique et civique*. Ce document se veut donc un appel à l'engagement individuel et communautaire, à mutualiser les potentialités humaines, spirituelles et morales des fils et des filles du pays pour que l'engagement civique et politique vise à améliorer le vivre-ensemble et le bien commun. Ainsi peut-on y lire leur appel sans ambages à l'instauration d'un climat de justice :

« Les injustices de toute sorte et la corruption ont atteint dans notre pays un niveau préoccupant. […] Vous, hommes de loi, vous avez plus que d'autres, la tâche d'aider notre pays à guérir de cette plaie sociale. […] Nous en appelons à votre conscience profonde de citoyens et d'hommes chargés de protéger et de faire respecter la loi et le droit, pour donner et garantir à notre pays sa tradition de justice puisée dans nos meilleures coutumes ancestrales[949]*.»*

On peut également évoquer la préoccupation des évêques au sujet du traitement des personnels par leurs employeurs « conformément aux lois sociales, en assurant le SMIG, en les déclarant à la CNPS afin que soient reconnus à ces derniers, droits et avantages attachés à cette institution (droit à la retraite, prise en charge, assurance maladie…)[950].»

A ce peuple ivoirien confronté au défi de sortie de crise et qui s'inscrit lentement dans un processus de pardon, de paix et de réconciliation qu'il s'est lui-même imposé, les pasteurs catholiques rappellent dans une déclaration[951] le caractère irréversible de la marche vers la réconciliation et la paix, condition nécessaire à la reconstruction du tissu social. Après avoir identifié les « racines objectives de la crise ivoirienne », ils partagent avec leurs compatriotes leur conviction d'une réconciliation humaine possible, avec la sollicitude de « Dieu, source de toute réconciliation. » Les nombreuses citations de l'Exhortation apostolique *Africae munus* contenus

[947] Document cité par la CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE, *Le chrétien face à la politique. Formation politique et civique*, Abidjan : Procure des missions catholiques, 1999, *n° 20.*

[948] On peut lire dans l'Exhortation : « Dans tous les secteurs de la vie de l'Eglise, la formation est d'une importance capitale (…) Le programme de formation doit inclure, en particulier, la formation des laïcs à jouer pleinement leur rôle d'animation chrétienne de l'ordre temporel (politique, culturel, économique et social) qui est une caractéristique de la vocation séculière du laïcat. On encouragera les fidèles laïcs compétents et motivés à s'engager dans la politique, dans laquelle, en exerçant correctement des charges publiques, ils pourront travailler ''au bien commun et, en même temps, préparer la voie à l'Evangile''. » *EA*, *n° 75*.

[949] CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE, *Le chrétien face à la politique…, op.cit., n° 163* et *164*.

[950] *Ibid*., *n° 179*.

[951] CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE, *Déclaration des Evêques catholiques de Côte d'Ivoire suite à la crise postélectorale,* Abidjan, 2011.

dans ce document montrent bien qu'il se veut un moyen d'appropriation locale des recommandations du récent synode sur l'Afrique. Les évêques mettent à contribution toutes les couches sociales et tous leurs concitoyens pour faire avancer le processus de paix. De manière personnelle, ils s'adressent à leurs proches collaborateurs que sont les prêtres, en citant les Pères du Synode africain sur la réconciliation :

« Vous occupez une position clé dans l'apostolat du diocèse. Vous constituez la face la plus visible du clergé, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Eglise. Votre témoignage de vie pacifique, par delà les frontières tribales et raciales, peut toucher les cœurs des autres…C'est de vous que dépendra la plus grande partie de la mise en œuvre de la pastorale diocésaine pour la réconciliation, la justice et la paix[952]*.»*

Pourtant, qu'elle se situe au niveau paroissial, diocésain ou national, l'Eglise en Afrique se voudrait famille. Cette identité lui procure-t-elle des atouts pour contribuer à l'avènement d'une Côte d'Ivoire éprise de justice ? C'est à cette question que je tenterai de répondre dans les paragraphes qui suivent.

8.3.3.3. **Eglise-Famille et justice sociale**

La réflexion que je mène m'a amené à me poser la question de savoir quel(s) imaginaire(s) de société on peut saisir du peuple de Côte d'Ivoire, de ses dirigeants et ses pasteurs. Si l'on s'en tient à ce qui ressort du bref aperçu des messages de la Conférence des évêques de ce pays, on peut remarquer une forte aspiration aux valeurs de justice et de paix.

Si justice et paix s'embrassent comme le rappelle le psalmiste[953] au point de les rendre dépendantes l'une de l'autre, force est de reconnaître que la justice est une valeur universellement reconnue et à laquelle tout homme et tout groupe d'individus aspire. La justice, cette valeur tout autre que les autres, soubassement et base de l'existence des autres (valeurs) est réclamée et même exigée par l'humanité[954]. Il suffit de regarder autour nous pour nous rendre compte. Les Etats fixent des lois qu'ils estiment justes pour faciliter le vivre-ensemble de leurs concitoyens, même si ces normes sont souvent source d'inégalité. L'accusé réclame justice. Le prisonnier détenu injustement crie justice. Les efforts et les sacrifices demandés aux populations en période de crise économique et de récession se voudraient respectueux d'une justice (sociale).

La justice sociale peut être comprise comme « un objectif constitutif des sociétés démocratiques qui englobe le respect des droits fondamentaux de la personne et des peuples et les

[952] BENOÎT XVI, *L'Engagement d'Afrique…, op.cit., n° 20.*
[953] *Ps 84. 11.*
[954] C. MACCIO, *Chrétiens et justice sociale*. Lyon : Chronique sociale, 2011, p. 11.

libertés qui en découlent[955].» Cette définition de C. Maccio qui marque le début de la démarche menée ici, mérite qu'on s'y attarde afin d'en bien saisir le sens. La justice sociale exprime l'idée d'une initiative communautaire qu'un peuple prend au non de sa souveraineté pour assurer à chacun de ses membres les droits et les libertés qui lui sont reconnus en tant que personne humaine. Il s'agit selon l'auteur du « droit pour chaque personne, sans discrimination d'âge, de sexe, de santé, d'ethnie, de religion, etc. à l'accès à la nourriture, à un logement, à un travail rémunérateur, à des soins de santé, à l'éducation, et à l'accès à tous les services publics[956].»

Mais, la justice sociale se veut également reconnaissance d'un certain nombre de droits à une communauté par les autres communautés. Cela veut dire qu'elle a un caractère universel. C'est un aspect de l'objectif de cette justice, rappelé par notre auteur :

« …Le doit de chaque peuple, sans discrimination géographique, de pouvoir instaurer un régime démocratique dans les domaines politique, économique et social ; de pouvoir développer sa propre culture spécifique, qu'elle soit reconnue par les autres peuples et qu'elle participe à l'élaboration des bases d'une culture universelle qui servira de socle à l'expression des cultures particulières ; de faire participer la population concernée à la réalisation des droits qui régissent le fonctionnement de la vie collective et de mettre en œuvre une politique de paix interne et externe pour favoriser le plein épanouissement de toute la personne, de toutes les personnes, grâce au dialogue permanent entre les personnes et entre les peuples[957].»

Le non-respect de ces objectifs crée ce qu'il est convenu d'appeler l'injustice sociale, prélude à d'autres maux éminemment nuisibles à la société.

Comme on peut le remarquer, la justice sociale engage à l'intérieur d'une société moderne la responsabilité des pouvoirs publics et en premier lieu de l'Etat, qui ont pour vocation de créer un environnement favorisant le respect des droits susmentionnés. C'est bien le rôle d'un Etat de droit.

Pour autant, elle n'est pas l'apanage de la seule puissance publique, car « la personne dispose d'une propension innée et d'une faculté potentielle pour agir à l'instauration de la justice là où elle vit, mais aussi dans la société tout entière[958].» Dans ce sens, les chrétiens et l'Eglise peuvent et doivent travailler à l'instaurer. L'Eglise en Côte d'Ivoire qui se veut famille ne saurait se dérober à cette œuvre qui, à l'évidence, comme le révélait la réflexion sur le « magistère ecclésiastique et la question sociale », fait partie de la mission d'évangélisation de la communauté des disciples du Ressuscité.

Il me semble que deux principes doivent être mis en avant lorsqu'on parle de la responsabilité de l'Eglise-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire dans l'instauration d'une justice

[955] *Ibid.,* p. 14.
[956] *Id*.
[957] *Ibid.,* p. 15.
[958] *Ibid.,* p. 296.

sociale : la justice comme éthique[959] ; les valeurs éthiques impliquées dans le concept ‘’d’Eglise-Famille’’[960].

8.3.3.3.1. **La justice comme éthique**

La justice sociale en tant qu’elle est un choix prioritairement fait à l’intérieur d’une démarche de justice menée[961], se veut éthique, c’est-à-dire, répondant à une certaine normalité qui corresponde à « l’ensemble des valeurs et des principes qui gouvernent les relations entre les êtres humains, dans tous les domaines où ils se constituent en société[962].»

La réflexion de R. Minnerath sur le sujet se veut éclairante. Selon lui, entre autres valeurs[963] universellement reconnues, la justice constitue un principe dont le respect détermine la réalisation du bien commun que la société doit obtenir pour ses membres[964].

L’auteur distingue trois types de justice : d’abord celle dite commutative, se rapportant aux relations entre personnes, aux relations commerciales, aux relations de travail, au système de protection sociale ; elle a la particularité d’assurer la parité des échanges. La seconde, la justice distributive, organise les rapports entre les offices sociaux et leurs membres. Enfin, la justice légale se veut d’autant plus contraignante qu’elle est pratiquée par le législateur, accompagne la quête du bien commun, suscite et commande la pratique de la justice sociale[965].

La grandeur de la justice et sa préséance sur les autres valeurs sociales sont mises au jour par la variable de l’éthique. R. Minnerath le démontre : « Dans la conception positiviste du droit, la justice se réduit à l’application du droit positif[966].» Pourtant, « si l’éthique précède le droit et lui fournit des valeurs et des principes[967] », alors « la justice, comme valeur éthique suprême de la vie sociale, doit précéder le droit[968].» Et l’auteur d’établir clairement le rapport entre justice et droit : si « le droit est la recherche permanente de la norme juste et sa mise en forme contraignante, la justice

[959] *Ibid*., p. 295.
[960] M. R. AFAN, « Valeurs éthiques impliquées dans le concept ‘’d’Eglise-famille’’ », *Revue de l’Université catholique de l’Afrique de l’ouest*, n° 20, 2004, p. 123.
[961] C. MACCIO, *Agir contre les injustices. S’engager au quotidien*. Lyon : Chronique sociale, 2011, p. 14.
[962] R. MINNERATH, *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique. Postface par Michel Camdessus*. Paris : 2004, Cerf, p. 7.
[963] Comme autres valeurs concourant à la réalisation du bien commun en société, l’auteur évoque : la vérité, la solidarité, la liberté, la non-violence, auxquelles s’ajoutent les principes ordonnateurs de la vie sociale que sont la participation et la subsidiarité. R. MINNERATH, *op.cit.*, p. 7.
[964] R. MINNERATH, *Ibid.*, p. 31.
[965] *Ibid*., p. 38-39.
[966] *Id*.
[967] *Id*.
[968] *Id*.

(est) ce qui guide le droit[969].» Corrélativement le droit sert la justice en ce sens qu'il doit rappeler aux membres de la société que la justice est la vertu qui la maintient, tel un ciment[970].

La justice n'est véritablement servie qu'à travers des jugements qui visent l'équité, c'est-à-dire la précision et la bienveillance dans chaque cas spécifique. Plus près d'elle se trouvent la compassion et la charité, l'amour désintéressé du prochain qui aident à son application[971].

Comme valeur éthique, la justice sociale, je le disais plus haut, n'est pas exclusivement réservée à l'Etat et à son appareil, mais à toute personne morale ou physique. L'institution ecclésiale qui donne une visibilité sociale à l'Eglise en la matière n'est pas absente du champ social. Mais la vision ecclésiologique d'Eglise-Famille lui donne-t-elle plus de potentiel pour faire de la justice sociale un pan de sa mission évangélisatrice ? Peut-elle être au service de l'éthique sociale ?

8.3.3.3.2. **Eglise-Famille : un concept impliquant des valeurs éthiques**

L'analyse du concept d'Eglise-Famille faite à partir des travaux de F. Appiah-Kubi et d'A. Ramazani Bishwende, dans le premier chapitre de cette partie, a confirmé la difficulté et donc le risque de faire usage de cette expression pour dire l'Eglise. En effet, elle désigne une institution sociale en Afrique qui a des faiblesses[972]. Mais, force est de constater « qu'il faut pouvoir rendre compte de la possession anticipée des biens du Royaume dans la famille africaine, anticipation dont les chrétiens africains bénéficient eux-aussi dans l'Eglise comme communion de Grâce[973].» Je l'avais mentionné dans ma critique des auteurs en disant que la famille africaine était, comme les autres familles humaines, appelée à se laisser transformer par la Sainte famille de Nazareth, dans la communion de la famille trinitaire.

En outre, comme le note judicieusement M. R. Afan « le concept d'Eglise-Famille de Dieu est opportun pour une ecclésiologie qui part ''d'en bas'' alors que le concept sans doute plus théologique de ''communion'' est utilisé pour décrire le mouvement de l'ecclésiologie qui part ''d'en haut''[974].»

---

[969] *Id*.
[970] *Id*.
[971] *Id*.
[972] Voir l'évocation qui en a été faite dans les paragraphes intitulés « Réflexions à partir des conditions pour une possible vision ecclésiologique de l'Eglise-Famille de Dieu». Cf. Quatrième partie : Corrélation.
[973] M. R. AFAN, *op.cit*., p. 123.
[974] *Id*.

Cette précision donnée, il est permis de discerner dans le concept d'Eglise-Famille des valeurs mises en évidence, susceptibles de susciter la réflexion sur une éthique chrétienne pour l'Eglise-Famille de Dieu en construction. En effet, *Ecclesia in Africa* met au jour les valeurs suivantes : « l'attention à l'autre, la solidarité, la chaleur des relations, l'accueil, le dialogue et la confiance[975].»

J'examinerai la valeur de la solidarité dans le contexte de la Côte d'Ivoire, en m'appuyant sur les travaux de R. Minnerath et ceux de M.R. Afan, déjà cités, ainsi que quelques références à l'Exhortation *Ecclesia in Africa* de Jean-Paul II. Cette démarche vise à mettre en exergue dans la dernière partie (préconisation) de la thèse, les formes d'engagement chrétien et ecclésial et les modèles de sociétés que cette valeur inspire.

8.3.3.3.2.1. **La solidarité pour une justice sociale**

La solidarité, clé de voûte[976] du modèle social africain, se trouve à l'épreuve de la modernité. Cette situation l'a fortement impactée, si bien qu'elle a tendance à prendre le visage du parasitage, de l'escroquerie, etc. Cela amène M. Konaté à parler de solidarité freinée, de solidarité à la dérive, de solidarité destructrice[977]. On constate aussi que les occasions qui traditionnellement suscitaient l'élan de solidarité dans les villages tendent à disparaître, du fait de la modernité. Il faut également évoquer le fait que l'Etat et ses partenaires sociaux font de la solidarité une de leurs activités. Toutefois, c'est tout à l'honneur des Africains, comme le relève C. Kula-Kim, que des formes nouvelles de solidarité naissent en ville au sein des réseaux sociaux modernes [978]. Il y a donc des raisons de considérer que les formes d'injustice que l'on peut observer dans notre pays, et dont les organismes internationaux des droits de l'homme[979] et certains médias proches des partis politiques d'opposition rendent compte, pourront être combattues.

Notre imaginaire de société évangélique prend en compte la valeur de la solidarité parce qu'il sait qu'elle « découle immédiatement de la double caractéristique de l'être humain : être personnel et être social. Le lien de solidarité entre personne et société est intérieur à la société elle-

[975] *EA*, *n° 63*.
[976] M. KONATE, *l'Afrique noire est-elle maudite ? Préface d'Erik Orsenna*. Paris : Fayard, 2010, pp. 141-190.
[977] *Id*.
[978] C. KULA-KIM, *Mutations de la famille africaine. La parentalité au carrefour des modèles éducatifs.* Paris : L'Harmattan, 2010, pp. 59-88.
[979] L'organisation internationale de défense et de protection des droits de l'homme Humans Rights faisait état dans son rapport du 4 avril 2013 d'une justice partiale contrôlée par l'actuel régime en Côte d'Ivoire. Voir par exemple : www.afriqua.kongotimes.info ''Justice impartial : Humans Rights watch charge le régime Ouattara". Quant à Amnesty International, c'est un rapport accablant la Côte d'Ivoire qu'il a publié le 26 février. On peut y lire ''une loi des vainqueurs…les exactions et les tortures continuent''. Voir http// : www.rfi.fr.

même[980].» C'est dire que supposer sa disparition équivaudrait à accepter l'anéantissement de la société elle-même, ce qui ne saurait être envisageable si l'on considère l'interdépendance entre la personne et la société : « La société procède de la personne, et la personne s'épanouit grâce à la société[981].»

Si la société elle-même crée des liens de solidarité, la solidarité favorise et entretient le lien social en tant qu'il désigne « des réalités multiples, qui vont de l'ensemble des relations concrètes que l'on entretient avec sa famille, ses amis, ses collègues ou ses voisins, jusqu'aux mécanismes collectifs de solidarité, en passant par les normes, les règles, les valeurs et les identités qui nous dotent d'un minimum de sens d'appartenance collective[982].»

Ces motifs d'espoir dans une Eglise-Famille qui fait de la solidarité une valeur partagée sont renforcés par le fait que, la justice et la paix que les Ivoiriens appellent de leurs vœux ne peuvent être procurées par la loi seule. C'est également avec l'affection sociale, l'attention sincère et spontanée aux besoins de l'autre[983], fruits de la solidarité, que la justice et la paix peuvent advenir. Or, reprenant les propos des pères synodaux, Jean-Paul II écrit :

« Les cultures africaines ont un sens de la solidarité et de la vie communautaire. On ne conçoit pas en Afrique une fête sans partage avec tout le village. De fait, la vie communautaire dans les sociétés africaines est une expression de la famille élargie[984].»

La solidarité africaine s'est trouvé une ambition universelle, voire universaliste, comme en témoigne l'histoire du salut. Cela lui vaut de servir de modèle pour l'Eglise dans sa mission universelle[985] :

« L'amour rédempteur de Dieu embrasse toute l'humanité, races, tribus ou nations, incluant par conséquent les peuples du continent africain. Par effet de divine Providence, l'Afrique était présente durant la Passion du Christ en la personne de Simon de Cyrène que les soldats romains contraignirent à aider notre Sauveur à porter la Croix (cf. Mc 145, 21)[986].»

Nul doute qu'en intégrant la communauté des disciples du Christ qui est l'Eglise, l'Ivoirien autant que le chrétien résidant à l'autre bout du monde, profite de la solidarité universelle. Aujourd'hui, comme dans les premiers siècles de notre ère, l'Eglise rassemble ses membres dans la même communion, pour la mission évangélisatrice. Ainsi, inscrite dans cette visée missionnaire, l'Eglise en Côte d'Ivoire sera sans aucun doute portée par la réalité de la « valeur morale de la conscience croissante de l'interdépendance entre les hommes et les nations. Le fait que des hommes

[980] R. MINNERATH, *op.cit*., p. 37.
[981] *Id*.
[982] P.Y. CUSSET, *Le lien social*. Paris: Armand Colin, 2011, p. 5.
[983] R. MINNERATH, *op.cit*., p. 37.
[984] *EA*, *n° 2*.
[985] M. R. AFAN, *op.cit*., p. 125.
[986] *EA*, *n° 27.*

et des femmes, en diverses parties du monde, ressentent comme les concernant personnellement les injustices et les violations des droits de l'homme commises dans des pays lointains où ils n'iront sans doute jamais, est un autre signe d'une réalité intériorisée dans la conscience, prenant ainsi une connotation morale[987].» Jean-Paul II voudrait que « les chrétiens en Afrique deviennent profondément conscients de cette interdépendance entre individus et nation, et soient prêts à y répondre en pratiquant la vertu de la solidarité[988] » dont on ne dira jamais assez qu'elle « pousse à trouver des solutions pour dépasser les injustices sociales et les conflits sociaux[989] .»

Synthèse :

Partageant avec leurs compatriotes le destin commun d'une société où 90 % de la population vit sans couverture maladie, les prêtres qui sont en quête de sécurité sociale peuvent se laisser interpeller par l'appel de R. Raffaele Martino dans le *Compendium* de la Doctrine sociale de l'Eglise : « Transformer la réalité sociale par la force de l'Evangile, témoignée par des femmes et des hommes fidèles à Jésus-Christ, a toujours été un défi et le demeure aujourd'hui encore ». Ainsi se pose avec certitude l'actualité de l'annonce de l'évangile social en terre ivoirienne. Les pasteurs de ce pays sont invités à s'inscrire dans la lignée des ouvriers de l'Evangile qui au cours de l'histoire de nos sociétés ont assumé leurs responsabilités dans la lutte auprès des peuples pour l'avènement d'un monde plus juste. La prise de parole des évêques à des moments cruciaux de la vie sociopolitique nationale laisse croire qu'ils ne manqueront pas d'impliquer l'Eglise-Famille de Dieu dans le projet commun d'émergence d'une Côte d'Ivoire éprise de justice. La mission de l'Eglise-Famille incarnée en terre ivoirienne les invite à accomplir cette œuvre. Les laïcs catholiques qui interviennent dans le domaine de la politique sont également appelés à « faire en sorte que leur engagement civil soit celui d'un témoignage en faveur de la justice et de la solidarité ».

[987] *Ibid., n° 138*.
[988] *Id*.
[989] R. MINNERATH, *op.cit*., p. 38.

Quelques réflexions conclusives

L'approche juridico-canonique du thème de cette thèse pose des questions à la fois ecclésiologiques et canoniques qu'il fallait élucider : faudrait-il donner au prêtre en Afrique un statut social comme ce fut le cas dans certaines sociétés, notamment en Europe, avec le risque de lui nier la place réelle et la mission que lui confère son identité sacerdotale ? L'idéologie dominante de la ''nouvelle société'' au lendemain des guerres mondiales, qui fut à l'origine du long processus de mise en place de la sécurité sociale, a fait reconnaître un statut social à chaque citoyen, y compris au prêtre, en France et en Europe. Ce statut l'a inséré dans une catégorie sociale. L'histoire révèle, comme nous avons pu le constater au cours de la présente recherche, que c'est au prix d'une dépossession importante en termes d'intimité dans la gestion de sa vie et de ses biens temporels, et du statut canonique de ses clercs, que l'Eglise a obtenu pour ces derniers un statut social leur garantissant une protection sociale.

Or, mon observation de la l'image sociale du clergé ivoirien a présenté un prêtre qui est en immersion totale dans le peuple qu'il sert. Et bien qu'étant consacré pour une mission sacrée, le prêtre est vu par ses contemporains à la fois comme l'homme de Dieu et comme l'homme du peuple. Cela lui vaut même d'être assimilé à la communauté qu'il dirige à tel point qu'on ne se prive pas de se poser des questions sur son ministère lorsqu'une de ses ''brebis'' s'égare. Ainsi lorsqu'un catéchiste ou même un fidèle chrétien *lambda* d'une communauté a un comportement jugé indigne d'un chrétien, on lui fait savoir « qu'il gâte le nom du prêtre », c'est-à-dire qu'il déshonore le prêtre. On va même jusqu'à le dénoncer directement au prêtre ou on le fait par la médiation d'un de ses collaborateurs afin qu'il le sache. Si l'idéologie qui fait du prêtre un « immergé » dans sa mission et dans le peuple doit faire son chemin à partir de la conception africaine du prêtre, elle devrait logiquement inspirer une nouvelle approche de la protection sociale organisée pour le prêtre sous les tropiques.

En Côte d'Ivoire, comme je l'évoquais plus haut, seulement 10 % de la population bénéficient d'une couverture sociale. L'immense majorité n'en bénéficie donc pas. Dans un tel contexte, il me semble que l'attitude la plus cohérente pour l'Eglise ivoirienne consisterait à inclure le souci qu'elle porte pour ses prêtres âgés, retraités et invalides dans une problématique globale de justice sociale et de défense des droits de l'homme. Il faudrait certainement penser à rendre davantage présente l'Eglise dans le débat politique mais également sur le terrain de la défense et de la promotion des droits de l'homme. Cela contribuerait à la rendre plus crédible en tant que famille

de Dieu, portant avec les hommes et les femmes de son temps leurs joies et leurs peines, et affrontant avec eux les défis qui sont les leurs.

Plutôt que de reconnaître au prêtre un statut social qui l'insérerait dans une catégorie sociale, il semble qu'il faudrait penser et repenser l'articulation entre les recommandations du droit universel et la manière dont l'Eglise vit sa mission au plan local. Pour autant, cela n'exonère pas l'Eglise de ses devoirs vis-à-vis de ses prêtres en difficulté et en dépendance du fait de leur état de santé fragile ou dégradé. Cela me semble d'autant plus vrai que le droit canonique peut se comprendre simplement comme un droit qui propose des réponses techniques aux besoins de la communauté ecclésiale, en articulant réalités vécues, environnement, histoire, et discours social. Or, sur bien des points comme sur la disposition canonique de la prévoyance sociale des prêtres, le droit universel se trouve décalé des réalités locales que vivent les fidèles du Christ. Au-delà des valeurs qu'il promeut, le droit universel a ses limites. Il ne traite pas de la vie des communautés ecclésiales dans ce qu'elles ont de particulier. La question de la protection sociale des prêtres en est une illustration[990]. C'est donc à juste titre que le législateur universel engage la responsabilité de l'évêque vis-à-vis de ce droit. En prolongeant la recommandation du législateur universel, l'évêque diocésain, ordinaire du lieu doit être attentif, et continuer d'écrire le droit, de le faire vivre en situation. Les évêques en Côte d'Ivoire et en Afrique doivent prendre la pleine mesure d'une telle responsabilité et l'assumer avec courage, parce que cela exige de leur part une prise de distance critique vis-à-vis de l'idéologie universelle et universaliste qui a façonné et accompagné le droit.

A ce niveau de parcours, que dire de l'approche canonique de la vie matérielle des prêtres (c'est-à-dire leur subsistance et leur protection sociale) dans les Eglises de Côte d'Ivoire en comparaison des dispositions canoniques en vigueur ? La réflexion menée a-t-elle fait émerger des facteurs susceptibles de susciter un paradigme nouveau des pratiques ecclésiales ?

Au regard de ce qui ressort des réflexions conclusives, il faut considérer que deux facteurs annoncent un changement de paradigme : 1) La nécessité d'inscrire la protection sociale des prêtres dans une problématique globale sociale de promotion de la justice et des droits humains. 2) L'éventualité d'un statut social qui insérerait les prêtres dans une catégorie sociale est décalée par rapport à l'idéologie dominante locale, faisant du prêtre une personne du peuple, en immersion dans sa mission et dans le peuple. Donc, le paradigme émergeant, nouveau, est celui d'une ecclésiologie

[990] Au plan local, pour réfléchir sur la retraite des prêtres, il convient de prendre en considération l'idéologie dominante de la présence de l'aîné au milieu des siens, à la maison, sous le toit familial. C'est un aspect de l'ecclésiologie de l'Eglise famille qu'il faudrait mettre en valeur.

et d’un engagement ecclésial social incluant les garanties sociales des prêtres. Dans la cinquième partie de ce travail intitulée « préconisation » qui sera abordée, il convient de savoir quelles propositions théologiques et pastorales ce modèle suscite.

CINQUIEME PARTIE

PRECONISATION

Introduction

Dans les quatre parties précédentes, la réflexion sur la problématique de l'« Eglise-Famille de Dieu et protection sociale des prêtres » a mis au jour un certain nombre d'enjeux théologiques et pastoraux, juridiques et canoniques, économiques, sociaux et culturels, portant sur la vie de l'Eglise, son organisation, et l'exercice des ministères ecclésiaux dans les Eglises particulières de Côte d'Ivoire.

Le point sur les enjeux de la problématique

Aux plans théologique et pastoral sont prises en considération les relations du prêtre, ministre ordinaire des sacrements avec les fidèles ; le prêtre est aussi pasteur au sein d'une communauté chrétienne au service de laquelle il a été ordonné. Fidèle de l'Eglise, le prêtre partage le statut de clerc avec l'évêque et le diacre ; il vit et exerce son ministère à côté des fidèles laïcs qui s'engagent dans la mission de l'Eglise en participant au sacerdoce commun des baptisés. L'ecclésiologie de Vatican II invite l'Eglise-Famille à se construire en assumant une collaboration entre clercs et laïcs au service de la communion du Corps du Christ. Un second enjeu théologique souligné dans cette recherche reste celui de l'ecclésialité des droits sociaux du pasteur. Certes, le prêtre est un ministre de l'Eglise ; mais il est aussi membre d'une communauté nationale où, comme ses concitoyens, il a des droits et des devoirs reconnus. Cette identité qui fait de lui un sujet social doit être prise en compte par l'institution ecclésiale.

Cette double identité du prêtre-citoyen lui confère des droits et des devoirs qui engagent la responsabilité de l'évêque, sous l'autorité duquel il est au service du diocèse :

Les prêtres « méritent une rémunération qui convienne à leur condition, qui tienne compte autant de la nature de leur fonction que des circonstances de lieu et de temps… » (*Can 281 § 1*)

Et le § 2 du même canon ajoute :

« Il faut veiller à ce qu'ils bénéficient de l'assistance sociale grâce à laquelle il est correctement pourvu à leurs besoins en cas de maladie, d'invalidité ou de vieillesse ».
« L'évêque diocésain veillera à ce qu'il soit pourvu à leur honnête subsistance et à leur protection sociale selon le droit ».

Le lieu et le temps : c'est le droit social en Côte d'Ivoire qui depuis 1960 confie à plusieurs structures les deux pans de la protection sociale qu'elle organise: le régime général[991] revient à la Caisse nationale de prévoyance sociale (CNPS), ainsi qu'aux sociétés privées d'assurance, pour les employés et autres travailleurs. Quant à la retraite, second pan, elle est gérée par la Caisse générale

[991] Il faut rappeler qu'il comprend trois branches : les prestations familiales, les accidents du travail-maladies professionnelles et les pensions (vieillesse, invalidité).

de retraite des agents de l'Etat (CGRAE), alors que les employés et les travailleurs ayant une profession sont pris en compte par la CNPS et par les sociétés privées d'assurance.

Une interprétation de cette interférence entre droit canon et droit civil peut insinuer que le premier veut se substituer au second. Cela ne saurait nullement être le cas, puisque le canon 22 dispose :

« Les lois civiles auxquelles renvoie le droit de l'Eglise doivent être observées en droit canonique avec les mêmes effets, dans la mesure où elles ne sont pas contraires au droit divin et sauf disposition autre de droit canonique ».

A ma connaissance, proposer aux travailleurs et aux professionnels des prestations familiales pour faire face aux charges qu'entraîne l'existence même d'une famille, couvrir les individus en cas d'accidents du travail ou de maladies professionnelles, et octroyer une pension aux retraités et aux invalides ne semble pas contraire au droit divin. Bien au contraire, ces prestations en sont une honorable traduction en actes. Toutefois, lorsque le pouvoir civil est défaillant pour organiser une sécurité sociale convenable, la suppléance de l'Eglise est recommandée par le canon 1274 § :

« Là où la prévoyance sociale pour le clergé n'est pas encore organisée de façon appropriée, la conférence des Evêques veillera à ce qu'un organisme assure de façon suffisante la Sécurité Sociale des clercs ».

Et quel qu'en soit le cas de figure, l'obligation de l'évêque n'est pas une obligation personnelle. Elle consiste plutôt à rappeler aux fidèles leur devoir :

« Les fidèles sont tenus par l'obligation de subvenir aux besoins de l'Eglise afin qu'elle dispose de ce qui est nécessaire au culte divin, aux œuvres d'apostolat et de charité et à l'honnête subsistance de ses ministres » (Can. 222 § 1).

Au plan financier, l'enjeu est de réaliser une certaine autonomie des Eglises locales. L'autonomie financière est sans aucun doute l'un des traits qui caractériseront le statut de maturité des Eglises africaines. Gage de maturité, cette autonomie leur permettra non seulement de répondre de manière optimale à la problématique de la protection sociale des prêtres et de la vie matérielle de l'Eglise, mais également d'accompagner le travail des théologiens et des pasteurs africains pour hisser l'Eglise ivoirienne dans le concert des Eglises à l'échelle universelle. En effet, tant que les Eglises d'Afrique continueront de compter exclusivement ou quasi-exclusivement sur l'aide extérieure pour organiser leur mission et pour financer leurs différents projets, elles ne pourront affirmer réellement leur statut d'Eglises particulières et locales. Il en sera ainsi parce que la tutelle économique sous laquelle elles auront contribué à se mettre, ne leur laissera en permanence que l'étroite marge de manœuvre dont elles disposent pour penser véritablement par elles-mêmes et assumer leur spécificité dans la communion des Eglises. Un proverbe africain dit bien que « la main qui reçoit est en dessous de celle qui donne ». Au registre des enjeux financiers, se pose la question

de la gestion transparente et de la péréquation qui conduit à rassembler dans une caisse commune ce dont dispose chacun, pour un partage équitable et juste entre tous.

Au niveau social, l'enjeu de la problématique de ma recherche est l'accès aux soins de santé élémentaires pour tous, et l'accompagnement des malades dans leur situation, tout comme la retraite des anciens travailleurs, et l'engagement pour la justice. En somme, comme au temps des prophètes bibliques, l'enjeu de la mission de l'Eglise en Afrique est aussi celui de la justice sociale.

Enfin, les enjeux sont d'ordre culturel et touchent le rapport du clerc à l'argent. Il est reproché aux prêtres en Côte d'Ivoire de trop parler d'argent. Ce reproche pèse sur eux, surtout si on les compare aux missionnaires qui autrefois donnaient de l'argent aux fidèles chrétiens. Depuis cette époque révolue, une forme de pudeur entretenue sur la question de l'argent dans la population des fidèles chrétiens perdure encore ; pourtant l'argent occupe une place importante dans les épîtres pauliniennes, et il en faut pour vivre comme pour organiser l'activité de l'Eglise. D'ailleurs l'Apôtre des gentils, connaisseur de la Loi qu'il avait étudiée auprès du grand Rabbi Gamaliel (cf. Ac 22,3), avait également appris un métier manuel et difficile, la fabrication des tentes (cf. Ac 18, 3). Plus tard, ce travail lui permit de subvenir personnellement à ses besoins, lui évitant ainsi de dépendre des Eglises et de peser sur elles. (cf. Ac 20, 34 ; 1 Co 4, 12 ; 2 Co 12, 13-14). Son attitude devrait inspirer un type nouveau de rapport des pasteurs et de l'Eglise à l'argent.

Au plan culturel, un autre enjeu se perçoit à la lumière de deux principes sociologiques. Premièrement le caractère interactionnel du rapport entre l'homme et la culture fait que l'homme produit la culture et que celle-ci participe à la construction de son identité. Deuxièmement, la spécificité de la culture comme un élément social dynamique inscrit tout groupe humain dans une trajectoire sociologique d'évolution. A la lumière de ces deux principes, on peut relever la volonté légitime des Africains de s'offrir une protection sociale moderne. C'est donc une preuve que l'Afrique se trouve confrontée au défi de sa modernité.

Le point ainsi fait sur les enjeux de notre sujet de recherche montre que d'une certaine manière, la réflexion menée au cours de ce travail doctoral a traité d'ecclésiologie pratique, dans la mesure où « la théologie pratique a pour tâche de penser la vie de l'Eglise et la mise en œuvre de sa mission[992].»

[992] I. GRELLIER, « Ecclésiologie », *Introduction à la Théologie pratique* (dir.) B. KAEMPF. Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, pp. 339-375.

Démarche méthodologique et plan

Au moment d'aborder l'ultime étape de cette étude intitulée « préconisation », il me semble nécessaire de placer la réflexion qui suivra dans une perspective ecclésiologique qui articule approche systématique et questions pratiques, de telle sorte que cette partie ait tout son sens. En effet, « la dimension de la préconisation ou de prospective se compare à une prédiction, non pas pour s'évader de la réalité mais pour s'en approcher, l'apprivoiser tout en l'assumant et en la dépassant[993].»

La conclusion de la partie « corrélation » a fait état de l'urgence d'un engagement social des chrétiens. L'engagement reste le problème commun aux enjeux susmentionnés. Ces deux remarques me ramènent ainsi au centre de gravité de ma réflexion à travers cette étude : « L'Eglise est Famille si elle assume sa responsabilité à l'endroit de ses prêtres âgés et retraités ». L'engagement social est une pratique ecclésiale, il est l'expression de la vie de foi des chrétiens dans la société. Comme tel, il a ses exigences, ses difficultés, mais également, il procure de la joie et du bonheur aussi bien à ceux qui en sont les acteurs qu'à ses bénéficiaires. Visant à promouvoir l'homme dans toutes les réalités de la vie sociale, ou dans « les faits créés grâce à la foi » selon les termes d'E. Mounier, l'engagement chrétien se veut un lieu de rencontre avec le Dieu de la Révélation et un lieu de sa connaissance. A ce titre, l'engagement chrétien est un sujet de réflexion théologique, d'explication intellectuelle et culturelle ; le sens que les chrétiens de Côte d'Ivoire donnent à leur engagement à la lumière de la foi, est à rechercher dans une théologie de l'engagement. Celle-ci accompagnera la manière de « faire Eglise-Famille » et de « vivre en Eglise-Famille » ; elle aura pour mission non seulement de prendre en compte les diverses données de l'engagement social évoquées à l'instant, mais il lui faudra essayer de comprendre les unes et les autres par rapport à la Parole de Dieu ou en référence à la mission de l'Eglise[994] . Les chapitres qui suivent se donnent pour tâche d'y contribuer modestement.

Pour y arriver, je ferai une proposition d'axes de réflexions à partir non seulement des enjeux majeurs révélés par la problématique de la protection sociale des prêtres pour l'Eglise-Famille, mais également à partir des travaux de François Faure[995], et de Claude Giraud[996]. Tout cela sera associé à des pratiques que je préconiserai pour l'avenir. Si, dans son élaboration, l'ecclésiologie et singulièrement l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille ne saurait nier l'apport précieux des sciences sociales, la théologie de l'engagement, quant à elle, ne peut se passer d'une approche

[993] F. WERNERT, *Le Dimanche en déroute. Les pratiques dominicales dans le catholicisme français au début du troisième millénaire*. Paris : Médiaspaul, 2010, pp. 24-25. 395.
[994] H. BOURGEOIS, *Questions fondamentales de théologie pratique*. Bruxelles : Lumen Vitae, 2010, p. 36.
[995] F. FAURE, *Emmanuel Mounier. Une Théologie de l'engagement ?* Thèse de doctorat en Théologie, Faculté de Théologie catholique, Université de Strasbourg, 2010-2011.
[996] L'auteur est philosophe et sociologue. Il est fait recours à son ouvrage : *Qu'est-ce que l'engagement ?* Paris : L'Harmattan, 2010.

philosophique de l'engagement. Or non seulement, les travaux des deux auteurs cités ont le mérite de proposer de la matière à travailler dans la perspective interdisciplinaire de la présente recherche, mais ils lui offrent également une possibilité particulière d'articulation entre philosophie et sociologie.

Quelle théologie de l'engagement peut-on faire émerger pour accompagner l'activité missionnaire de l'Eglise en Côte d'Ivoire et en Afrique ? Et, quelles en seraient les implications théologiques, ecclésiologiques et pastorales dans la vie des communautés ecclésiales, ainsi que dans la vie et le ministère du prêtre ? Ces interrogations répondent au besoin « d'émettre des points d'attention, des propositions pour la réflexion à venir[997] », but essentiel de cette dernière partie de ma recherche en théologie pratique. Une théologie chrétienne qui ne sert pas les Eglises me semble renoncer à sa mission première. La théologie peut inspirer une ecclésiologie et susciter des pratiques pastorales. En phase avec ce principe, la réflexion menée ici se fera autour de trois axes : l'appropriation d'une théologie de l'engagement en Afrique (axe 1) suscite l'émergence d'une ecclésiologie entrepreneuriale (axe 2) pour penser des pratiques pastorales (axe 3) qui permettent d'annoncer un Evangile social au quotidien.

[997] F. WERNERT, *op.cit*., p. 396.

CHAPITRE IX : A la recherche d'une théologie de l'engagement

Il faudra définir d'emblée la visée théologique qui sous-tend la quête d'une théologie de l'engagement envisagée ici. Il s'agit de l'annonce du Dieu libérateur pour l'homme africain. Elaborer un discours théologique sur l'engagement chrétien en vue de la libération surtout sociale de l'homme noir, tel est l'objectif donné à ce chapitre. Mais qu'est-ce que l'engagement ? L'approche définitionnelle de ce concept constituera le second temps de ma réflexion. Dans un troisième temps, il faudra revisiter les fondements théologiques de l'engagement chrétien pour lui donner du sens. Cette étape mettra en valeur la notion de solidarité qui correspond à l'engagement, et qui n'est pas étrangère à l'image symbolique de l'Eglise-Famille. C'est pourquoi, il faudra dans une quatrième étape reconnaître que l'engagement est l'activité d'une Eglise-Famille solidaire.

9.1. Annoncer le Dieu qui libère : visée théologique de l'engagement

[…] En somme, les peuples africains aspirent à la vie comme droit fondamental humain, à l'instar des autres peuples du monde. Cependant force est de constater qu'ils ont du mal à y parvenir. La situation de désolation du continent battant le record des superlatifs négatifs dans presque tous les domaines et dépeinte par nombre d'études, n'est plus à prouver. Continent économiquement faible, car ne représentant qu'environ 2 % de l'économie mondiale, l'Afrique est politiquement inexistante. Elle est par conséquent incapable de faire face toute seule aux besoins des populations en termes de santé, d'éducation, etc. Le continent reste profondément marqué par plusieurs siècles de traite négrière et de colonisation. Les préjudices de ces crimes sont d'autant plus importants qu'ils ont touché à l'âme du peuple africain, c'est-à-dire à sa culture[998]. Les espoirs de l'indépendance s'étant volatilisés en raison des crises politiques, sociales et économiques qui s'en sont suivies, non sans une coresponsabilité des anciens colonisateurs et des Africains eux-mêmes[999],

[998] Dans sa contribution intitulée « Les racines historiques et culturelles de la crise africaine » à la Revue de RICAO, Jean-Paul Ngoupande fait observer que la traite des Noirs a opéré une rupture brutale dans l'évolution des sociétés, causé un traumatisme profond chez l'homme africain et développé chez lui le complexe de race inférieure ainsi que le sentiment de peur. Ces sentiments sont si profonds qu'ils persistent encore aujourd'hui. Voir J-P. NGOUPANDE, « Les racines historiques et culturelles de la crise africaine », *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (RICAO)*, n° 3, 1992, pp. 9-44.

[999] Lorsqu'on parle de l'Afrique, on ne saurait nier les pratiques occultes telles que la sorcellerie qui « est le mal dans sa réalité historique et sociale » avec ses effets démobilisateurs et dévastateurs pour les individus et les sociétés. Voir J. SINSIN BAYO, *Peut-on être africain et chrétien ?* Abidjan : Cellule de communication du mont Thabor, 2004, p. 29-30.

l'Afrique laisse d'elle l'image d'un blessé gisant sur la route du développement, dont l'espoir de renouer avec la vie dépend a priori exclusivement des passants.

Cette situation de l'Afrique est décrite par l'Ivoirien C. Gnako dans son ouvrage au titre évocateur « Des paroles pour libérer l'Afrique enchaînée[1000] », et par l'Angolais J. Francisco Luemba comme une forme de mort à laquelle l'Afrique fait face[1001]. Telle qu'elle est présentée, cette situation ne peut que susciter, au-delà d'un simple sursaut d'orgueil légitime qui courrait le risque d'être improductif, l'engagement de tous sur le continent, y compris de l'Eglise. Il ne fait plus de doute que nombreux sont les intellectuels africains qui comme moi partagent cette intime conviction que la théologie a une tâche inédite à jouer dans le renouveau de l'Afrique. L'engagement théologique espéré qui accompagnera l'engagement des peuples africains, doit viser l'annonce du Dieu qui libère de toutes les formes d'esclavage, et qui sauve de toute mort.

Le Dieu de la Révélation judéo-chrétienne se laisse découvrir dans les Ecritures comme le Dieu libérateur. Dans l'Ancien Testament déjà, dont les écrits ont pour but de renforcer et d'approfondir l'alliance que Dieu conclut avec l'humanité, le thème de la libération apparaît de manière récurrente. En relisant son histoire, Israël, le peuple de la première alliance, s'est toujours considéré comme un peuple issu d'une libération dont il est redevable à Dieu, celle du joug égyptien. « La servitude dont il a été libéré est réellement un esclavage économique, culturel et religieux. Dieu qui en libère son peuple en le faisant sortir d'Egypte et en l'installant en terre de Canaan veut être adoré par des hommes et des femmes libres et responsables de leur destinée. L'événement fondateur du peuple qu'est l'Exode a donc une signification à la fois religieuse et politique[1002].»

L'alliance entre les deux parties suppose un code de conduite que doit respecter le peuple sauvé d'une situation de servitude : vivre en dignité dans sa liberté de peuple de Dieu. Cela demande à Israël de n'adorer que le seul vrai Dieu avec lequel il a fait l'expérience de la libération, d'être au service des autres, notamment des plus fragiles (pauvres, veuves, orphelins) et de s'évertuer à pratiquer la justice[1003]. Les prophètes constitueront la catégorie d'hommes issus du

---

Voir également C. GNAKO, *Les défis nouveaux de l'Ivoirien après les événements sociopolitiques du 24 décembre 1999. Réflexions à partir de la foi en Jésus Christ*. Abidjan : Presses universitaires de Côte d'Ivoire, 2000, pp. 23-25 ; M. KONATE, *l'Afrique noire est-elle maudite ? Préface d'Erik Orsenna de l'Académie française*. Paris : Fayard, 2010 ; F. BARBEY, « Nous libérer de nous-mêmes. Lettre à A. KRAIDY », *Une journaliste et un prêtre en dialogue sur l'Afrique*. Abidjan : Editions UCAO, 2012, pp. 15-29.

[1000] C. GNAKO, *Des paroles pour libérer l'Afrique enchaînée*, T. II. Abidjan : Studio A.V. KOUM, 2003.

[1001] J. F. LUEMBA, *L'Afrique face à elle-même. Le courage de la vérité*. Paris : L'harmattan, 2010, p. 65.

[1002] A. CASTILLO & P. LEFEBVRE, *L'Eglise, l'homme et la société, Collection Vivre aujourd'hui*. Kinshasa : Edition de l'Epiphanie, 1997, p. 8.

[1003] *Id*.

peuple qui auront pour mission de l'éduquer dans l'esprit de l'alliance et d'en rappeler les exigences.

Nullement opposé à l'Ancien, le Nouveau Testament le confirme et même le dépasse en poussant plus loin les exigences[1004]. Le message du Christ ne peut se comprendre que par rapport aux pauvres et aux personnes qui sont laissées à la périphérie de nos vies, dont se soucie Jésus et dont il fait les destinataires privilégiés de la Bonne nouvelle. L'actualité de l'œuvre du prophète de Nazareth nous oblige à la considérer comme éclairant l'histoire de tous les peuples, y compris celle des Africains visités par Dieu à travers le mystère de l'incarnation. Dieu n'aura de sens pour l'homme africain, et la théologie qui se veut discours sur Dieu ne lui sera utile en Afrique que s'il a l'intime conviction que cet Etre est mis au fait et au contact des réalités qui jalonnent son existence quotidienne. Celles-ci ne sont pour la plupart que pauvreté, sécheresse, famine, injustice et oppression. Et si tant est que Dieu se dit toujours dans l'histoire[1005] dont les hommes et les femmes sont les acteurs, l'écoute du Verbe de Dieu ne peut se faire qu'en étant plongé dans le temps[1006] et enraciné dans l'espace où nous vivons.

[…], « la théologie doit s'interroger sur le Dieu dont elle parle en restant à l'écoute des questions des hommes et des femmes dont nous ne pouvons ignorer les situations, les inquiétudes et les aspirations[1007].» D'ailleurs, K. Rahner n'a-t-il pas rappelé que toute théologie est une anthropologie[1008] ? En annonçant l'Evangile de libération aux Africains, l'Eglise donne à la Révélation de Dieu en Jésus-Christ toute sa signification dans cette partie du monde[1009]. Cette tâche dévolue à la théologie ne sera possible, comme le rappelle J-M. Ela, que si elle ne se laisse pas embrigader par les cultures dominantes véhiculées à travers des structures fortes à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Eglise, et si elle a le souci permanent de préserver la liberté de penser qui caractérise l'effort de la recherche scientifique. Cette mission de la théologie interpelle la conscience et sollicite l'engagement des disciples du Ressuscité en Afrique ; encore faudrait-il que l'on donne du sens à l'engagement attendu.

[1004] *Id*.
[1005] J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris : Karthala, 2003, p. 13.
[1006] *Id*.
[1007] *Ibid*., p. 8.
[1008] K. RAHNER, Théologie et anthropologie. *Théologie d'aujourd'hui et de demain*. Paris : 1967, pp. 89-120, cité par J-M. ELA, *op.cit*., p. 12.
[1009] *Ibid*., p. 11.

9.1.1. A la recherche d'une définition de l'engagement

Si les enjeux susmentionnés ont pour dénominateur commun l'engagement chrétien, dont ils dépendent – puisque par définition l'enjeu est ce que l'on peut gagner ou perdre dans une entreprise ou un projet, selon le Petit Larousse, – il est de l'intérêt de l'institution ecclésiale que la théologie investisse le terrain de l'engagement qui est le moyen d'expression et même l'expression de la vie chrétienne et de la mission de l'Eglise. Mais, qu'est-ce que l'engagement ?

9.1.2. Approche notionnelle de l'engagement

La notion de l'engagement semble imposer à l'esprit curieux une double approche philosophique et sociologique, étant donné que l'engagement est l'œuvre d'un sujet humain effectuée dans un cadre spatiotemporel, et qui inscrit par conséquent le sujet dans une relation aux autres (sujets). Sur la question, les travaux d'Emmanuel Mounier mis en valeur dans la recherche doctorale de François Faure peuvent être évoqués.

9.1.2.1. L'engagement selon Emmanuel Mounier

En quête d'une théologie de l'engagement à travers les œuvres de Mounier, François Faure en fait ressortir la définition suivante :

« La participation d'une personne ou d'un objet à l'obtention d'une promesse en vue de l'obtention d'un but (exemple : je m'engage à ce que les délais soient respectés est égal à : je vous promets que les délais seront respectés), de le risquer (exemple : l'engagement d'une force aérienne au combat : les forces aériennes prennent des risques pour la promesse de la victoire), voire en garantie (exemple : j'apporte mes bijoux en gage de la promesse d'une avance d'argent) […] L'engagement est le lien qui unit par une promesse, la personne ou l'objet qui est engagé et le but qui est désiré. Ainsi, le légionnaire, le couple marié ou les joueurs sur le terrain sont liés par la promesse d'observer certaines règles pour servir la légion, fonder une famille ou simplement partager un plaisir collectif. La caractéristique de l'engagement est le franchissement d'une ligne. Il y a un avant et un après[1010]*.»*

De cette définition de Mounier, il ressort que l'engagement crée du lien entre l'engagé et celui ou ceux qui en sont les témoins et les bénéficiaires. Ce lien amène l'engagé à passer d'un état de « solitude » situé chronologiquement avant l'engagement, à un état ouvrant un temps dont les composantes ne sont pas certaines, et donc pas toujours contrôlables, d'où la conception chez Mounier de l'engagement comme « acceptation du risque dans la vie[1011].» D'ailleurs, Mounier dira que :

« L'engagement est un changement d'état chez l'individu qui quitte son refuge pour se risquer avec les autres et par-là même façonner l'orientation de son existence. Il perdra cette latitude d'aller et venir

[1010] F. FAURE, *op.cit.*, p. 34.
[1011] *Id*.

indépendamment des autres que l'on appelle liberté mais qui n'est en fait que l'utérus contenant la liberté, celle-ci ne venant au monde que dans l'engagement[1012]*.»*

La supposée perte de liberté du sujet engagé n'est donc qu'illusoire, elle est même engagée dans l'acte d'engagement en même temps que le sont la responsabilité et le rapport à l'avenir de la personne engagée. Ce sont là les trois composantes du lien réalisé par l'engagement :

« Le premier est l'implication personnelle. L'engagement est le contraire d'une situation de retrait ; c'est à partir de sa liberté d'agir que l'individu décide ou non de s'engager. Cette décision met en jeu la conscience qu'a l'individu de concrétiser son désir par un passage à l'acte. A l'origine de l'engagement, il y a bien le fait qu'un individu éprouve le besoin de satisfaire un désir personnel. Le passage à l'acte pour répondre à ce désir va impliquer l'individu à l'égard de ses congénères. Il empruntera les méandres des relations humaines et des conditions sociales du moment. […] Le second est la responsabilité : créer un lien donne la responsabilité d'assumer ce lien face et avec les autres au risque de rompre le lien, de perdre le crédit personnel que l'on a mis en gage et de faire avorter la réponse à son désir. Ne pas assumer sa responsabilité c'est rompre le pacte qui lie aux autres et contrarier, parfois entraver, la réalisation du but commun. Donc la responsabilité génère une sanction : sanction des autres ou des faits. […] Le troisième est le rapport à l'avenir. A l'origine de l'engagement, il y a une projection de l'individu dans le temps. C'est parce qu'il éprouve le besoin de la satisfaction de son désir qu'il imagine, qu'il entrevoit la possibilité, en se liant à d'autres par la parole et/ou par l'action, qu'un moment viendra où son désir sera réalisé. Le chemin à parcourir ou simplement le but à atteindre sont chronologiquement devant celui qui s'engage. Il les voit comme un autre lieu possible à venir (une utopie), lieu dont il serait acteur et spectateur[1013]*.»*

Donc, l'engagement est un acte, précisément c'est une immixtion du désir dans le jeu interpersonnel, social ou historique[1014]. Celle-ci n'est possible qu'à deux conditions, la considération de la dimension personnelle et celle de la dimension sociale.

Chez l'individu, *« le désir qui contient l'acte d'engagement, lui, est un désir qui cherche non pas à s'assouvir dans le passage à l'acte mais à créer du sens pour l'individu. L'individu entre en questionnement avec lui-même et son environnement pour tenter d'identifier les possibilités de répondre à son besoin de sens ; il va essayer d'architecturer la compréhension qu'il a de son désir par la mise à contribution de ses capacités d'analyse pour le coordonner avec le monde. L'individu aura besoin d'intégrer la dimension du temps nécessaire à l'engagement : temps de réflexion, temps de formation, temps de travail étape par étape et parfois accélération du temps, l'événement venant bousculer le projet personnel. La capacité à intégrer le temps, temps brutal ou temps long est certainement un des critères probants de la véracité personnelle de l'engagement*[1015]*.»*

Quant à la prise en compte de la dimension sociale, elle rappelle que :

« S'engager c'est une manière d'être avec les autres et de se conduire dans un corps social. L'introspection analytique ne débouche sur un accomplissement de soi que si elle intègre les autres. L'individu est tenu d'intégrer les règles des jeux relationnels, des jeux sociaux, au risque de se replier sur lui-même. Cette intégration des règles se fera de façon inconsciente (par la simple socialisation de l'individu) ou de façon consciente (après apprentissage, formation, initiation)[1016]*.»*

Aux yeux d'E. Mounier, l'acte d'engagement est utile à un double titre. Premièrement, il donne à l'être humain de s'accomplir à travers une ouverture à l'altérité pour « vivre la densité de la

[1012] *Ibid*., p. 35.
[1013] *Ibid*., p. 34-35.
[1014] *Id*.
[1015] *Ibid*., p. 35-36.
[1016] *Id*.

transcendance dans le lien » à son semblable. Deuxièmement, par son engagement l'homme assume sa responsabilité pour l'avènement d'un monde meilleur. C'est pourquoi, selon E. Mounier, l'effectivité d'un projet d'engagement passe nécessairement par la participation à une autre vision du monde. Celle-ci se fera à travers une prise de mauvaise conscience[1017], une révolution contre les mythes[1018] qui gouvernent la pensée politique, aux effets étouffant pour la vie personnelle et manipulateurs pour l'esprit humain, une rupture avec les systèmes de tranquillité[1019] qui s'offrent à nous sous deux formes : l'idéologie dominante et le discours interprétatif dominant[1020], et « faire retraite, être avant de faire, connaître avant d'agir[1021]. » Cette attitude qui relève de la sagesse, permet à l'Etre de se décentrer par rapport au monde et au moi, et de donner du sens au réel. Cela lui évite de « perdre le sens de l'action par la précipitation et de ne pouvoir reconnaître ainsi l'événement dans lequel nous nous engageons[1022].» Dès lors, on peut comprendre le fait que pour Mounier « toute la problématique de l'engagement consiste à se situer continuellement sur l'arête entre l'action et la vie intérieure[1023].»

Si l'on en croit E. Mounier, l'engagement revêt un caractère irréversible, en raison des enjeux déterminants qu'il comporte pour l'humanité et pour le monde. Lorsque F. Faure rend compte des travaux de Mounier[1024] sur l'engagement, il précise que l'auteur ne réduit pas l'engagement à sa finalité politique[1025]. Cette action déborde le cadre politique pour s'étendre aux autres secteurs de l'existence humaine, y compris les lieux où leurs gestes les plus élémentaires et ordinaires sont posés. « Il importe, écrit Faure, que le premier engagement de l'homme soit de gagner son pain quotidien[1026].» Aussi, l'engagement s'impose à l'être humain vivant dans le monde d'aujourd'hui où lui sont accordées des offres d'engagement, c'est-à-dire des occasions de s'engager à divers niveaux : social, économique, politique, etc. Mounier rend comptables de cette situation les philosophes utilitaristes fondateurs du monde moderne. En effet, le pouvoir dont ils ont doté l'argent, ainsi que le discours de l'idéologie dominante et le discours interprétatif dominant ont

[1017] *Ibid*., pp. 331-335.
[1018] *Ibid*., pp. 336-342.
[1019] S'appuyant sur Péguy et Mounier, Faure les identifie et les définit : « La carrière, les méthodes historiques, la Sorbonne, la politique pour se faire élire, le livret de caisse d'épargne…ces systèmes sont les tentacules d'un pouvoir qui enserre aussi bien le politique que les relations sociales et les vies personnelles. Ce pouvoir se développe par l'emprise sur l'imaginaire, par des cadres idéologiques, par des discours préfabriqués, des croyances jamais remises en question qui empêchent d'agir, de comprendre la réalité sociale et personnelle, et nous font vivre un pied dans le monde, un pied dans le vide rendant impossible d'avancer. » *Ibid*., p. 343.
[1020] *Id*.
[1021] *Ibid*., p. 349.
[1022] *Id*.
[1023] *Ibid*., p. 51.
[1024] Lignes de Méthode et d'action (1933-1934) ; L'engagement (1944-1950) repris dans « Le personnalisme » de la collection « Que sais-je ? »
[1025] F. FAURE, *op.cit.,* p. 268.
[1026] *Id*.

fait émerger un monde où « seule la puissance de l'argent mobilise la personne, régit la vie sociale, façonne la vie politique[1027] », et un monde marqué par l'anti-individualisme. En tant qu'il est comportement, *habitus*, fruit de la vie quotidienne, des rencontres, des agissements concrets[1028], l'engagement vise à rompre avec l'ordre établi[1029]. Telle est la révolution reconnue à l'engagement.

Ainsi défini, l'engagement ne saurait être l'apanage d'une quelconque élite, ni d'une poignée de personnes, mais il est de l'ordre du possible pour toute « personne attentive au respect de l'intégralité de la personne humaine dans le quotidien[1030] .» Le chrétien, c'est-à-dire l'homme de foi, n'est pas en reste, car la foi se veut engagement. C'est le moins que l'on puisse dire de ce que Mounier écrit : « Créer des faits, c'est cela la foi ». Il propose une technique[1031] de moyens spirituels utiles à cette fin : « Apprendre à être une personne, ce qui implique un travail continu sur sa personnalité, une neutralisation de l'ego et une mise à l'écart des idéologies, des mythes divers qui agitent les hommes et leur évitent de penser et d'être [1032]» ; « centrer son action sur le témoignage et non sur le succès[1033] », car l'engagement est avant tout service permanent de la vérité ; or seule l'action qui vise le témoignage rend service à la vérité[1034] ; « avoir le souci de l'action concrète dans le monde[1035].» Aussi, précise-t-il que « l'engagement est porté par le souci de faire du désintéressement, de la créativité, de la rupture avec les codes sociaux et de la vie simple[1036].» L'articulation entre foi et engagement que présente la réflexion de Mounier dit d'une certaine manière l'articulation entre théologie et anthropologie puisqu'elle met au centre l'homme de foi engagé. D'ailleurs, chez E. Mounier, la visée théologique de l'engagement, est le Royaume. Nous reviendrons plus loin sur l'apport de la théologie d'E. Mounier dans cette étude qui est à la recherche d'une théologie de l'engagement.

Mais, l'engagement n'étant pas suspendu à une simple éloquence, étant donné qu'il est un comportement, un *habitus*, c'est-à-dire, un fruit de la vie quotidienne, un produit des rencontres, des agissements concrets, il importe aussi de l'approcher sociologiquement. Recourons à cet effet aux travaux de Claude Giraud.

[1027] *Ibid*., p. 271.
[1028] *Ibid*., p. 269.
[1029] Mounier qualifie cet ordre établi, c'est-à-dire cette situation, de « désordre ».
[1030] F. FAURE, *op.cit*., p. 269.
[1031] Comme le précise Faure, le terme « technique » est volontairement employé par Mounier parce qu'il a le souci de rendre les moyens de l'action-engagement pratique et efficace.
[1032] F. FAURE, *op.cit*., p. 275.
[1033] *Ibid*., p. 276.
[1034] L'action qui est motivée par le succès et qui tente en permanence de reprendre la main pour être efficace est qualifiée de « pseudo-engagement » par Mounier.
[1035] F. FAURE, *op.cit*., p. 276.
[1036] *Id*.

9.1.2.2. **L'engagement selon Claude Giraud** [1037]

Il importe d'emblée de préciser que, selon l'auteur, la neutralité de l'engagement n'existe pas. L'engagement désigne une activité qui est par définition située dans un cadre défini, aux plans géographique, institutionnel, mais aussi en termes d'activités, et de personnes à l'œuvre :

« L'engagement réfère (à) ou s'inscrit dans des formes d'action instituées, c'est-à-dire des formes d'action traversées par le discours allant de la description à la rhétorique en passant par les récits et les mises en intrigue. Il présuppose un état de fait, l'existence, des formes d'action instituées et une pluralité d'inscriptions sociales pouvant se décliner en même temps sur plusieurs registres comme celui du sujet, du commettant, de l'acteur ou de l'argent en fonction des qualités de lien social, des incertitudes et des projets et de l'essai de contrôle exercé sur le cadre de l'action[1038]*.»*

[…] Mais en fait, qu'est-ce qui est désigné par l'engagement selon C. Giraud ? Pour lui, « L'engagement désigne des actions spécifiques…Mais l'engagement, à la différence d'autres concepts plus abstraits, peut s'observer. L'engagement se donne à voir[1039].» Ainsi peut-on parler de l'engagement dans une guerre, de l'engagement dans un métier, de l'engagement dans une association. Toutefois, Giraud se veut précis sur deux choses. Premièrement, il reconnaît qu'« il n'existe pas une concordance parfaite entre le concept et la réalité qu'il est supposé désigner[1040].» Il fait allusion à l'indifférence ou à la trahison, qui sont un genre d'engagement auquel le concept ne semble pas pouvoir correspondre. Deuxièmement, il fait remarquer que l'engagement désigne aussi « des usages sociaux qui discriminent leur objet et qui opèrent une sélection sur le mode normatif et cognitif du « vrai » et du « faux ». Ce qui est reconnu comme engagement et ce qui ne le serait pas, s'ordonnent comme références légitimes ou pas et comme objets d'investigations ou pas.[1041]» En ce sens, est engagement ce qui est « objectivé », c'est-à-dire ce qui est rendu public, ce qui est visible, ou ce qui bénéficie d'un support organisationnel :

« L'engagement suppose une organisation au sens où elle suppose un cadre linguistique, cognitif et symbolique transmis ou produit par une ou plusieurs organisations, permettant à ceux qui s'engagent ou qui sont engagés, de nommer et de penser de façon réflexive ce qu'ils font et ce qu'ils associent à leur engagement[1042]*.»*

Sous cet angle, l'auteur considère que « les organisations sont autant des producteurs d'« offres d'engagement », que des producteurs de cadres cognitifs et symboliques et de répétiteurs linguistiques. Mais elles sont également des lieux qui expérimentent des formes nouvelles d'engagement, en ce qu'elles composent un espace d'apprentissage de façons d'être dans l'action en

[1037] C. GIRAUD, *Qu'est-ce que l'engagement ?* Paris : L'Harmattan, 2011.
[1038] *Ibid*., p. 41.
[1039] *Ibid*., p. 43
[1040] *Id*.
[1041] *Id*.
[1042] *Ibid*., p. 44.

regard du renouvellement des incertitudes et des choix à effectuer [1043].» Il va sans dire que « les organisations existent préalablement aux engagements[1044] », mais « dans certains cas, (elles) sont à inventer en raison de l'existence de nouveaux enjeux sociaux, d'une nouvelle division du travail, de compétences à trouver en regard de nécessités contemporaines, ou d'une « *offre d'engagement insuffisante* »[1045]. »

Quelle réflexion cet enseignement suscite-t-il pour l'engagement du chrétien et celui de l'Eglise en Côte d'Ivoire ? Un tel éclairage ne peut que confirmer la présente recherche dans sa perspective critique, sensibilisatrice et interpellatrice vis-à-vis des pratiques ecclésiales dans les espaces d'engagement du chrétien en Côte d'Ivoire. On dénombre à ce jour un panel important[1046] d'organisations engagées sous la tutelle de la conférence épiscopale de Côte d'Ivoire. Une évaluation rigoureuse de leurs activités ainsi qu'un repérage des enjeux et défis sociaux actuels s'imposent. En évitant le décalage entre la plupart de ces organisations datant d'une certaine époque et les réalités sociopolitiques du moment, la démarche préconisée ici présente l'intérêt majeur d'inviter l'Eglise-Famille en Côte d'Ivoire à penser et à trouver les compétences idoines pour les « offres d'engagement » qui s'imposent aujourd'hui.

Plus haut, C. Giraud présentait l'engagement comme un concept désignant des actions spécifiques, et comme une réalité ayant la particularité d'échapper à l'abstrait, au virtuel. L'engagement se veut concret, c'est-à-dire observable et observé. A caractère public, il est rendu visible par une organisation. Ainsi, il est possible de voir, de toucher et d'entendre « ce qui peut être considéré, soit comme un état indépendant de toute volonté et de tout projet procédant de l'idée d' « *être simplement dans le monde* », d' « *être embarqué* », soit comme l'appropriation d'une cause, d'un objectif commun à un groupe d'individus, soit encore comme la conséquence d'actes qui mis bout à bout le révèlent à celui qui agit[1047].» Toutefois, ajoute C. Giraud, « l'engagement ne saurait exister en tant que tel sans des opérateurs, qui sont à la fois des facteurs

[1043] *Id*.
[1044] *Id.*
[1045] *Id*.
[1046] *Annuaire de l'Eglise catholique de Côte d'Ivoire*. Abidjan : Procure des Missions Catholiques, 2012. On peut énumérer les organisations ci-après : Commission épiscopale de l'action catholique et de l'apostolat des laïcs ; Commission épiscopale de migrants, de l'apostolat de la mer et du tourisme ; Commission épiscopale des relations avec les religions non chrétiennes ; Commission épiscopale de l'œcuménisme et de l'apostolat biblique ; Commission épiscopale des moyens de communication sociale ; Commission épiscopale de la pastorale sociale ; Direction nationale des œuvres catholique regroupant les mouvements et associations catholiques (Associations Saint Vinent de Paul, Jeunesse étudiante catholique, Cœurs vaillants âmes vaillantes, Associations cadres catholiques, Scouts catholiques, Associations familles chrétiennes, Jeunesse ouvrière catholique, Mouvement des travailleurs chrétiens, Jeunesse agricole catholique).
[1047] C. GIRAUD, *op.cit.*, p. 141.

d'opérationnalisation et des facteurs incitatifs, voire coercitifs[1048].» L'éthique est de ce point de vue un opérateur d'engagement, tout comme le sont les énonciations et les symboles[1049]. Ces deux derniers « sont l'armature de la croyance dans la proximité entre ceux qui sont engagés et ceux qui s'engagent. Mais ils ne le sont que s'ils sont relayés par des organisations qui les amplifient et leur donnent un cadre d'exercice. Dans ce cadre d'exercice, où la concurrence existe du simple fait de la nécessaire distribution d'avantages matériels et symboliques et des risques pris par certains, la solidarité est un opérateur d'engagement parce qu'il désigne un horizon et parce qu'il participe de l'imaginaire de ceux qui s'engagent[1050].»

En somme, selon Giraud, l'engagement est déterminé par des territoires, des modes d'expression et des opérateurs. Que revêtent ces considérations appliquées à l'engagement du chrétien ? Telle est à présent ma préoccupation dans le paragraphe qui suit.

9.1.2.3. L'engagement chrétien à partir des travaux de C. Giraud

9.1.2.3.1. Les territoires de l'engagement chrétien

En tant qu'il est à la fois le moment formel d'un projet et la résultante d'une action ou d'un cheminement de pensée, l'engagement s'observe dans des espaces institués ou non, que Giraud appelle des territoires. En s'inscrivant dans la logique du monde occidental qui a imposé des catégories pour caractériser le rapport au monde, Giraud distingue à côté des espaces dits *intra-mondains*, des *espaces extra-mondains* abritant un type d'engagement qui vise « un ailleurs » dans une démarche qui se veut contemplative ou active. Aucune allusion n'est faite ici aux espaces *extra-mondains*[1051], même si dans la logique du christianisme l'engagement dans la vie mystique contemplative, ou dans l'ascétisme mystique ne signifie pas être coupé des réalités du monde, mais bien au contraire en être imprégné. Thérèse d'Avila, Jean de la Croix et d'autres grands mystiques n'ignoraient pas les réalités existentielles et les défis de leurs contemporains.

Qu'ils soient physiques ou qu'ils revêtent un caractère symbolique, les espaces intra-mondains sont les suivants :

[1048] *Id*. L'auteur précise que : « Ils sont des facteurs d'opérationnalisation de l'engagement, car ils le rendent possible, soit en permettant qu'il soit lisible, audible, visible, soit en permettant qu'il puisse se réaliser, soit en le rendant légitime. Ils sont des facteurs incitatifs ou coercitifs en le bornant, en l'inscrivant dans un cadre d'action légitime, en lui donnant la force de l'évidence ».
[1049] C. GIRAUD, *op.cit.*, p. 141-142.
[1050] *Id*.
[1051] Ils comprennent l'espace mystique contemplatif et l'espace mystique non contemplatif. Cf. *Ibid*., p. 132-139.

- l'espace politique : « espace d'action à la fois général et spécifié, propre aux politiques et commun à tous. Il est général, dans la mesure où les décisions qui sont prises par ceux qui sont en capacité de le faire, c'est-à-dire par les politiques, portent sur l'ensemble des activités. Il est spécifié, car il est un espace consacré à la chose publique et parce qu'il est de forme impérative[1052].» Même s'il est propre aux politiques qui ont une capacité d'agir en raison de leur statut d'élu, l'espace politique est tout de même un lieu commun à tous les membres d'une seule et même communauté[1053].

- l'espace associatif et bénévole : lieux d'action spécialisés, « non lucratifs et orientés en valeur[1054].»

- l'espace du travail : dépassant le poste de travail, il touche les cadres réservés aux réunions, les lieux de repos, de restauration, ainsi que ceux permettant le passage d'un espace de vie privé à un espace de travail[1055].

- l'espace public de protestation collective : la ville et la rue sont les lieux qui abritent cette activité que peuvent mener les habitants et les travailleurs, les commerçants et les touristes[1056].

Transposés dans le langage chrétien, les territoires intramondains de l'engagement peuvent être répartis en deux groupes, l'engagement *ad intra* qui désignerait tout engagement pris à l'intérieur de l'Eglise, et l'engagement *ad extra* relatif à l'engagement pris dans le monde en référence à la mission de l'Eglise dans l'ordre temporel selon le vœu du Concile. Quel que soit le territoire sur lequel l'engagement du chrétien doit s'effectuer, il faut le rendre expressif.

[1052] *Ibid.,* p. 110.
[1053] *Id*.
[1054] *Ibid.,* p. 114.
[1055] *Ibid.,* p. 119.
[1056] *Ibid.,* p. 124.

9.1.2.3.2. **L'expression de l'engagement chrétien**

Dans sa recherche sur l'engagement, C. Giraud traite également de l'expression de l'engagement. « L'engagement, précise-t-il, donne lieu à une expression, au sens où il désigne un lieu où l'engagement devient expressif pour ceux qui le constatent. « Donner lieu » est bien, dans cette perspective, une indication d'un espace physique et social où l'engagement devient signifiant et où l'engagement lui-même est créateur d'un espace, le plus souvent symbolique, mais pouvant prendre une forme physique, comme un lieu que l'on détourne de son usage habituel, pour signifier l'engagement[1057].» C. Giraud en dégage une typologie[1058] dont la dénonciation et le témoignage qui retiennent particulièrement mon attention. L'intérêt que je leur accorde vient du fait que le christianisme est perçu depuis ses origines comme un témoignage des disciples du Ressuscité dans le monde ; et les chrétiens ne sauraient faire de la dénonciation un sujet étranger à leurs pratiques, ni un sujet tabou lorsqu'ils s'investissent dans le domaine social et s'intéressent aux questions sociétales. En dépit des reproches dont elle peut faire l'objet, la théologie de la libération a accompagné des actes significatifs de ce point de vue en Amérique Latine. Ce fut également le cas dans certains pays africains dont les pratiques anti-démocratiques et contraires aux droits humains ont été dénoncées par des hommes d'Eglise. Ces exemples indiquent que dénoncer ce qui est contraire aux valeurs de l'Evangile, et dénoncer toutes les formes d'esclavage humain, pour annoncer la libération de l'homme est au cœur de la mission de l'Eglise.

Si la dénonciation et le témoignage sont les expressions directes d'un engagement, ils diffèrent par rapport à la posture qu'ils imposent à leurs acteurs. En effet, « la dénonciation porte condamnation d'un acte ou d'une personne, alors que le témoignage vise à contribuer à l'élaboration d'une vérité[1059].» La dénonciation motivée par des valeurs évangéliques est un facteur de l'engagement du chrétien, car c'est au nom de sa foi, de sa croyance religieuse, et en cohérence avec celle-ci qu'il s'engage à dénoncer certaines situations jugées contraires à l'Evangile. C'est au nom de ces mêmes convictions religieuses que le chrétien s'engage à témoigner. A ce propos C. Giraud précise :

« Témoigner d'une foi, d'une croyance religieuse, vise à illustrer l'apport subjectif de cette foi ou de cette croyance, afin que d'autres puissent adopter une posture censée leur permettre de la partager[1060].»

Dans le christianisme, ces modes d'engagement sont mis en dialogue, en interaction à tel point qu'ils peuvent se confondre. Le sujet responsable, en capacité d'agir au nom de sa foi, peut

[1057] *Ibid*., p. 209.
[1058] Elle inclut la dépense de soi (l'exposition), la résistance, la lutte.
[1059] C. GIRAUD, *op.cit.*, p. 218.
[1060] *Ibid*., p. 220.

témoigner pour dénoncer les injustices, comme il peut les dénoncer pour témoigner de sa foi. C'est dire que dénoncer les injustices se révèle être un témoignage chrétien.

Selon C. Giraud, le témoignage ne consiste pas uniquement à transmette quelque chose, même s'il engage la responsabilité du sujet[1061]. Cette remarque m'amène à davantage savoir ce en quoi consiste le témoignage. Le philosophe Kierkegaard[1062] y consacre une réflexion éclairante à partir du témoignage religieux, c'est-à-dire « cette coïncidence décrétée entre foi et vérité qui fait du croyant un témoin et non plus seulement un moi énonçant une vérité subjective[1063].» Sa réflexion porte sur la nature du témoignage et le rôle du témoin. Selon lui, l'homme, être aspirant à la vérité, demeure sensible au témoignage qu'il peut et doit faire parce qu'il s'agit d'une occasion spéciale d'accès à la vérité. A ce moment, la vérité s'impose à lui à travers la parole[1064]. Il s'agit d'une vérité qui ne provient pas du sujet lui-même, ni de sa subjectivité créatrice, encore moins de son jugement, mais bien d'une vérité qui non seulement s'impose au sujet, mais le transforme en la restituant[1065]. « L'individu n'est plus que le récepteur et le répétiteur d'une foi-vérité qui s'impose de l'extérieur tout en constituant une expérience intérieure hors du commun […] Le témoignage participe de la révélation-actualisation de la vérité, tout en participant d'un « *pouvoir agir* » et d'un « *devoir être* » dans la perspective de la philosophie idéaliste[1066].»

Kierkegaard nous propose une lecture du témoignage et de son lien avec la vérité, qui a le mérite de mettre en exergue le caractère particulier de l'engagement dans le témoignage. En effet, le sujet-témoin est mû et mis en route par une expérience intérieure qui l'amène à poser un acte ou à prononcer une parole comme c'est souvent le cas, mais « ce dont témoigne le sujet ne lui appartient pas », car ce que Kierkegaard appelle la *vérité* et que d'autres nomment le *réel* s'impose. Et, C. Giraud de renchérir sur cette remarque :

« Il n'y a témoignage que dans cette dépendance qui, paradoxalement selon Kierkegaard, libère et rend possible la réalisation de soi[1067].»

Si telle est l'approche du témoignage prise en considération ici, la question de la légitimation et de la légitimité du sujet-témoin peut se poser. De qui le témoin tient-il sa légitimité,

---

[1061] *Ibid*., p. 221.
[1062] S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques, Post-scriptum aux Miettes philosophiques (*extrait *de Post-scriptum conclusif et non-scientifique aux Miettes philosophiques)* Ellipses, Vol. X, Paris, 2005. L'auteur est cité par C. GIRAUD, *op.cit*., pp. 222-225.
[1063] *Ibid*., p. 221.
[1064] *Id*.
[1065] *Id*.
[1066] *Ibid*., p. 222.
[1067] *Ibid*., p. 223.

ou bien d'où la tire-t-il ? D'une tierce personne ou de ce dont il témoigne ? Recourons à nouveau à Kierkegaard qui fait l'observation suivante :

« Le témoin n'est jamais celui qui se présente comme tel. Il est soit désigné par d'autres, soit appelé comme tel dans et par un processus juridique, soit encore, par ce celui qui a été investi de ce rôle (dans le témoignage chrétien)[1068]*.»*

Cette « instance légitimante » désigne, aux dires de Kierkegaard, celui qui peut témoigner, sur la base des critères de l'amour et de l'humilité. Ainsi, on peut retenir du philosophe cette définition du témoignage :

« Le témoignage chrétien serait un acte d'humilité qui, par et dans l'amour révélerait la vérité qui se serait exposée au monde dans l'incarnation[1069]*.»*

Le fait de dénoncer le mensonge sous toutes ses formes, d'annoncer la vérité, et de témoigner de la vérité semble manifester l'engagement du chrétien. Mais celui-ci ne peut être possible qu'avec des opérateurs qui d'une part en assurent la lisibilité, l'audition, la visibilité, et la légitimité, et d'autre part en garantissent le cadre d'action légitime ainsi que la force de l'évidence.

9.1.2.3.3. **Les opérateurs de l'engagement chrétien**

9.1.2.3.3.1. **Le Christ-Sens de la Révélation comme énonciation de l'engagement chrétien**

S'« il n'est pas d'engagement qui n'ait été à un moment ou à un autre sensible à des énoncés, et plus encore à des énonciations et aux symboles mobilisés[1070]» alors, l'engagement chrétien se présente comme une action qui trouve ses énonciations dans l'œuvre de Jésus Christ dont il se réclame, c'est-à-dire sa vie, son ministère public et son message contenus et interprétés dans les Ecritures. La catéchèse véhiculée par les paroles de Jésus Christ[1071], mais aussi les gestes qu'il pose et qui révèlent la messianité de son œuvre[1072]ainsi que les symboles qui les accompagnent constituent les « énonciations » contribuant à l'engagement du chrétien. C'est Jésus Christ, lui-même Symbole, qui en est l'opérateur principal, le *modus operandi.* Ainsi peut-on relever un certain nombre de symboles bibliques et chrétiens. Si le chemin est une notion essentielle

[1068] *Id*.
[1069] *Ibid*.*,* p. 223.
[1070] *Ibid*.*,* p. 142.
[1071] Au nombre de celles-ci on peut rappeler quelques-unes : l'avènement du Messie inaugure l'ère de la nouvelle justice, celle basée sur les rapports fraternels. Nous ne sommes plus seulement appelés à respecter la vie humaine, mais le devoir nous incombe de créer une atmosphère fraternelle favorable à l'éclosion d'une vie épanouissante pour le prochain. Telle est la dette de l'amour que chacun doit régler envers tous. (Cf. *Mt 5, 20-26* ; *Mc 11, 25* ; *Lc 12, 57-59*). Le critère d'appartenance au groupe des disciples du Christ est la fidélité à sa parole. Toute œuvre ou existence, aussi spectaculaire soit-elle, se priverait de ce qui fait l'essentiel d'aune vie chrétienne authentique si elle était en incohérence avec la parole du Christ. (cf. *Mt 7, 21-29* ; *Lc 6, 46-49* ; *Lc 13, 27).*
[1072] Le festin messianique annoncé par le prophète Isaïe (Is 25, 6-10) est inauguré avec la vie et l'œuvre de Jésus. Au-delà des actes de bienfaisance apparents de Jésus, nous sommes invités à y lire les signes du Royaume déjà-là, avant-goût du banquet céleste. (Mt 15, 29-37).

dans la culture des israélites nomades à l'origine, ce chemin qui conduit vers de nouveaux pâturages prend une dimension éminemment sacrée quand le Peuple fait l'expérience de l'Exode pour prendre possession de la Terre promise (Ex 6,8), pour vivre la déportation à Babylone, le Retour de l'Exil, puis la Diaspora. Avec le Christ le chemin n'a plus de portée terrestre : le Christ lui-même est le Chemin qui révèle le Père. (Jn 14,6)[1073]. C'est l'unique chemin que doivent emprunter les chercheurs de Dieu, chemin sûr pour le découvrir.

L'engagement des chrétiens à la suite du Christ est énoncé également à travers le symbole de la lumière. Peut-être faut-il rappeler que dans la tradition biblique, Dieu est lumière (Ps 27,1 ; Is 60, 19-20), sans pour autant que la lumière ne soit divinisée, puisqu'elle est créée et séparée des ténèbres par Dieu (Gn 2, 3). Le Christ est présenté par Jean dans le prologue de son Evangile comme la lumière du monde (Jn 18, 12 ; 9, 5). En remplacement de la lumière de la Loi (Ps 119, 105), la lumière du Messie illumine les hommes (Lc 2, 32) qui, à leur tour, doivent être le reflet de l'illumination divine (2 Cor 4, 6) : cette lumière est celle de l'amour (1 Jn 2, 8-12). Aussi, l'engagement des chrétiens peut-il être compris comme la marche vers le Salut qu'ils effectuent à la lumière de l'Esprit, alors que cette marche est marquée par une lutte contre les ténèbres[1074]. Mais l'œuvre du Christ est prolongée et perpétuée par l'Eglise-Famille, elle aussi énonciation de l'engagement chrétien.

9.1.2.3.3.2. **L'Eglise-Famille comme énonciation de l'engagement chrétien**

Certes, l'Eglise n'est pas une société ordinaire, elle est mystère et communion. Mais elle a vocation à travers son organisation, à donner une visibilité sociale à ce qui l'identifie partout où elle est incarnée. L'ecclésiologie de l'Eglise-Famille suscite à n'en point douter une réflexion sur l'actualité de l'Eglise dans le contexte africain. Dans sa marche aux côtés des peuples, « L'Eglise n'a pas son centre en elle-même. Elle est doublement décentrée. D'un côté, elle renvoie au Christ Jésus et au Royaume. De l'autre côté, elle est décentrée par le monde et l'humanité, au service desquels elle est établie[1075].» La communauté des disciples du Ressuscité qu'elle constitue se veut au service du Royaume dans le monde. Le concile Vatican II le déclare :

« Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur (…) la communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire[1076].»

[1073] M. FEUILLET, *Lexique des symboles chrétiens*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004, p. 27.
[1074] *Ibid*., p. 69.
[1075] H. DANET, & C. ROYON, *L'Eglise…tout simplement*. Paris : Les éditions de l'atelier, 1992, p. 170.
[1076] *GS. n° 1*.

Cette solidarité de la communauté chrétienne prend sa source et se revitalise sans cesse dans la solidarité dont le Christ témoigne vis-à-vis des hommes et de leur histoire. En effet, « le Christ n'est pas en dehors du monde : il est au cœur du monde, de ses problèmes, de ses angoisses. Aucune réalité humaine n'est donc étrangère au Christ et ce qui est à évangéliser, c'est toute cette réalité humaine[1077].» Or, l'évangélisation est le contenu de la mission de l'Eglise. Si l'activité missionnaire débouche sur l'évangélisation dont l'Esprit est le premier agent, elle a besoin d'évangélisateurs humains, elle a besoin d'un engagement chrétien pour sa pratique.

Si les rapports entre institutions, organisations et engagement sont avérés, comme le prétend C. Giraud, « si les organisations sont en mesure d'offrir des possibilités d'engagement ou d'imposer des engagements […] dans un contexte d'action où les institutions valident des orientations de moyens, voire les conditionnent dans un rapport à la *doxa* commune à un peuple, une communauté, un groupe[1078] », on peut en dire autant de l'engagement dont peuvent être acteurs certains chrétiens au sein des organisations qui exercent un certain nombre d'activités dans le périmètre des compétences de l'institution ecclésiale. C'est par exemple le cas des membres des commissions « Justice et paix » qui exercent leurs activités sous l'égide des églises diocésaines ou de la conférence épiscopale d'un pays. L'action de ces chrétiens est rendue possible grâce à ces instances ecclésiales qui sont guidées par la doctrine sociale de l'Eglise, ainsi que par la possibilité d'appropriation offerte aux individus. Mais ce sont les commissions diocésaines ou nationales qui en tant qu'organisations « rendent…désirable la possibilité d'être acteur et par là-même d'être engagé dans les processus d'inscription sociale, de production et d'innovation[1079].»

Si la Révélation judéo-chrétienne propose des énonciations et des symboles pour l'engagement chrétien, il faut relever également le fait que l'inculturation du donné de la Révélation en Afrique – comme je l'ai évoqué plus haut – ne saurait faire fi des aspects de la vie de l'homme africain. Au nombre de ceux-ci, la culture et ses symboles occupent une place importante.

[1077] H. DANET, & C. ROYON, *op.cit.*, p. 171.
[1078] C. GIRAUD, *op.cit.,* p. 149.
[1079] *Ibid*., p. 151.

9.1.2.3.3.3. **La sagesse africaine comme énonciation de l'engagement chrétien**

L'homme est, selon la formule de Cassirer, un « *animal symbolicum* »[1080]. Alfred Schütz comprend par ce terme « son besoin et sa capacité de comprendre, à l'aide des relations apprésentatives les diverses transcendances dépassant la réalité de l'Ici et Maintenant[1081].» Et le philosophe Karl Jaspers d'affirmer que :

« Le principal critère de différenciation entre le sens du monde et le sens métaphysique est la relation entre l'image et ce qu'elle représente : soit cette signification peut être appréhendée en tant qu'élément objectif, soit l'image est l'image de quelque chose qui ne serait pas accessible d'une autre manière, c'est-à-dire, si ce qui est exprimé par l'image pourrait également être exprimé de manière directe, ou si cela existe pour nous uniquement dans la mesure où il existe dans l'image. Seulement dans ce dernier cas devrions-nous parler de symbole. Le symbole ne peut être interprété qu'au moyen d'autres symboles. Pour cette raison, la compréhension du symbole ne nécessite pas de saisir son sens de manière rationnelle mais d'interpréter de manière existentielle son intention symbolique comme une référence unique de quelque chose de transcendant qui s'efface au point liminal [1082].»

A. Cécé Colié ne dit pas le contraire de cela. Selon lui, le recours au symbole, ou le fait de savoir vivre le symbole, c'est « manger le visible pour se nourrir de l'invisible[1083] », car précise-t-il, « le symbole est un objet ou un signe conventionnel qui renvoie à une réalité autre en vertu d'une correspondance. Il évoque par sa forme ou sa nature une association d'idées « naturelle » ou « conventionnelle » dans un groupe social donné avec quelque chose d'abstrait ou d'absent (signe, emblème, attentif, représentation). C'est aussi une image, un rite ayant une valeur évocatrice, magique et mystique[1084]. » Les symboles ont une fonction sociale que J.S Bayo rappelle : ce sont « des signes d'unité, d'identité ou d'appartenance à un groupe humain qui impliquent des droits et des devoirs, et indiquent la responsabilité de l'individu vis-à-vis de lui-même et de la communauté[1085].»

Ces approches définitionnelles du symbole nous autorisent à considérer le proverbe, l'image et la représentation comme des symboles[1086], comme des opérateurs d'engagement exploitables pour une théologie de l'engagement et pour un engagement chrétien authentique dans

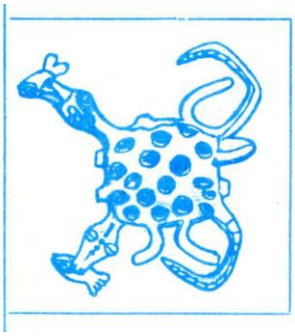
---

[1080] A. SCHÜTZ, *Contribution à une sociologie de l'action. Traduction, présentation et notes par SCHRECKER C.* Paris : Hermann Editeurs, 1976, p. 52.
[1081] A. SCHÜTZ, *op.cit*., p. 133.
[1082] *Philosophie, Vol. 3* « Metaphysik », Berlin, J. Springer, 1932, ch. 1, p. 16, cité par A. SCHÜTZ, *op.cit*., 1976, p. 103.
[1083] A. CECE COLIE, *Cours d'Anthropologie africaine*. Cours en Année de Licence canonique de Théologie, Université catholique de l'Afrique de l'Ouest-Unité universitaire d'Abidjan, 2004.
[1084] *Id*.
[1085] J. SINSIN BAYO, *Inculturation et libération & l'inculturation de la foi chrétienne en Afrique : pourquoi et comment faire ?* Abidjan : Cellule de Communication du Mont Thabor, 2004, p. 7-8.
[1086] Cela est d'autant plus vrai qu'ils remplissent les fonctions dévolues au symbole : *éduquer à l'invisible* (il montre l'autre côté des choses du monde de l'homme. Là se trouve une caractéristique importante de la religion : croire, c'est-à-dire voir une part de ce qui est caché) ; *transformer des énergies* en nous (il impose un travail de dépassement sur soi et réveille en l'homme une partie des énergies enfouies en lui) ; *véhiculer une communication* (car il est l'association d'une image concrète et d'une idée abstraite. Ex : le sang est symbole fort qui est associé au mystère de la vie). Cf. A. CECE COLIE, *op.cit.*

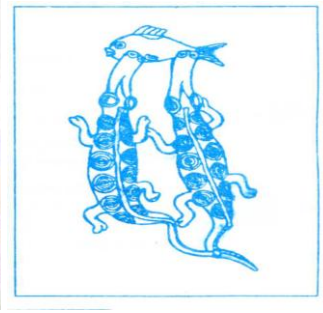
le contexte africain. En ce sens, un recours aux travaux de G. de Franceschi soutenus à l'ICAO intitulés *La Sagesse des Akans par les symboles*, ainsi qu'à ceux de M. Carteron sur *Les proverbes baoulés. Pour entrer dans la Côte d'Ivoire profonde,* paraît nécessaire.

Exposé de quelques symboles

Figurine n°1[1087]



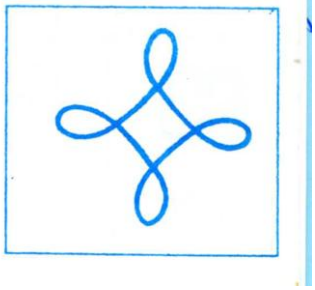
Figurine n°2[1088]



Figurine n°3[1089]

Figurine n°4[1090]

Figurine n°5[1091]



Commentaires explicatifs des symboles

La figurine n°1 nommée *Funtum frafu dèntyèm frafu*, signifiant littéralement « crocodiles croisés ou caïmans croisés », présente deux crocodiles siamois, tenant chacun dans la gueule un poisson. L'idée exprimée est que « la fortune de la famille doit être le fait de tous ses membres. C'est la seule condition d'une solidarité vraie et totale. Cette condition peut aussi rendre la famille

[1087] G. de FRANCESCHI, *La sagesse des Akan par leurs symboles*. Abidjan : Edition ICAO, 1999, p. 4.
[1088] *Id*.
[1089] *Ibid*., p. 10.
[1090] *Ibid*., p. 11.
[1091] *Ibid*., p. 15.

heureuse et prospère[1092].» Ce symbole me paraît avoir un fort potentiel capable de révolutionner les esprits chez des Africains dont on ne dira jamais assez que la solidarité actuellement dévoyée, favorisant la paresse, la fainéantise, et le parasitisme constitue un véritable handicap sur le chemin du développement. Ce symbole invite nos contemporains à renouer avec des valeurs jadis tenues pour sacrées et vécues par nos ancêtres, tels que l'amour du travail, le goût de l'excellence et de la réussite. C'est tout le sens de la figurine n°3 *Hwémudua*[1093] « label de qualité, du cachet appliqué sur un objet pour en garantir l'authenticité », symbolisant « la recherche de la perfection, de l'excellence, ainsi que l'horreur de l'imperfection, de la médiocrité[1094].»

L'appropriation ecclésiologique du symbole n°1 pourrait contribuer à rendre compte de la communion ecclésiale et de ses effets : ses implications pastorales telles que la collaboration dans la diversité des ministères ecclésiaux. La théologie des ministères, en l'occurrence, celle du sacerdoce presbytéral ne serait pas en reste. La spiritualité et la fraternité sacerdotales pourraient en être nourries. En effet, l'édification de l'Eglise-Famille et son rayonnement doivent être le fait de tous ses membres issus d'elle par le baptême, et responsabilisés à travers des ministères spécifiques. L'union, le dialogue, l'entente et la collaboration entre tous aideront à édifier des communautés chrétiennes solides. C'est ce qu'enseigne le proverbe suivant : « *Bé fa bé sa blu kpan ningué, bé sa kungba kwla tu men* » (On a planté une chose avec dix mains, une seule main ne peut pas l'arracher)[1095]. Source et sommet de la vie des chrétiens selon la célèbre formule du père de Lubac, l'Eucharistie, nourriture spirituelle, met les membres de la famille de Dieu en marche, en activité pour le bien de tous. Une théologie de l'Eucharistie au service de la communion ecclésiale pourrait se développer à partir de la figurine n°2 *Funtum frafu dèntyèm frafu* (crocodiles croisés)[1096], si l'on tient compte de l'explication qui en est faite :

« Nous sommes liés l'un à l'autre parce que nous avons mangé ou mangerons le même poisson, la même nourriture. Nous sommes solidaires parce que nous avons mangé la même nourriture rituelle, parce que nous avons reçu la même éducation et formation[1097].»

Chez de nombreux peuples en Afrique, le terme « maison » est utilisé pour désigner la famille. Ainsi, chez les Baoulés[1098] la famille est appelée *Awlo-bo* (*Awlo* = maison, et *bo* = sous, en

[1092] *Ibid*., p. 4.
[1093] Nommé également *Hyèmudua*, signifiant littéralement *hwè m'* : examine-le ; *hyè m'* : regarde-le ; *dua* : bois. Sens = baguette pour mesurer.
[1094] G. de FRANCESCHI, *op.cit.*, p. 10.
[1095] Voir M. CARTERON, *Proverbes Baoulés. Pour entrer dans la Côte d'Ivoire profonde.* Bouaké : Imprimerie de la Cathédrale, 2002, p. 62.
[1096] Il s'agit de « deux crocodiles liés par les pattes et par les queues qui se partagent le même poisson ». Cf. M. CARTERON, *op.cit.*, p. 4.
[1097] *Id*.
[1098] Peuples appartenant au groupe Akan, situés dans le centre de la Côte d'Ivoire. Voir à la p.43 la *carte 1* de la population ivoirienne.

dessous), signifiant littéralement « sous la maison » ou « en-dessous de la maison ». La famille est donc l'entité sociale ou le groupe d'individus qui s'abritent sous le même toit et partagent un espace vital commun, une même histoire et les mêmes aspirations. De ce point de vue, la figurine n°4 *Fi-hankra*[1099] est parlante. Signifiant « maison » clôturée, elle représente l'intérieur d'une maison de forme carrée (en croix) dotée de chambres de chaque côté comme les maisons des chefs. Le style architectural qu'elle présente ainsi que son symbole rendent compte de la conception de la famille traditionnelle : une réalité bien organisée, bien harmonisée[1100]. « Le symbole désigne la fraternité, la solidarité, la sécurité et le salut : valeurs qu'on trouve seulement à la maison dans la famille[1101] .» L'Eglise-Famille n'est-elle pas la famille du Père, symbolisé par la figurine 5 (L'Idéogramme de l'Infini) comme l'Etre Suprême, l'Infini, l'Alpha et l'Omega, le Créateur, n'est-elle pas fraternité du Fils et communion dans l'Esprit Saint ? N'est-elle pas sacrement du salut, lieu de célébration du salut divin offert à l'humanité à travers la célébration de la Parole et de l'Eucharistie ? Plusieurs proverbes baoulés et africains instruisent l'imaginaire populaire sur le sens de l'engagement. *« Anuman i kpanlè, y'o ton i duman »* (c'est le chant de l'oiseau qui lui donne son nom)[1102]. Ce proverbe dit que l'homme se reconnaît, s'apprécie et s'identifie par sa parole et par son comportement. Les disciples du Christ eux-aussi se reconnaissent par leur vie de témoignage au Christ, c'est-à-dire à travers une vie d'imitation du Christ. Celle-ci se veut essentiellement fondée sur le commandement de l'amour : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » leur recommande-t-il dans l'Evangile. Ainsi, l'engagement se veut concret aux yeux du Baoulé. Il considère que les actes sont plus expressifs que les paroles. C'est ce que dit ce proverbe : « *yakô o wié man kanni* » (Dire ''bonne guérison'' ne fait pas guérir la plaie)[1103].

Nés dans le contexte de la vie au village, les proverbes font allusion aux réalités du quotidien des gens, aux us et coutumes des populations. Ils font mention des humains, des animaux, des végétaux, des minéraux, bref de tous les éléments du cosmos[1104]. A l'instar des paraboles de Jésus, ils sont autant que les symboles de véritables outils éducatifs et d'intégration sociale en Afrique, et des clés de lecture de l'action et de l'existence humaine. C'est dire qu'ils sont des

[1099] Traduction littérale : *éfié* = *maison* ; *hankra* = *nœud, clôture.* Voir G. de FRANCESCHI, *op.cit.*, p. 11.
[1100] *Id*.
[1101] *Id*.
[1102] Il est de coutume en pays baoulé, que l'on donne le nom aux oiseaux à partir de leur chant. Ainsi peut-on distinguer le *Kokokuankuan*, du *tyôtyô*, et le *tôluôluô* du *klikôli.* Voir M. CARTERON, *op.cit.*, p. 13.
[1103] M. CARTERON, *Ibid.*, p. 65.
[1104] Cela n'est pas sans lien avec le rapport de l'homme à son environnement et au cosmos. En effet, il doit en permanence porter le souci de l'harmonie de ce cosmos, celui d'être en accord avec les forces intérieures et conscientes qui accompagnent les phénomènes qui les dépassent. Ce qui justifie l'accomplissement des rites familiaux et communautaires (regroupant le village ou la région) à des périodes déterminés ou de manière occasionnelle. Cf. J. M. KELETIGUI, *Le Senoufo face au Cosmos*. Abidjan : Les Nouvelles éditions africaines, 1978, pp. 59-66.

éléments que la théologie de l'engagement devra prendre en compte si elle veut saisir son objet d'étude.

Les symboles et les proverbes évoqués ci-dessus concernent pour la plupart la thématique de la solidarité. Ils sont nombreux dans beaucoup de cultures africaines. Cela illustre une réalité. C'est que la solidarité est, comme le dit M. Konaté, la clé de voûte du modèle social africain. Avec la vie, elle constitue l'éthique africaine, un « opérateur » de l'engagement.

9.1.2.3.3.4. **L'éthique africaine à la lumière de la Révélation**

Acception et problématique d'une éthique africaine

L'interpellation de N. Y. Soédé à l'endroit des théologiens africains sur « leurs assurances épistémologiques pour savoir si leurs catégories d'analyse assument ou non les vrais défis du devenir total de l'homme africain[1105] » reste vive dans ma mémoire. Ses travaux sur l'éthique africaine ont le mérite de se démarquer d'un certain nombre d'études du même genre effectuées sur la problématique de l'éthique africaine. Ils ont une plus-value intellectuelle exploitable pour la présente recherche. En effet, alors que plusieurs théologiens et philosophes africains[1106] emboitent le pas à leurs collègues occidentaux en travaillant des notions de chez eux[1107]dans la perspective de la philosophie aristotélico-platonicienne et existentialiste, N. Y. Soédé justifie une rupture qu'il assume :

« Nous nous demandons si l'éthique africaine n'est pas autre chose que l'interdiction, ce qui est conforme à la loi, ce qui est moralement bon. Ou ne se limite-t-elle qu'au redressement de l'ordre moral, de tout ce qui a trait à la corruption, à la violence et aux valeurs négatives de la tradition ancestrale ? (…) Même s'ils évoquent la vision africaine du monde, de l'homme, les questions de l'inculturation et de développement, on peut se demander si nos auteurs ne sont pas prisonniers de concepts qui expliquent étymologiquement en occident ''éthique'' et ''morale'' et font définir ces dernières avant tout comme discours sur l'agir conforme au ''bien-mal'', au ''permis-défendu'', etc. (…) N'élaborent-ils pas, sans le savoir, une morale de l'adaptation et du concordisme ? Par éthique (morale) africaine ne traduisent-ils pas essentiellement dans leurs écrits des concepts ou des réalités qui correspondent à ce qu'est l'éthique, la morale ou ''ethos'' et ''mos'', chez les Occidentaux, les Grecs et les Latins [1108] ? »

[1105] N. Y. SOEDE, « Ethique africaine chrétienne aujourd'hui et demain (signification et problématique) », *RICAO,* n°3, 1992, p. 72-73.

[1106] M. NYEME, *Ethique en milieu africain. Gentilisme et christianisme. Dissertation en vue de l'obtention du grade de Docteur en Théologie*. Ingenbohl : Imprimerie du père Théodore, 1975 ; *Id*., « Les grands problèmes éthiques de l'Afrique », *Actes de la 3ème semaine philosophique de la Faculté de Théologie catholique de Kinshasa,* du 4 au 7 avril 1978 ; K.C. NTUMBA, « Crise de la morale chez l'individu. Un problème de rapport entre la conception du temps et la vie morale individuelle », *Crise morale et vie économique au Zaïre. Actes de la deuxième rencontre des moralistes zaïrois*, *Faculté de théologie catholique de Kinshasa*, du 11 au 16 novembre 1985 ; *Id*., « Ethique et développement au Zaïre », *Crise morale et vie économique au Zaïre. Actes de la deuxième rencontre des moralistes zaïrois*, *Faculté de théologie catholique de Kinshasa*, du 11 au 16 novembre 1985 ; WASWANDI, « Ethique africaine et morale chrétienne », *Actes de la dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, 1989.

[1107] Celles de raison, d'intentionnalité, de liberté, de volonté, de bien, de mal, de lois, d'acte responsable, etc.

[1108] N. Y. SOEDE, *op.cit*., p. 75.

Pour « sortir l'éthique africaine du tunnel des approches susmentionnées[1109] », Y.N. Soédé propose des éléments de réflexions pour une intelligence nouvelle de l'éthique africaine, (et de l'éthique africaine chrétienne). Une mise à contribution de ceux-ci s'avère importante dans ma quête d'une éthique africaine susceptible d'accompagner l'engagement du chrétien. Je propose de mener mes réflexions à partir de la tradition Tagbana[1110], qui se trouve être la mienne, c'est-à-dire celle qui m'a vu naître et que je pratique.

L'éthique est évoquée dans la culture tagbana à travers l'usage de plusieurs notions et expressions. Parler d'éthique ici, c'est toucher à la question commune de l'existence qui se révèle sous divers aspects :

Wo Gnuwièè ki Gninlman !

C'est-à-dire : Notre *Gnuwièè* (notre vie) se trouve dans les mains de Dieu !

Mi bi po minlin bi grè Hen ? (Hen est la contraction de *Henwièè* qui signifie *Homme, Homo)*

C'est-à-dire : Que dois-je faire pour devenir un homme ?

Wo bi po minlin bi gnuwièè taa ?

C'est-à-dire : Que devons-nous faire pour avoir la vie ?

Gninlin da Henwièè gnini na tran nan

C'est-à-dire, Dieu a créé l'homme (trad litt : Dieu a fait apparaître l'homme sur terre) ;

Akaa ban Henwièè ni !

C'est-à-dire, l'homme n'est pas un animal, l'homme est différent de l'animal !

(Akaa signifie à la fois l'animal et la nourriture. Fondamentalement pour le Tagbana l'animal se distingue de ce point de vue de l'homme qui lui, est doté du *gnuwièè*. Ainsi, l'homme est le seul être que l'on ne mange pas. L'anthropophage ne sera donc pas un homme ordinaire, mais le *Lékpo*, c'est-à-dire un sorcier.

[1109] *Ibid*., p. 76.

[1110] Situés dans le Centre-Nord de la Côte d'Ivoire, entre le N'Zi et la Bandama (deux fleuves) occupant les départements de Katiola, Niakaramadougou et Tafiéré dans l'actuelle Région du Hambol, les Tagbana (Banbaala, appellation qu'ils se donnent à eux-mêmes) sont une des ethnies du grand groupe Sénoufo. D'après une source orale, suite à un exode en provenance du Nord-Ouest et de l'Est de la Côte d'Ivoire, ils se seraient installés dans les territoires actuels aux alentours du XV^{ème} siècle. Cf. J.M. KELETIGUI, *op.cit.*, pp. 19-21.

Comme nous pouvons le remarquer, deux notions-clés reviennent souvent : Premièrement, *Gnuwièè* comporte *Wie* qui se trouve dans le mot Wièh désignant le « vivant ». Gnuwièè signifie « la vie, le souffle vital », il désigne « cette chose qui anime le corps, le met en mouvement, le rend vivant[1111]. » J-M. Kélétigui écrit à ce propos que :

« L'expression ''force vitale'' lui convient bien ainsi que celle, bien que prosaïque, de courant électrique, ce courant qui anime nos appareils, nos machines, nos voitures, nos avions, nos trains en rendant plus vivants que nous-mêmes[1112].»

Deuxièmement, *Henwièè* composé du préfixe *Hen* (Homme, homo) et du radical *Wièè* (signifiant vie, vivant) que l'on retrouve dans *Gnuwièè*. *Henwièè* est donc l'Homme vivant, celui qui a la vie, qui a le souffle vital et qui l'entretien, c'est-à-dire, qui le conserve en se nourrissant des forces qu'il contient. D'ailleurs, au *Henwièè* on ne cessera pas de dire « *ta mi ka » (ta = tâche de ; mi = la (substantif mis pour wièè = la vie) ; ka = manger).* En effet, à l'instar des peuples africains, pour le Tagbana « manger la vie, c'est être heureux, parvenir à l'accomplissement de soi, faire l'expérience de la vie, d'une existence comblée et en rayonner[1113]. » Et lorsque le Tagbana dit : « *Henwièè wi nani »* c'est-à-dire « Je suis un vivant », il s'affirme et s'assume en tant qu'être, en tant que personne s'accomplissant, et en tant que sujet moral.

L'Existence éthique africaine

Les travaux de Y. N. Soédé révèlent une éthique africaine observable à travers une démarche de trois étapes : l'individu se situe dans le cosmos, dans le monde ; puis il se découvre être-vie ; enfin il fait de son existence un engagement. Guidé par cet enseignement, rejoignons le Tagbana pour en savoir davantage sur son éthique.

+ Se situer dans le cosmos, dans le monde

Peut-être faut-il ajouter que chez le Tagbana, ontologiquement l'homme se constitue en plus du *Gnuwièè*, du *Gnili* qui est un esprit spécifique à l'homme et qui le distingue des animaux. « Spirituel et incorruptible par le fait même, le *Gnili* est la source de l'intelligence de l'homme, c'est donc l'élément supérieur. Il a la possibilité de quitter le corps. Il prendra alors des formes variées : étincelle, langue de feu, animal, caillou, souffle, vent, etc.[1114] » Enfin le *Wré* est la troisième composante du *Henwièè* (l'Homme). Il désigne le corps humain, enclin à l'altération. Une fois parvenu à l'existence, l'homme ainsi désigné porte son premier regard non pas sur lui-même,

[1111] *Ibid*., p. 96.
[1112] *Id*.
[1113] N. Y. SOEDE, *op.cit*., pp. 67-84.
[1114] Le *Gnili* a souvent été traduit par *âme*. Cf. J. M. KELETIGUI, *op.cit.*, p. 29.

mais sur le monde qui l'entoure, sur l'immensité du cosmos dans lequel il vit. En découvrant ce cosmos (*klo*), et en s'y situant comme un être singulier parmi ses congénères et parmi les autres êtres, il arrive à s'affirmer pour s'accomplir dans toutes les dimensions de sa personne.

Physiques et spirituelles, visibles et invisibles, ces dimensions de la personne humaine en font un être totalement enclin à la vie. Le *Klo* est le lieu où l'être humain doit combler son désir de vie à côté des autres êtres (humains, animaux, végétaux, minéraux), en ayant non seulement le souci de l'harmonie établie dans l'interdépendance des êtres, mais en se protégeant contre tout ce qui détruit la vie ou fait quitter le *klo* de manière prématurée. C'est ainsi que l'homme cherche à « se laver » (traduction littérale de « *fogo* »). Lorsqu'on dit d'une personne qu'elle « avait été lavée » (« *Pe doo fogo* »), on signifie qu'elle a accru sa force vitale, et qu'elle est rendue invulnérable à tout ce qui peut nuire et ôter la vie[1115]. J-M. Kélétigui précise que « l'expression « on l'avait lavée » indique l'une des voies par lesquelles le Tagbana réalise son idéal d'honnête homme[1116].» D'autres pratiques rituelles lui permettent d'être participant de l'harmonie entre le visible et l'invisible et d'être en rapport avec la source du principe-vie[1117]. Ce sont dans la religion traditionnelle le culte adressé aux ancêtres et celui rendu aux « *Gbosuulu* » (les génies)[1118]. Ces deux groupes d'êtres sont classés parmi les esprits protecteurs des vivants.

+ Se découvrir être-vie

Le « *Klo* » est le lieu où l'individu « peut répondre aux requêtes de son achèvement personnel en découvrant qu'il est l'être humain, sujet moral et un être qui est ''vie'' et est ''pour la vie''[1119] .» Cette vie a une double dimension sociale et personnelle et fait de l'individu un être-vie avec les autres « *wo gnuwièè » : wo* signifiant *« notre, nous, le caractère commun de ce qui appartient à tous, ce qui est partagé ». Le Gnuwièè* est donc la force vitale à laquelle chacun s'abreuve, mais que chaque individu s'approprie. Il en fait du *« nan gnuwièè »,* c'est-à-dire *« ma vie », « mon souffle de vie », « ma force vitale ».* C'est pourquoi N.Y. Soédé affirme que l'individu « est en quête de la vie, son existence est de vivre. La vie lui appartient, au sens d'une responsabilité à assurer pour accueillir et réaliser le principe-vie et l'ordre de vie reçus de l'Ordonnateur de la vie[1120].» Le principe-vie (*Gnuwièè*) et l'ordre de vie de l'Ordonnateur (*Gningbofii*) inscrivent

[1115] *Ibid*., p. 96.
[1116] *Id*.
[1117] N. Y. SOEDE, *op.cit*., p. 80.
[1118] Le singulier de *Gbosuulu* est *gbosio*. Tout comme l'ancêtre, le *gbossio* intervient dans l'existence de l'homme. Leur volonté lui est communiquée par la médiation du *Tchèlèfoo*, c'est-à-dire le géomancien.
[1119] N. Y. SOEDE, *op.cit*., p. 81.
[1120] *Id*.

l'individu parvenu à l'existence dans un quotidien qui se veut « consommation de la vie », « manger la vie ». Cela signifie « connaître une vie heureuse et rayonner[1121] » dans tous les secteurs de l'activité humaine. Le succès dans tout ce que l'on entreprend, ainsi que le bien-être que l'on peut afficher en sont l'illustration. Ils augurent une plénitude-vie dans l'au-delà. C'est pourquoi la quête de la vie se traduit chez le Tagbana par une attitude et des gestes, par un rituel, expression de son engagement au quotidien. Ainsi avons-nous affaire à un individu, à un sujet moral dont l'existence est « une opposition de l'être-vie à la mort en vue du triomphe de la vie[1122].»

+ L'engagement existentiel ou « Manyèkan Gningnèmenan »

Chez le Tagbana, l'existence se veut engagement de l'individu comme sujet assumant son être-vie au sein de la communauté. Il se présente comme un Etre-de parole- et d'action dynamique, capable d'être rejoint dans ce qu'il est à travers les faits dont il est l'auteur. L'enjeu de ces faits consiste pour lui à manger la vie. J'emprunte à Y.N. Soédé l'expression « engagement existentiel[1123] » pour dire dans la langue française ce qu'évoque la problématique du « *Manyèkan Gningnèmenan* ». Comprenons par l'engagement existentiel, « un engagement par lequel le sujet se saisit dans l'intégralité de son être-vie et se rend capable de faire voir, de façon concrète et dynamique, sa propre réalisation d'être pour la vie[1124].» Le sujet se laisse découvrir au sein de la société en tant qu'être-vie dans trois moments et mouvements qui rythment son existence : le mouvement de l'appropriation du dépôt de foi et de vie ancestral, celui de l'intégration sociale, et celui de l'intégration du groupe des adultes.

Du fait de son « *Gningnèmenan »* (existence) au sein de la société tagbana, l'homme doit s'inscrire comme un élément dans la hiérarchie sociale, et comme un maillon vivant dans la chaîne des générations qui se sont succédé, qui se succèdent, et qui construisent la société dans la solidarité. Redevable à ses devanciers devenus aujourd'hui ancêtres, des acquis de leurs œuvres, l'homme les sollicite dans sa quête de la vie. Il est d'autant plus sûr de pouvoir compter sur eux qu'il s'agit d'un devoir de solidarité lié à leur statut d'intermédiaires et de médiateurs entre le monde des vivants et celui de l'au-delà. En accueillant la tradition ancestrale et en s'y inscrivant, l'individu reçoit « la parole recréatrice et communicatrice de la vie déchiffrée à travers les signes et les symboles qui peuplent l'univers depuis ses origines[1125].» Cette appropriation du dépôt ancestral

[1121] *Id*.
[1122] *Id*.
[1123] N. Y. SOEDE emprunte lui-même l'expression aux courants philosophiques du personnalisme et de l'existentialisme.
[1124] *Ibid*., p. 82.
[1125] *Id*.

de foi et de vie signifie que le sujet endosse la responsabilité de créateur à son tour, pour s'accomplir en tant qu'être-vie à l'écoute des paroles de vie des ancêtres. Il doit en faire la démonstration au sein de la communauté qui l'accueille.

Le second moment de l'engagement existentiel du sujet est marqué par son intégration sociale. L'être-vie construit son identité propre dans son engagement à être chaque jour ce qu'il est, c'est-à-dire *Henwièè*. L'Homme, créature la plus parfaite du fait de l'élément spirituel et immortel qu'il possède, porte quelque chose de sacré pour le Tagbana. Sa venue dans le cosmos, elle aussi comprise comme un fait extraordinaire, conduit à lui donner des prénoms proverbiaux qui lui rappellent son devoir d'engagement d'être-vie. Ainsi, l'individu se prénommant « *Mintan* » (traduction littérale « *Tu es doux, savoureux* » sait qu'en tant qu'être-vie il doit rayonner de vie et communiquer cette vie comme par effet de contagion autour de lui. Celui qui porte le prénom de « *Peta* » qui signifie « *lui et les siens ont eu ce qu'ils désiraient* » c'est-à-dire la vie, doit lui aussi en faire bon usage et la conserver. *Gninnankan*, qui signifie « Dieudonné », rappelle à celui qui porte ce nom qu'il a bénéficié de la bienveillance de l'Ordonnateur de l'ordre de vivre. Par conséquent le devoir de l'honorer lui incombe, et il doit assumer son statut d'être-vie.

« Manger la vie », c'est-à-dire, exister pour le Tagbana, c'est avoir un cœur bon. En effet, comme partout en Afrique, chez le Tagbana, le cœur désigne l'intériorité, la profondeur de la personne humaine. L'homme au cœur bon ou l'homme bon est reconnu par les actes qu'il pose, comme l'Evangile rappelle que l'on reconnaît le bon arbre à ses fruits. L'homme bon mange de manière saine la vie, c'est pourquoi il attire sur sa personne bénédictions et bienfaits de la part de Dieu maître de la vie et des êtres intermédiaires entre Dieu et lui. Ainsi il est fréquent d'entendre dire de celui qui fait du bien : *« Gninlin li man hàà »* (Que Dieu te bénisse et t'aide), « *Gninilin li man gnuwiéé klon »* (Que Dieu prolonge ton espérance de vie, qu'il te donne l'occasion de manger pendant longtemps la vie). D'ailleurs mourir âgé, signifie être rassasié de la vie, et permet d'acquérir le statut de « *koulèlè »* (ancêtre) dans l'au-delà.

Assumer son statut d'être-vie revient pour l'individu à lutter et à se mettre à l'abri des dangers qui peuvent l'en empêcher. S'il doit « manger la vie » dans tous les lieux de son existence, le danger pour lui peut être permanent étant donné que l'univers est composé de bons et de mauvais (nuisibles) esprits. C'est pourquoi il doit s'adjoindre tous les esprits (génies) protecteurs de vie, les *Gbosuulu*. On peut ainsi en avoir une grande diversité : les *gbosuulu individuels*, les *Kaa gbossulu* (ceux du village), les *kéré gbossulu* (ceux des champs), et les *loo gbossulu* (ceux des marigots et des fleuves). L'existence humaine peut être menacée dès ses origines. C'est le cas des personnes dont la

conception et/ou la naissance se sont déroulées dans des conditions difficiles. L'imaginaire Tagbana en fait une lecture métaphysique. C'est ce qui arrive lorsqu'un enfant naît au sein d'une famille après le décès d'un premier. Des rites sacrificiels sont adressés à des génies selon la recommandation du géomancien. Ils ont pour but de protéger la force vitale de l'enfant. Ainsi, l'individu qui porte le nom de *Loonan* (*homme du marigot*) ou *Lootcho* (*femme du marigot*), ou bien *Gbossunan* (*homme du génie*) ou *Gbossutcho* (*femme du génie*) devra s'acquitter d'une dette de reconnaissance vis-à-vis de son esprit protecteur tout au long de son existence afin de bénéficier toujours de sa bienveillance.

L'individu marque son existence par un savoir-être que la société lui apprend à travers l'éducation. Elle lui partage ses « *Kapokmanran* » ou « *kaposinri* », c'est-à-dire ses valeurs, que l'individu s'approprie en étant un « *korosifolo* » (attentif, à l'écoute) afin de *« wiwitchomotchan* » (bien se comporter). Cela se traduit par son comportement, qui consiste à respecter les « *kaalatchromo* » ou « *tchromokaala* » (les lois, les règles de vie commune). Il découle de cela que l'existence chez le Tagbana se veut ouverture aux autres. En respectant la vie d'autrui qui est sacrée, ainsi que ses biens, en respectant le bien commun, l'individu s'inscrit dans la dimension communautaire de l'existence humaine : « *kpolomo* » ou « *hérémé* » (la solidarité), clé de voûte du modèle social tagbana. Le processus éducationnel synonyme d'intégration sociale connaît sa phase ultime avec l'exercice d'un métier parmi les deux activités de base en pays tagbana, l'agriculture ou la poterie (céramique). Ainsi l'éducation donne forme à l'existence humaine en « introduisant le sujet dans une vie de travail qui lui permet de développer toute sa personne, son cœur, son corps, ses sentiments, sa force productrice, son intelligence et toutes ses capacités d'écoute, de communion et d'actions créatrices[1126].» Ce sont autant de dispositions et d'exigences qui lui permettent d'effectuer le troisième mouvement de son engagement existentiel qui est le mariage.

Le mariage est le dernier des rites d'initiation et d'intégration communautaire pour l'individu, après ceux de l'accueil du bébé (rites de naissance, de sortie et de baptême), ceux de sa naissance à l'ordre familial (7ème ou 9ème jour selon le sexe) et à l'ordre villageois (cette sortie s'effectue dans un intervalle compris entre un mois et un an). Cette double naissance symbolique dans l'ordre familial et villageois confère à la personne un statut de membre des deux communautés, lui permettant ainsi d'accueillir la tradition évoquée plus haut, comme premier mouvement d'être et d'action du sujet. Avant d'être une alliance, un contrat entre deux familles, le mariage est le symbole d'une existence arrivée à l'étape de la maturité. A ce stade, par le biais de la connaissance libératrice acquise, et des épreuves bienfaisantes traversées (lors des initiations

[1126] *Ibid*., p. 83.

antérieures), le sujet est en mesure d'assumer ses responsabilités d'adulte vis-à-vis de lui-même, vis-à-vis des membres de son clan et de ceux du village. « Le mariage est le signe de l'évolution progressive du sujet vers l'accomplissement de la totalité de sa personne […] Il dit essentiellement qu'une personne a assumé un ensemble de valeurs et est devenue une source d'enrichissement pour lui-même et pour le groupe[1127].» La femme qui lui est donnée est jugée capable par la communauté d'être une épouse, une mère, une personne qui partage avec lui le projet communautaire de réalisation humaine[1128]. Parachevant le processus de réalisation de l'être-vie, de la personne, le mariage lui est indispensable pour être membre de la communauté des *kulèlè* (ancêtres) dans l'au-delà. Cela veut dire que nous avons affaire à une « personne dont l'ethos manifeste qu'elle assume la cosmologie et l'anthropologie de sa tradition et se réalise à partir d'elle dans l'histoire[1129].»

[...]Mais avant de poursuivre ma quête d'une théologie de l'engagement, il importe de revenir sur la précédente réflexion pour mettre en évidence l'anthropologie présente, et susceptible d'être mise à contribution également. L'anthropologie africaine qui se dégage de ces lignes est une anthropologie de la vie, au centre de laquelle l'homme est présenté comme un être de vie, porté à la vie, et en quête de vie. Son rapport aux autres êtres (humains, animaux, végétaux, minéraux) obéit à un seul but, celui de « manger la vie », de sorte à conserver sa « force vitale » dans le temps présent et en prélude à une plénitude-vie dans l'au-delà. Le « manger la vie » ne se réalise pas en autarcie, ni dans la négation de l'autre, mais dans la reconnaissance du droit de vie des autres humains qui constituent avec le sujet la famille, le clan, la tribu, le village. Au milieu de ces groupes cités, l'individu se laisse découvrir en tant qu'être-vie, sujet moral, à travers un triple engagement existentiel : le mouvement d'appropriation du dépôt de la foi et de la vie ancestrale ; celui de l'intégration sociale, et celui de l'intégration du groupe des adultes. Ces trois mouvements de l'existence sont vécus par l'individu dans des rites et des symboles de vie, d'une vie reçue et accueillie, d'une vie entretenue, d'une vie transmise dans une solidarité interpersonnelle, intergénérationnelle et communautaire.

Au centre de la réflexion sur l'engagement se trouve la personne humaine, à la fois agent social et culturel, sujet moral et éthique. Pour cet être, l'engagement constitue une problématique existentielle. C'est pourquoi l'élaboration d'une théologie de l'engagement nécessite un recours à la philosophie.

[1127] *Id.* Voir également M. GWA CIKALA, *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien. Pour une pastorale et une liturgie inculturées*. Kinshasa : Editions Saint Paul Afrique, 1991, pp. 13-15. 64-70.
[1128] N. Y. SOEDE, *op.cit*., p. 83.
[1129] *Id*.

9.2. **Philosophie et théologie de l'engagement chrétien**

La condition créaturale de l'homme en fait un être à fort potentiel. Il est même essentiellement potentialité, dira F. Faure, le décrivant ainsi comme un être en devenir ou en projet d'accomplissement. L'auto-découverte de sa capabilité à se réaliser, condition *sine qua non* pour y parvenir, ne saurait mépriser la médiation de l'autre. Cet autre, agent de médiation qui lui permet d'effectuer le passage de la potentialité à la réalité prend le visage de Dieu et du prochain. Car, selon Faure « l'homme ne se découvre et ne dévoile ses potentialités que devant l'autre, dans la relation et en premier lieu devant Dieu, réalité fondamentale. Dieu est la limite qui permet à la réalité de se dévoiler[1130].» Ainsi, Faure en arrive à faire deux déductions. Premièrement, « c'est donc dans la communauté ecclésiale concrète, devant Dieu, que se découvre la réalité qui révèle les potentialités de l'homme[1131].» Deuxièmement, « c'est le concret, l'acte, qui révèle le projet de Dieu par la transformation du monde en un monde plus juste[1132].» Or, c'est dans l'engagement que les potentialités se font réalité.

En fait, si les chrétiens ont bien des raisons de faire de l'engagement l'expression de ce qu'ils sont et de ce qu'ils croient, pour E. Mounier c'est tout le monde, y compris le non-croyant qui est concerné par la réalité de l'engagement. En effet, selon lui, l'engagement se veut pour tout individu « finalité de l'être », et « mode de révélation du *theos* ».

[1130] F. FAURE, *op.cit*., p. 198.
[1131] *Id*.
[1132] *Id*.

9.2.1. L'engagement à partir de l'approche philosophique d'E. Mounier

La pensée d'E. Mounier a pour point de départ le concept de la personne, né « dans le droit romain en partie sous l'influence du stoïcisme qui accorde de la valeur à l'intériorité[1133] .» Selon E. Mounier, c'est à ce niveau que l'absolu de la personne prend naissance[1134]. En citant les Confessions de St Augustin, F. Faure indique que le concept de personne permet de comprendre celui de l'engagement, quand il est utilisé pour répondre à des questions anthropologiques sur l'homme.

Dans ces *« Interrogations sur la condition humaine, l'homme des Confessions n'est pas clos sur lui-même mais au contraire ouvert à la transcendance. Son intériorité de l'homme est à l'image de la Trinité (livre IX du De Trinitate) et de l'amour (l'inclination pour autrui) qui sont tous trois en relation. La relation par l'esprit est nécessaire pour que l'amour et la connaissance s'unissent. L'intériorité est un principe d'animation dans la relation intra-trinitaire de la personne. Mais l'énigme de la personne humaine subsiste : si elle se saisit elle-même en prenant conscience de son ipséité, il n'en demeure pas moins que l'orientation de son animation, son inclination pour la justice, ne réside pas en elle-même mais est reçue de l'extérieur. C'est en relation avec Dieu que l'amour divin prend forme en l'homme, lui permet de se recevoir lui-même et produit le sentiment de justice qui est de rendre à chaque chose sa part exacte[1135].»*

Dès lors, en se révélant, la personne humaine se trouve comme face au pari d'articuler son intériorité, gage d'ipséité de son être avec sa capacité à s'ouvrir à la transcendance. Cette intériorité-extériorité appelée *infrathéologie* par E. Mounier dans les travaux de F. Faure, « fait de la vie de la personne le centre actif de la réalité de l'engagement[1136].» E. Mounier comprend l'engagement comme à la fois finalité de l'être et révélation du théos.

9.2.1.1. L'engagement comme finalité de l'Etre[1137]

Dans son texte titré *Adsum* (Je suis et je suis tel) qui « noue la relation de l'Etre au monde » E. Mounier écrit :

« L'exigence la plus immédiate d'une vie personnelle, celle qui s'adresse aussi bien à l'incroyant qu'au croyant, à l'athée qu'au fidèle, c'est celle de notre engagement : Dites oui, oui, dites non, non ; le reste vient du démon[1138].»

Commentant ce texte, F. Faure affirme :

[1133] *Ibid*., p. 234. Faure précise que toutefois, « le développement du concept de personne prend son origine dans l'Eglise des premiers siècles. La distinction faite ensuite par les Pères de l'Eglise entre *ousia* et *hypostasis* permettra de comprendre la Trinité, le Christ et par analogie la personne humaine. »

[1134] *Id*.

[1135] *Ibid*., p. 233-234.

[1136] *Ibid*, p. 269.

[1137] *Ibid*., p. 188.

[1138] *Ibid*., p. 190.

« La première démarche de la vie chrétienne, mais nous pouvons élargir, de toute vie humaine, c'est la recherche de la vie authentique. Le chrétien, en raison de la conscience qu'il a d'être porteur dans sa personne de l'étincelle divine, est tout particulièrement appelé à assumer sa présence dans le monde, à être présent[1139]*.»*

L'engagement est donc évoqué ici comme expression de la personne humaine dans ce qu'elle a de spécifique, d'original. Il désigne une existence humaine assumée au quotidien, à travers tout ce qui est pensé, conçu et entrepris. D'ailleurs F. Faure ajoute dans ses commentaires :

« Si la pointe de la personne est le secret du cœur, toute la vie de la personne, le flux qui passe de l'âme au monde converge en un seul point : l'engagement. Celui-ci est un acquiescement de la personne à sa vie authentique. C'est la clef de voûte de la vie chrétienne et naturellement de toute vie humaine car il est le révélateur de l'âme. C'est l'engagement qui est le passeur de l'esprit dans le monde et le révélateur de l'Etre. Esquiver l'engagement, c'est stériliser l'existence dans le factice, le superficiel et le spiritualisme[1140]*.»*

Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'existence de certaines personnes[1141] de notre temps est évocatrice de l'engagement comme révélateur de l'Etre, de l'âme et expression d'une vie authentique. Le prix Nobel de la paix N. Mandela en est une parfaite illustration. En effet, son engagement pour l'avènement d'une société sud-africaine postapartheid égalitaire et plus humaine se fit au prix de multiples sacrifices. L'histoire retient sa longue incarcération au cours de laquelle en citant le poème *Invictus* du critique et littéraire britannique W. Ernest Henley (1849-1903), il affirmait : « Je suis le maître de mon destin, je suis le capitaine de mon âme[1142].» L'allusion faite à l'existence humaine telle que celle de N. Mandela comme illustration de l'engagement fait comprendre que l'engagement personnel n'a de sens que par rapport au prochain dont il veut le bien. E. Mounier le dit en des termes bien choisis dans le dernier texte qui compose le corpus de son œuvre Personnalisme et Christianisme, titré *Un homme allait de Jéricho à Jérusalem* (Lc 10, 29), en référence à la parabole du bon samaritain :

« De même que le but de la vie juive n'est pas de rester enfermé derrière les murailles de Jérusalem mais de descendre à Jéricho, le but de la vie personnelle est de sortir de la tour du moi pour aller vers le prochain. Nous existons par l'engagement et nous sauvons notre vie par l'engagement pour notre frère. C'est à la fois le secret et le sens de la vie chrétienne[1143]*.»*

L'engagement est non seulement finalité de l'être, mais il se veut également mode de révélation du *theos*.

[1139] *Id.*

[1140] *Ibid*., p. 191. Imaginer le non-engagement serait donc synonyme de reniement, c'est-à-dire une sorte de négation de l'Être, d'autant plus que « l'homme est substance et manifestation de l'Être. L'engagement est corrélatif au fait de la personne humaine, nul ne peut s'y soustraire véritablement, tôt ou tard, il devra assumer sa qualité d'existant parmi ses congénères. Il peut simplement y avoir un engagement subi, constat de la fatalité et acceptation du sort, et un engagement conscient, assumé, effet de la volonté et prise en main de sa destinée. Celui-ci est orienté par le choix éthique qui est la révélation de l'intériorité. » Voir F. FAURE, p. 235.

[1141] Le Mahatma Gandhi apôtre de la non-violence, le pasteur Martin Luther King et son combat contre la ségrégation raciale aux USA, etc.

[1142] Voir www.fr.answers.yahoo.com.

[1143] F. FAURE, *op.cit*., p. 195.

9.2.1.2. **L'engagement comme mode de révélation du *theos*[1144]**

Selon Mounier, au-delà de son aspect matériel et matérialiste, l'engagement a une portée mystique en raison de la dimension spirituelle de la personne humaine qui en est l'auteur :

« La personne c'est l'âme individuelle qui est engagée dans le monde par son histoire, ses liens, sa volonté, son corps. La personne déborde l'individu… L'engagement apparaît comme la modalité essentielle de révélation de la personne humaine en tant que porteuse d'une âme individuelle. En deçà de l'engagement, la personne humaine n'a pas d'existence réelle, elle n'est pas exposée dans la vie mondaine, l'âme individuelle reste une potentialité non exprimée, une hypothèse, une possibilité[1145].»

L'enjeu de l'engagement est donc existentiel, mais aux dires de F. Faure, il est métaphysique, car il met en mouvement la personne engagée et lui fait découvrir quelque chose de nouveau et de profond qui la transforme en la rendant plus vivante[1146].

Aux yeux du chrétien qui cherche à annoncer le Dieu qui libère en Côte d'Ivoire et en Afrique, quelle serait la portée d'un engagement assumé en conscience ? Quelle importance revêtirait l'engagement résultant d'un choix éthique, c'est-à-dire expression de l'intériorité ? L'infrathéologie en appellerait-elle à une théologie de l'engagement ?

9.2.2. **Fondements théologiques et théologie de l'engagement**

Justifiant et approfondissant l'affirmation dogmatique de Vatican II selon laquelle la Sainte Ecriture est l'âme de la théologie, S. Ponga dit que la théologie procède de la Révélation divine des Ecritures pour être fidèle à son objet[1147]. Guidée par cette référence essentielle de l'Ecriture, la réflexion théologique menée ici partira des Saintes Ecritures.

9.2.2.1. **Fondements bibliques**

La notion d'*engagement* et l'action de s'*engager* sont présentes dans la Bible. Si Dieu prend un certain nombre d'engagements vis-à-vis des personnages de l'histoire du salut, comme c'est le cas face à Abraham et à sa descendance[1148], l'homme prend l'engagement de servir Dieu. Ainsi Jacob fait ce vœu : « Si Dieu est avec moi…le Seigneur sera mon Dieu » (Gn 28, 20-22) ; le peuple en marche vers la terre promise décide d'honorer ses engagements dans l'alliance conclue au désert du Sinaï : « Nous ferons tout ce que dit le Seigneur « (Ex 19, 8). C'est un devoir qui lui sera sans

[1144] *Id*.
[1145] *Id*.
[1146] *Id*.
[1147] S. PONGA, *L'Ecriture, âme de la théologie. Le problème de la suffisance matérielle des Ecritures*. Paris : Cerf, 2008. Voir également La *Constitution dogmatique Dei Verbum, n° 24, 1*.
[1148] Dieu dit à Moïse avoir engagé sa Parole pour ses fils : « Je me suis engagé à leur donner le pays » (*Ex 6,4*).

cesse rappelé tout au long de son histoire : « L'homme exécutera tout engagement qu'il aura pris. » (Nb 30, 3) ; « Tu tiendras la promesse sortie de tes lèvres » (Dt 23, 22-24). Le peuple lui-même en est conscient et affirme : « Nous servirons le Seigneur, nous obéirons !» (Jos 24,24) ; « Attachons-nous au Seigneur » (Jér 50,5). Dans le Nouveau Testament, l'engagement de ceux que Jésus appelle à sa suite peut être vu à travers l'attitude qu'ils adoptent. C'est le cas de Matthieu qui se lève aussitôt de sa table de collecteur d'impôts pour suivre Jésus. (Matt 9,9). La vie et le ministère de Jésus lui-même se présentent comme un engagement pour le respect de la volonté du Père, un engagement pour l'accomplissement des promesses messianiques, un engagement pour que le monde soit sauvé. Selon E. Grieu, le Christ nous apprend « jusqu'où Dieu s'engage dans la relation à l'humanité ; il s'engage à l'extrême, au-delà même de tout ce que nous aurions pu nous imaginer, puisque cela le conduit à risquer lui-même, en son Fils, sur la croix[1149].» En somme, toute l'Ecriture est comme traversée par l'idée d'engagement : engagement de l'homme à s'inscrire dans l'économie du salut, œuvre de l'engagement de Dieu.

9.2.2.2. **Fondements théologiques**

Alors que la trame historique du salut se déploie à travers les générations qui se succèdent, aujourd'hui comme hier, des hommes et des femmes de notre temps guidés par la foi en Dieu font à titre individuel ou au sein des communautés, l'expérience de l'engagement dans l'Eglise et dans le monde. L'approche inductive effectuée par E. Grieu sur l'engagement solidaire de certains chrétiens, fait dire que l'engagement des disciples du Ressuscité peut se fonder sur une dimension éthique de la foi, mais aussi sur une expérience spirituelle et sacramentelle, et enfin sur l'alliance conclue par Dieu avec les hommes en son Fils[1150].

Sous l'apparence de la solidarité, l'engagement est vécu par les chrétiens d'abord comme le mode d'expression le plus visible de la foi, comme une réalisation concrète de l'Evangile. Ainsi, il n'est pas rare d'entendre certains dire qu'ils s'engagent à mener telle ou telle action en faveur de la justice ou de la réconciliation, ou de bien d'autres valeurs, parce qu'étant chrétiens, ils sont sensibles à ces questions, et que s'ils ne faisaient rien ils se sentiraient comptables d'une inertie qu'ils jugent incompatible avec leur identité chrétienne. Cette attitude souligne la dimension éthique de la foi. Mais il semble que l'engagement a des racines beaucoup plus profondes.

[1149] E. GRIEU, « Quels appuis théologiques pour l'engagement social ? », *Intervention pour l'Année de Formation au Ministère à l'ICP*, mars 2011. Voir www.ekladata.com ; *Id.*, « Quelle spécificité de la présence chrétienne dans les domaines de l'éthique et de la solidarité ? », *Intervention pour le Diocèse de Paris*, décembre 2010. Cf. http// : www.diaconie.eklablog.com ; voir également *Id*., Qu'as-tu fait de ton frère ? *84ème session des Semaines sociales de France (20-22 novembre 2009). Nouvelles solidarités, nouvelle société*. Paris : Bayard, 2010, pp. 77-104.
[1150] *Id*.

Selon E. Grieu, l'engagement solidaire du chrétien est une expérience spirituelle et même sacramentelle. Le chrétien engagé dit souvent « avoir été touché » par un événement précis, ou par une rencontre qui a produit quelque chose en lui. « Pris aux entrailles, c'est-à-dire touché au tréfonds de lui-même, en ces lieux mystérieux où l'on reçoit la vie et où l'on peut la donner[1151] », le concerné ne peut qu'agir autrement qu'il ne l'aurait fait antérieurement.

Dans les Evangiles, Jésus lui-même « touché », « pris aux entrailles » ne reste pas indifférent face aux situations des personnes et des foules qui le suivent. Ainsi en est-il lorsqu'il rencontre la veuve de Naïn en route pour enterrer son fils : il va donner à cette mère l'occasion de renouer avec la vie en réveillant le mort (Lc 7, 11-17) ; quand il voit la foule et la regarde comme des brebis sans berger, il s'occupe d'elle en lui offrant de la nourriture (Mt 14, 13-21 ; Mc 6, 30-34 ; Lc 9, 1-17 ; Jn 6, 1-15), mais il « découvre sa mission de berger face à cette foule[1152].»

Les paraboles que Jésus propose dans sa catéchèse sont elles aussi illustratives de ce point de vue : celle du Bon samaritain indique que des trois passants seul l'étranger a été touché, et pris de compassion pour l'homme qui avait été roué de coups et abandonné sur le bord de la route (Lc 10, 29-37) ; la parabole de la brebis perdue et retrouvée montre à travers la compassion du berger pour l'unique brebis en difficulté la volonté souveraine de Dieu de sauver tous les hommes, ainsi que sa miséricorde qui accompagne son vœu de salut. (Mt 18, 10-14 ; Lc 15, 1-7).

On constate donc à travers ces évocations scripturaires qu'au-delà de l'expression des émotions tout humaines qu'il traduit, le terme « avoir été touché…dans nos entrailles » désigne également ce qu'est le principe du salut. En effet, Dieu, en son Fils unique ouvre son cœur à la misère de l'humanité. A la suite du Christ, le chrétien est appelé à faire lui aussi l'expérience spirituelle de l'ouverture de son cœur. Celle-ci, dans un mouvement unique, l'ouvre au prochain, c'est-à-dire au frère et à Dieu[1153].

Dès lors, il importe de reconnaître avec E. Grieu qu'agir de manière solidaire n'est pas toujours guidé par des valeurs. Celles-ci sont en fait, par définition justificatrices et explicatrices des actes posés ou des propos tenus. Dans l'engagement chrétien, « l'ouverture à quelque chose […],

[1151] *Id.*
[1152] *Id.*
[1153] *Id.*

comme une promesse, la vision d'une alternative […] vient nous montrer que tout n'est pas condamné à rester en l'état[1154].»

Un autre aspect de l'expérience spirituelle de l'engagement relevé par E. Grieu est la prise de conscience des sollicitations et des invitations par lesquels chacun de nous est appelé à vivre. Vivre pour l'homme n'est pas synonyme d'expression d'un *moi* égoïste et isolé, mais cela signifie l'acceptation des autres et la reconnaissance de l'interdépendance existentielle entre les personnes. Or, E. Grieu observe que les personnes engagées voient « leurs horizons et leur existence se dilater », leur regard se transformer et s'élargir à de nouvelles réalités connues, elles voient le cercle de leurs proches s'agrandir en ayant de nouveaux frères et sœurs en humanité[1155]. Mais en tant qu'il est expérience qui entretient la foi tant au niveau individuel que communautaire, l'engagement prend également ses racines dans l'Alliance, c'est-à-dire dans la relation d'amour établie entre Dieu et nous.

Selon E. Grieu, l'Alliance comprise comme fondement de l'engagement chrétien se veut « un lien qui appelle[1156] » les parties en présence, c'est-à-dire Dieu et l'humanité, à s'engager à sa réussite. E. Grieu se veut plus précis, en énumérant des traits caractéristiques de l'Alliance[1157] qu'il convient de commenter : 1) un « *engagement* » réel, « *vrai et personnel* ». Dieu lui-même montre à l'homme l'attitude qu'il doit avoir en engageant vis-à-vis de lui tout son être. 2) Une relation née « *sans condition préalable* », dont la seule justification c'est l'autre, quelle que soit sa différence (sociale, culturelle, etc.). Ainsi, pour faire alliance avec nous Dieu n'a pas exigé que nous renoncions à notre humanité. 3) Une relation appelant « *la réponse de l'autre* ». Dieu pense que l'humanité est capable de répondre à son amour, la considérant comme son égale en dignité. C'est bien la preuve que l'engagement, tout comme l'Alliance, entretient une relation qui fait naître, grandir, et rend libre. 4) Un contrat « *sans terme fixé à l'avance* », c'est-à-dire une aventure dont la fin n'est pas envisagée au commencement. Dieu et l'homme sont appelés à se laisser conduire par la force qui les unit et à lui donner toutes ses chances d'expression et de réussite. Il faut également accepter que l'engagement ait son temps. 5) Une relation qui est de prime abord *« pardonnante »*. Dans l'alliance, Dieu accepte les lenteurs, les doutes, les hésitations, et l'obstination de l'homme à mal agir, bref, tout ce qui freine son engagement comme réponse à l'engagement de Dieu. L'engagement chrétien irrigué par l'alliance signifie la patience et la persévérance. Les acteurs engagés et ceux vers qui la solidarité est orientée peuvent ne pas marcher au même rythme, mais il ne faudrait pas pour autant cesser de leur faire confiance par rapport au sens partagé de

[1154] *Id.*
[1155] *Id.*
[1156] *Id.*
[1157] *Id.*

l'engagement pris. 6) L'alliance se veut une relation qui « *ne boucle pas sur elle-même* ». Il ne s'agit pas d'une relation qui enfermerait dans une bulle les parties engagées et exclurait tous les autres. Même si l'alliance commence par Dieu et le peuple qu'il se choisit, le projet dépasse l'espace du petit peuple pour s'étendre à terme à tous les autres peuples. L'engagement chrétien doit également être capable non seulement d'intégrer de nouveaux venus, mais aussi d'étendre son action sur de nouveaux horizons. 7) Dans la relation d'alliance, obligation est faite de *s'intéresser en premier lieu à celui qui est menacé de disparaître*, à celui qui est en train d'être mis hors du champ visuel des autres en raison de sa non-productivité – critère de définition de l'homme actuel – . Il faut pour ce faire aller le chercher, partir à sa rencontre, l'appeler. L'appel du pape François à l'Eglise de notre temps à se mettre au service de l'humanité qui se trouve à la périphérie de notre société trouve dans ces lignes un écho favorable.

Définie par le Concile Vatican II comme signe et moyen de l'union intime entre Dieu et l'humanité[1158], l'Eglise-Famille de Dieu est « le lieu où cette alliance prend consistance, où elle devient sensible. […] Elle est signe de cette relation renouée, signe de cette alliance[1159].» Logiquement, en étant les bénéficiaires de cette alliance, les fils et les filles de la famille ecclésiale ne peuvent qu'entretenir entre eux et avec les autres (non membres de la famille des chrétiens) des relations suscitées par le lien de l'Alliance. Le genre de rapports qu'elle suggère doit inspirer l'engagement *ad intra* et *ad extra* des fidèles du Christ.

9.2.2.3. **Une théologie de l'engagement**

Les fondements théologiques de l'engagement rappellent que l'engagement, synonyme de solidarité, est fondamental dans l'existence chrétienne. En effet, elle désigne ce qui est profondément vécu par Dieu et l'homme dans leur commune aventure d'amour, mais également ce que l'homme vit dans son rapport au prochain. En ce sens, l'engagement entretient la foi et contribue à sa croissance.

Toutefois, l'engagement chrétien fondé sur l'Alliance et s'inspirant d'elle, et se laissant irriguer par elle, ne reste pas sans poser des questions. En effet, l'Alliance est caractérisée par la gratuité. S'engageant sans condition, Dieu et l'homme ne sont animés que de la volonté de donner corps au projet divin de salut pour l'homme. Mais, quelle est la pertinence de ce type de rapport pour nos contemporains tributaires d'une société si portée au profit, où les relations entre les

[1158] *LG, n° 1*.
[1159] E. GRIEU, « Quels appuis théologiques pour l'engagement social ?..., *op.cit*.

individus et entre les groupes sont rétribuées, et où les échanges sont calculés, où l'on semble accorder peu de crédit à la prestation gratuite ? Courant le risque d'être confrontée à des situations d'injustice, surtout d'injustice sociale en valorisant les rapports calculés, notre société a-t-elle des chances de s'approprier l'engagement chrétien inspiré par l'Alliance ?

Je propose de recourir encore une fois à E. Grieu pour essayer de répondre à ces interrogations. Considérant que l'échange calculé est en passe de devenir une pratique irréversible[1160] pour nos sociétés qui deviennent plus complexes, E Grieu pose la question du rapport possible entre ce qu'il nomme la « logique de l'alliance » et « la logique de l'échange calculé ». La première a « quelque chose de créateur, qui suscite des sujets capables de réponse[1161] », et la seconde « permet de prévoir et de réguler ce que les acteurs vont faire[1162].» Interrogeant la tradition biblique, E. Grieu découvre que l'alliance comporte un genre d'échange calculé, ainsi que des outils pour évaluer ses propres avancées et difficultés. Ce fut le rôle de la loi. Se pose alors la question de savoir ce qui est essentiel dans la relation entre Dieu et son peuple : le rapport d'alliance, ou bien le lien contractuel symbolisé par la loi ? Si l'une ou l'autre réponse peut être évoquée à partir des textes vétérotestamentaires, selon E. Grieu, sans aucun doute, la position du Nouveau Testament est sans ambiguïté, et il estime qu'il faudrait en tirer les conséquences pour l'engagement individuel et communautaire des chrétiens :

« La relation du Dieu de Jésus Christ à l'humanité est de part en part sous-tendue par une logique d'alliance ; et la loi est là comme un pédagogue ; autrement dit, la relation contractuelle n'est pas le fondamental de notre relation à Dieu, elle est un moyen, une aide pour progresser dans l'alliance[1163].»

[…]. On peut donc dire que « c'est l'engagement de Jésus de Nazareth qui est révélateur du visage de Dieu. C'est la résurrection de Jésus Christ qui atteste la validité de cet engagement[1164].» Ainsi, par l'Alliance dont le Christ, partageant les natures divine et humaine, est le garant, l'engagement lie Dieu et l'humanité. Dieu s'engage à faire sienne la destinée de l'humanité, en lui ouvrant l'horizon de sa grâce qui a pour ancrage l'Incarnation, la Passion-mort et Résurrection de son Fils[1165]. Les hommes, quant à eux, s'engagent à faire en sorte que Dieu collabore à leur quête d'avenir.

[1160] En effet, « il permet la prévisibilité des actions ». Voir E. GRIEU, « Quels appuis théologiques pour l'engagement social ?..., *op.cit*.
[1161] *Id*.
[1162] *Id*.
[1163] *Id*.
[1164] F. FAURE, *op.cit*., p. 236.
[1165] A. BIRMELE, *L'Horizon de la grâce. La foi chrétienne*. Paris : Cerf, 2013.

Il convient de rappeler que l'engagement se veut une exigence ontologique pour la personne humaine parce qu'il est finalité de l'être et mode de révélation du *theos*. De ce fait pour le baptisé qui « reçoit son être profond de la mort et de la résurrection du Christ qu'actualisent les sacrements de l'initiation chrétienne (Baptême, Confirmation, Eucharistie)[1166] », l'engagement trouve son sens par rapport au Christ et par rapport à la Famille dans laquelle le disciple est introduit. En effet, le Christ affirme : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la Parole de Dieu ». (Lc 8, 19-21). Cela veut dire que la Famille du Christ se constitue à partir de l'engagement personnel et collectif d'hommes et de femmes à écouter la Parole de Dieu et à la mettre en pratique. Ontologiquement lié au Christ du Corps duquel il fait partie, le baptisé s'accomplit comme participant à la triple fonction du Christ, royale, sacerdotale et prophétique. Membres d'un Corps, Celui du Christ, qui se veut famille, Eglise-Famille de Dieu, les baptisés participent à son édification en assumant chacun à son niveau le choix éthique de l'existence chrétienne effectuée, c'est-à-dire la révélation de l'intériorité par l'engagement à la suite du Christ. Ainsi l'engagement des uns et des autres contribue à rendre visible dans le monde l'Eglise sacrement de Dieu. L'engagement des baptisés ainsi que sa nécessité leur sont rappelés par le Christ dans le discours sur la Montagne proposé par Matthieu :

« Vous êtes le sel de la terre. Si le sel perd sa saveur, comment redeviendra-t-il du sel ? Il ne vaut plus rien. […] Vous êtes la lumière du monde. Une ville située sur une hauteur ne peut être cachée. Quand on allume une lampe, ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sur son support, et elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison. » (Mt 5, 13-16 ; Mc 6, 50 ; 4, 21 ; Lc 14, 34-35 ; 8, 16 ; 11, 33).

L'engagement du chrétien dans l'Eglise et dans la société nécessite de sa part l'intégration de la dimension du temps, et celle de la dimension sociale. Si la seconde est presque explicitement évoquée dans les Evangiles, la première, quant à elle, est à chercher auprès de l'Eglise et des entités sociétales qui abritent l'engagement du chrétien. En effet, la notion du temps se veut plurielle, le temps de l'Eglise n'étant pas celui du politique, tout comme le temps en économie (en affaires) est différent du temps en éducation. Le temps de l'Eglise arcbouté par le temps liturgique déploie le mystère du salut, mais l'engagement situe le chrétien dans un va-et-vient constant entre le temps de l'Eglise et le temps de son lieu d'apostolat. La dimension sociale intégrée par le chrétien se trouve dans les Evangiles où l'on découvre que l'engagement comme expérience de foi se vit non pas en autarcie, mais en communauté, c'est-à-dire avec les autres, par rapport aux autres, et pour les autres. E. Mounier le met mieux en évidence :

« L'expérience du prochain est le préalable à l'entrée dans le plan divin. La rencontre avec Dieu passe par une pratique bonne de la relation avec son prochain, un orthopraxie qui se réfère à l'Evangile[1167].»

[1166] COMMISSION EPISCOPALE POUR LE LAÏCAT DE LA CEREAO, *Avance au large !… Pour un laïcat responsable dans l'Eglise Famille de Dieu en Afrique.* Abidjan : Editions CERAO, 2006, p. 12.
[1167] F. FAURE, *op.cit*., p. 199.

En effet, Jésus nous permet de rencontrer le Père que nul n'a jamais vu, de qui Jésus lui-même se reçoit parce qu'il se trouve au dessous de Lui. (Jn 1, 18). De ce point de vue, selon F. Faure, Jésus est à découvrir par le chrétien comme l'exemple et le paradigme d'une vraie vie de foi, car précise-t-il, « la foi ne doit pas être conçue comme une adhésion à des vérités révélées, mais dans un sens biblique comme le fait de s'en remettre personnellement à Dieu. […] La vocation (est) soumission libre à la volonté du Père pour s'engager dans le monde[1168].» Le témoignage de Jésus, dont toute la vie consista à se soumettre la volonté du Père, en est l'illustration. Il enseigne que s'engager dans le monde consiste pour le chrétien et pour tout individu à poser hors de lui-même un acte ou à prononcer une parole authentique, à se montrer, c'est-à-dire à faire manifester la vérité dans la lumière du monde[1169].

Aux disciples le Christ fait une recommandation avant son ascension vers le ciel :

« Vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité ; mais vous allez recevoir une puissance, celle du Saint Esprit qui viendra sur vous ; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1, 7-8)

Il en ressort que l'engagement de l'Eglise est spécifiquement universel. En marquant la fin de l'engagement terrestre du Christ, son ascension annonce l'ère de l'engagement des disciples. Après avoir accompagné le Maître, et exercé leur apostolat sous son autorité physique, les voilà désormais mis au premier rang, responsabilisés par rapport à l'avenir de l'Annonce de la Parole initiée par le Christ. Les « territoires » de leur engagement pour cette mission s'étendent « jusqu'aux extrémités de la terre », y compris tous les lieux de l'existence humaine. Par le témoignage de leur vie, les apôtres et les disciples sont appelés à s'engager à la suite du Ressuscité monté au ciel. C'est tout l'enjeu des actes posés par les premiers chrétiens et rapportés dans le Livre des Actes des apôtres ; c'est également le contenu qu'il faut donner au « temps de l'Eglise » vécu par les baptisés, celui de leur engagement jusqu'à la Parousie du Seigneur. L'expression de leur engagement vise à rendre témoignage au Christ et à son Evangile, c'est-à-dire, à faire en sorte que

[1168] *Ibid*., p. 199-200.

[1169] M. HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 12, cité par F. FAURE, *op.cit*., p. 200. L'œuvre phénoménologique de Michel Henry le conduit à « élucider » « l'Incarnation », l'existence dans la chaire, « l'être-chair » dans un ouvrage intitulé *Incarnation une philosophie de la chair*. Selon lui, la chair est une réalité qui se distingue du corps : « C'est la chair qui s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même, jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes, est capable de sentir le corps qui lui est extérieur, de le toucher aussi bien que d'être touchée par lui. La chair seule nous permet en fin de compte de connaître le corps. Mais l'élucidation de la chair rencontre nécessairement l'affirmation fondamentale qu'on trouve dans le Prologue de l'Evangile de Jean : « Et le Verbe s'est fait chair » […] (Cette) thèse du christianisme affirme à la fois que la chair du Christ est semblable à la nôtre, que l'homme est chair, que l'unité du Verbe et de la chair est possible et se réalise dans le Christ » Voir la description de l'ouvrage faite par AMAZON sur son site web : www. amazon.fr/incarnation-chair-Michel-Henry. L'incarnation étant un lieu théologique, tout homme-chair et notamment la personne âgée et/ou invalide est également un lieu théologique, c'est-à-dire un lieu de rencontre avec Dieu.

par la cohérence entre ce qu'ils sont, ce qu'ils donnent de savoir d'eux et ce qu'ils professent (foi), le Christ soit connu et aimé.

En réponse à la fidélité de Dieu, l'engagement exige de l'homme une adhésion réelle et concrète au Christ et à son Evangile. Tirant sa légitimité de l'œuvre du Christ liée à l'annonce de la Parole[1170], l'engagement des chrétiens se veut témoignage, c'est-à-dire transmission de la foi :

« Le témoignage est l'attestation portée en faveur d'un événement passé, dont quelqu'un expérimente la présence durable, l'interpellation permanente[1171].»

L'existence chrétienne dont Paul rend compte à partir de son expérience personnelle de foi, se veut accueil de la Parole, assimilation de l'individu par la Parole et épiphanie de celle-ci. C'est pourquoi l'apôtre peut dire : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » (Ga 2, 20). A son tour E. Mounier peut affirmer :

« Aux yeux du chrétien qui cherche le Royaume, le choix éthique est plus qu'une manifestation du théos, c'est une actualisation concrète de la présence vivante du Christ dans le monde. Choix éthique, l'engagement est plus que la parole car il remet en question la place de celui qui franchit la ligne communément respectée par ses contemporains pour parler et agir au nom de la personne humaine, objet de la construction du royaume. L'engagement témoigne d'une conversion, d'un changement de direction dans l'existence de la personne et il se fait sur la base d'une capacité de discernement éthique et spirituel que l'homme rejoint dans son intimité personnelle[1172].»

Ainsi compris, l'engagement est l'œuvre divine à laquelle sont associés les humains. Le christianisme en permet une prise de conscience, une intériorisation et un vécu réel. C'est ce qui ressort de la citation de R. Mengus faite par F. Faure :

« Il y a là, la cellule mère du christianisme dans cette conscience d'un don qui commande un agir au nom de la personne humaine, objet de la construction du royaume. Ainsi compris, l'engagement est l'affirmation d'une ontologie pour laquelle Jésus-Christ ressuscité est la figure de la réalité ultime : l'Être incarné en une personne humaine qui se manifeste et se risque concrètement parmi ses frères[1173].»

Mais le témoignage du chrétien est le dernier d'une série qui remonte à l'échelle de la famille trinitaire d'où il tire sa source :

« Le témoignage, c'est d'abord celui du Fils, qui n'a cessé d'attester l'amour prévenant d'un Père invisible, jusqu'à faire ''sa belle confession devant Pilate'' (1 Tim 6, 13). C'est ensuite celui de l'Esprit qui, répandu en nos cœurs, glorifie Jésus en permanence, comme Jésus a glorifié son Père (Jn 16, 14-15). Nous sommes donc au cœur du mystère trinitaire (1 Jn 5, 5-12) : Le Fils témoigne du Père en donnant sa vie librement, le Père par le Fils témoigne du Fils en le ressuscitant, l'Esprit témoigne du Père en suscitant une Eglise confessante et vivante[1174].»

[1170] C'est ce que peuvent signifier les paroles de Jésus au début de son ministères à la question du Baptiste : « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? » : « Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (*Mt 11, 23*).

[1171] A. MANARANCHE, *L'existence chrétienne*. Paris : Seuil, 1972, p. 275.

[1172] F. FAURE, *op.cit*., p. 235.

[1173] R. MENGUS, *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, p. 97, cité par F. FAURE, *op.cit*., p. 235-236.

[1174] *Ibid*., p. 276.

Les mœurs divines évoquées ici ne peuvent que susciter un engagement chrétien qui accorde une extrême importance au respect de l'autre et qui privilégie le désintéressement. De ce point de vue, la relation d'Alliance marquée par la gratuité intérieure de Dieu vis-à-vis de l'homme doit inspirer l'engagement du chrétien.

Pour le chrétien qui annonce le Dieu qui libère, l'engagement est participation *ici et maintenant* à l'avènement de la libération de l'homme de toutes les formes d'esclavage et de mort qui menacent son projet d'existence et l'accomplissement de son être. Avoir le *« Gnuwiéé »* ou le *« Ngouan »*, c'est-à-dire « avoir la vie », voilà ce à quoi aspire l'Africain, le Chrétien-Africain. La foi lui donne d'aspirer au *« Gnuwiéébadjegô »* c'est-à-dire à « la vie éternelle », au *« Anamagan-ngouan »* c'est-à-dire à « la vie en Dieu et la vie de Dieu ». Celle-ci le met en chemin, en engagement, en capacité de créer des faits. Dans ce but, le baptisé peut s'approprier la technique spirituelle proposée par E. Mounier :

« Apprendre à être une personne, ce qui implique un travail continu sur sa personnalité, une neutralisation de l'ego et une mise à l'écart des idéologies, des mythes divers qui agitent les hommes et leur évitent de penser et d'être ; centrer son action sur le témoignage et non sur le succès[1175]*.»*

C'est pourquoi l'objet de nos peurs diverses ainsi que les maux qui minent notre existence doivent être combattus par les chrétiens à travers un engagement sans cesse renouvelé dans l'assurance que Dieu comblera nos attentes par la libération totale et définitive qu'il promet.

[…]. Mais, E. Mounier affirme même que l'engagement est un risque que l'on prend avec les autres pour donner un sens à son existence. C'est pourquoi la confiance semble être une valeur essentielle à cultiver pour accompagner l'engagement. Plus que la confiance, c'est de la foi, vertu théologale – avec la charité et l'espérance – dont le chrétien a besoin pour assumer de manière sereine son engagement, car ce n'est pas sans être éprouvé que le chrétien s'engage. Devant les problèmes et les situations nécessitant un engagement, qui peuvent paraître immenses, et face auxquelles le chrétien peut se sentir démuni, sans moyens, ni points d'appui importants, il est facile de renoncer au devoir d'agir. Il peut arriver que le chrétien se sente lui-même mise en cause dans ce qu'il fait, soit parce qu'il est incompris, soit parce que son action n'est pas comprise. Il se peut que l'engagement soit privé de sa source, la relation d'alliance entre Dieu et l'homme[1176]. L'absence de cette vision de foi peut inscrire l'engagement solidaire dans une logique d'activisme, le rendre fatigant, et ainsi amener la personne engagée à en avoir assez à un moment donné. Par contre, lorsqu'il est réalisé dans la relation de l'Alliance, l'engagement est accompagné par la foi,

[1175] *Id.*
[1176] Cf. E. GRIEU, « Quels appuis théologiques pour l'engagement social ? » …, *op.cit*.

l'espérance et la charité, et il inscrit l'individu dans l'*habitus* dont E. Mounier dit qu'il fait le chrétien en tant qu'il est témoignage d'une cohérence de l'existence, c'est-à-dire une éthique.

9.2.2.4. **Une éthique africaine chrétienne**

Justifiant l'inclination actuelle de nos contemporains pour l'empathie, l'altruisme et la solidarité, les spécialistes en sciences de la nature affirment que « l'entraide et la coopération seraient des conditions fondamentales de survie et d'évolution des espèces vivantes, à tous les étages de la vie[1177].» Dans les sciences humaines et sociales, on admet de plus en plus la conception de « l'individu relationnel », l'idée selon laquelle l'individu a besoin de la reconnaissance d'autrui, des contre-dons d'autrui comme réponse à ses dons, pour s'accomplir dans sa totalité[1178]. Ces approches explicatives de la solidarité la font comprendre comme productrice de lien social. Plus précisément, elle désigne « l'ensemble des relations que l'on entretient avec sa famille, ses amis, ses collègues ou ses voisins […], les mécanismes collectifs de solidarité, les normes, les règles, les valeurs et les identités qui nous dotent d'un minimum de sens d'appartenance collective[1179].»

En recourant précédemment[1180] aux travaux de J. Audinet, j'ai relevé qu'on découvre dans l'image de l'Eglise-Famille de Dieu l'expression du lien ecclésial compris comme lien social, en référence à l'identité du baptisé, membre de l'Eglise (comprise comme lien social). Le lien ecclésial ou lien social se veut un lien éthique. Il relie les baptisés qui se reconnaissent membres d'une seule communauté et s'engagent à vivre des valeurs partagées à travers l'exercice de tâches et de fonctions, afin de contribuer à l'édification et au rayonnement du groupe. Ainsi en est-il de la solidarité qui a fait l'objet de multiples réflexions dans ce travail.

[…] Les symboles chrétiens rappelés plus haut renvoient à une compréhension de la vie chrétienne comme imitation du Christ. En Lui le chrétien découvre les dimensions verticales et horizontales de son existence : aimer Dieu par-dessous tout et aimer son frère comme soi-même. L'éthique chrétienne se veut donc une éthique de l'altérité qui engage le sujet chrétien dans une coexistence fraternelle avec les autres. Toutefois, comme le relève Michel Foucault, « l'engagement envers les autres est bien un engagement envers soi[1181] », l'éthique de l'altérité en appelle à l'éthique du « souci de soi », c'est-à-dire à une forme de travail sur soi, gage de bonne conduite

[1177] M. FOURNIER, « Le temps des bons sentiments », *Sciences Humaines. Le retour de la solidarité*, n° 223, 2011, pp. 33-35.
[1178] *Id*.
[1179] P-Y. CUSSET, *Le lien social*. Paris : Armand Colin, 2011, p. 5.
[1180] Voir : « Eglise-Famille, Eglise sacrement, lien ecclésial / lien social », pp. 275-278.
[1181] C. GIRAUD, *op.cit.,* p. 168.

envers les autres[1182]. Il en est de même du sujet chrétien dont le désir et la trajectoire de conversion permanente ont pour effet d'en faire un être nouveau, un frère pour le prochain. L'éthique chrétienne peut ainsi être un opérateur d'engagement de solidarité effective.

Peut-être faut-il réaffirmer avec C. Gnako que l'Afrique est enchaînée, aliénée, et reconnaître avec J.F. Luemba qu'elle est face à une forme de mort. Ce continent vit une telle situation que M. koné se demande s'il n'est pas maudit. L'Afrique en est là parce que « l'homme africain n'est pas en réalité vie, il n'est pas créateur de vie, bâtisseur de l'histoire présente par son être et son action[1183].» En mission d'évangélisation dans le monde d'aujourd'hui, l'Eglise en Afrique ne saurait ignorer cette réalité existentielle de l'homme africain, pas plus que l'éthique chrétienne africaine ne devrait être écartée du projet de libération de l'homme noir. En effet, « l'éthique chrétienne africaine achève le mouvement des autres disciplines de la science théologique (africaine) sur le terrain de la vie concrète ; elle engage le sujet à vivre l'idéal de la promotion intégrale de la personne en Jésus-Christ[1184].»

Exprimant l'idéal visé par son engagement dans le monde, le Christ dit : « Je suis venu pour que les hommes aient la vie, et qu'ils l'aient en abondance. » (Jn 10, 10). Cet idéal correspond au projet divin de rétablir l'image de Dieu-Vie en l'homme défigurée par le péché. En phase avec ce projet, le Christ ne recherche qu'un seul objectif, celui de voir l'homme s'accomplir en tant qu'être-vie. De ce point de vue, la référence à sa personne est fondamentale : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6). A ce propos, N.Y. Soédé fait le commentaire suivant :

« La vie étant nécessairement opposition à la mort, lutte pour maîtriser la mort, elle n'est authentique en Jésus-Christ, que si elle donne à l'homme d'échapper, hic et nunc, au péché, à la misère. La vie devient, en Jésus-Christ, destruction de la mort, pardon du péché, résolution-action de l'homme pour la réalisation de l'être-vie qu'il est dans la perspective du salut[1185].»

L'éthique de la réalisation totale de l'homme africain concerne la réalité concrète de sa vie, de son engagement existentiel, et de ses aspirations, notamment sa libération authentique.

Si l'existence humaine chez le Tagbana consistant à « manger la vie » exige qu'il fasse du bien autour de lui, comme je l'évoquais plus haut, alors, il lui est possible de saisir son engagement chrétien. L'éthique chrétienne de la charité exprime une vie de foi authentique cohérente avec l'identité du chrétien qui est disciple du Christ appelé par celui-ci à aimer comme lui-même (Christ) aime, à devenir ce qu'il est : né de Dieu et connaisseur de Dieu, puisque Dieu est Amour. (cf. 1 Jn

[1182] *Ibid*., p. 168-169.
[1183] N. Y. SOEDE, *op.cit*., p. 83.
[1184] *Ibid*., p. 76-77.
[1185] *Ibid*., p. 84.

4, 7-21). Toutefois, l'engagement des chrétiens soulève des questions et comporte des enjeux pour l'Eglise.

9.3. L'Engagement chrétien : œuvre d'une Eglise-Famille solidaire

Aux yeux des personnes qui cherchent le Dieu qui libère dans une Afrique enchaînée, le choix éthique de l'engagement est plus qu'une révélation du *theos*. Il n'est pas seulement expression de l'intériorité (de l'être). Mais il est également « mémorial » de l'œuvre libératrice de Dieu, c'est-à-dire, son actualisation concrète dans l'existence des peuples. Les baptisés en sont le signe visible sacramentel. Ils sont *opérateurs*, c'est-à-dire, les *énonciateurs* vivants qui donnent corps au génie de l'éthique chrétienne dans les événements à travers lesquels la vie de l'*ego* se transforme en vie, c'est-à-dire en Dieu lui-même[1186].

C'est ainsi que les baptisés, constitués de clercs et de laïcs, sont appelés à bâtir l'Eglise et à s'engager à la suite du Christ. S'ils veulent lui donner tout son sens, l'action de leur engagement doit dépasser les « frontières » de la communauté ecclésiale, et atteindre le monde des non-chrétiens. Cela n'est pas sans soulever des questions.

[1186] Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 210, cité par F. FAURE, *op.cit.*, p. 201.

9.3.1. **La question centrale des relations entre prêtres et laïcs**

Le numéro 9 du Décret *Presbyterorum ordinis* qui traite de la vie des prêtres avec les laïcs rappelle en son premier alinéa un certain nombre d'éléments doctrinaux utiles à l'harmonie des rapports entre prêtres et laïcs :

« Le sacrement de l'Ordre confère aux prêtres de la Nouvelle Alliance une fonction éminente et indispensable dans et pour le peuple de Dieu, celle de pères et de docteurs. Cependant…au milieu de tous les baptisés, les prêtres sont des frères, membres de l'unique Corps du Christ dont la construction a été confiée à tous ».

Cela veut dire que les prêtres sont des baptisés, des disciples du Seigneur mis à part et appelés à exercer le ministère du Christ-Tête au milieu de leurs frères, au sein de la communauté des disciples du Seigneur. Certes, la fonction sacerdotale fait d'eux des pères pour les membres du peuple de Dieu, mais ils sont également des frères pour ces derniers.

Dès lors, une question essentielle se pose : dans ces conditions, comment faudrait-il penser la présidence du prêtre à la tête d'une communauté ? Le Décret estime que cette présidence qui veut imiter celle du Maître venu pour servir, implique que les prêtres reconnaissent et respectent la dignité et le rôle des laïcs dans l'Eglise[1187]. Cela demande également aux prêtres qu'ils reconnaissent leurs compétences et leurs charismes « sous toutes leurs formes, des plus modestes aux plus élevés[1188] », et que dans la confiance placée en eux, ils leur laissent la latitude de servir l'Eglise, en assumant des responsabilités[1189].

En Côte d'Ivoire, comme l'atteste le rapport[1190] des représentants du laïcat au colloque de décembre 2008 intitulé « Le laïcat ouest-africain s'organise », les laïcs assument de plus en plus de responsabilités, ce qui n'était pas le cas quelques années plus tôt. En effet, si le paysage pastoral hérité des missionnaires mettait en scène le prêtre omniprésent parce que considéré comme omnipotent et omniscient, il n'était secondé que par un moniteur ou par quelques catéchistes qu'il avait formés. L'activité de ces auxiliaires du prêtre se limitait au service de la Parole. Aujourd'hui on peut observer un déplacement tant au niveau des acteurs qu'au niveau du contenu des responsabilités confiées à ceux qui ne sont ni clercs ni consacrés. Ainsi, on peut lire ceci dans le rapport du laïcat ivoirien : « Les laïcs de la Côte d'Ivoire exercent leur apostolat en se dépensant à l'évangélisation et à la sanctification des hommes à travers de nombreux actes dont on peut citer :

[1187] *PO, n° 9.*
[1188] *Id.*
[1189] *Id.*
[1190] Voir *Annexe 4* : *Rapport du laïcat ivoirien au Colloque sur le laïcat ouest-africain, décembre 2008.*

- *« L'animation de la catéchèse,*
- *La formation spirituelle des laïcs (enseignement, groupe de spiritualité, école de mariage, animation des CEB, évangélisation, etc.),*
- *La formation à la doctrine sociale de l'Eglise,*
- *L'acheminement vers l'Eglise des Hommes qui en étaient éloignés et les incroyants,*
- *L'aide apportée aux prêtres par des ministres extraordinaires de la communion*[1191]*.»*

Leur tâche n'est pas qu'*intra Ecclesia*, elle dépasse le cadre de l'Eglise pour « pénétrer l'ordre temporel de l'esprit évangélique de telle manière qu'en ce domaine, leur action rende clairement témoignage au Christ et serve au salut des Hommes[1192].» Leurs activités sont diverses :

- *« Visites aux prisonniers, aux malades, aux nécessiteux…à qui ils apportent aides et assistance,*
- *Participation aux activités de la Commission Justice et Paix en vue de rétablir l'équilibre social,*
- *Témoignage pour être des modèles dans leur milieu familial (AFC) et leur milieu de travail en défendant les principes chrétiens (MTC, Cadres catholiques)*[1193]*.»*

Cette présence des laïcs dans l'Eglise et au cœur du monde témoigne a priori d'une bonne appropriation de la doctrine conciliaire sur l'identité et la mission des laïcs. Pourtant les témoignages de certains prêtres et laïcs interrogés dans le cadre de la présente étude évoquent bien des difficultés relationnelles entres fidèles clercs et fidèles laïcs, mais également quelque chose qui est de l'ordre d'une méconnaissance réciproque des droits, des devoirs et des attentes des uns par rapport aux autres. En témoignent quelques propos extraits du corpus des entretiens réalisés dans le cadre de cette recherche.

Ainsi, on peut relever des reproches et des remarques faits aux laïcs par des prêtres :

« Les fidèles ne sont pas assez instruits pour savoir qu'ils doivent nous aider à participer à la vie de l'Eglise[1194]*.»*

« La réaction des cadres catholiques est timide par rapport à la prise en charge de leur Eglise. Ils préfèrent rester chacun dans son coin. (…) On ne les voit pas agir. On les voit à l'Eglise, ils font des quêtes, des dons, donnent la dîme et disparaissent. Mais ça ne suffit pas. Ils ne s'organisent pas pour mener une action commune en vue de soutenir l'Eglise[1195]*.»*

Un membre de la hiérarchie fait cette confidence :

« Il est temps qu'on explique aux fidèles laïcs la vie de leur Eglise pour les amener à la prendre en charge[1196]*.»*

Au sujet de l'exercice de l'autorité, les reproches recueillis auprès d'un laïc et d'un prêtre peuvent traduire des difficultés dans leurs rapports. En effet, l'exigence du prêtre est clairement affichée :

[1191] Voir *Id.*
[1192] Voir *Id*.
[1193] Voir *Id.*
[1194] Voir *Annexe 1, ENT 11.*
[1195] Voir *Annexe 1, ENT 12.*
[1196] Voir *Annexe 1, ENT 1.*

« Les laïcs doivent respecter le clergé malgré ses insuffisances et ses défauts. Ils doivent prier pour leurs prêtres, les soutenir, leur donner des conseils, ainsi que les moyens dont ils ont besoin pour diriger l'Eglise-Famille et créer l'ambiance familiale au sein de l'Eglise[1197]*.»*

Un fidèle affirme aussi :

« Il faudrait que les fidèles sachent qu'ils ont un curé qui les protège, qui leur donne des conseils, et qui les respecte. […] Qu'ils n'aient pas l'impression d'être insultés, et qu'ils ne soient pas frustrés par les prêtres[1198]*.»*

Ces témoignages corroborent le « bémol » ajouté par la délégation des laïcs ivoiriens à leur rapport puisqu'elle reconnaît que certains comportements doivent être corrigés pour que l'apostolat des laïcs ait toute sa place dans l'Eglise en Côte d'Ivoire[1199] :

- *Le non-respect de la doctrine et des dispositions fondamentales ;*
- *Le manque de formation humaine, spirituelle et doctrinale solide ;*
- *Le manque de communication entre les différents acteurs ;*
- *Le non respect des recommandations de la hiérarchie aux initiatives envisagées*[1200]*.*

L'autocritique du laïcat pourrait-il à lui seul faire émerger l'engagement que souhaite le laïcat ? Je n'en suis pas certain, d'autant plus que les laïcs ne semblent ne pas être les seuls mis en cause. Ils pointent du doigt la responsabilité des prêtres par rapport à leur méconnaissance des besoins de l'institution ainsi que celle de leurs droits et devoirs. Les reproches qu'ils font aux prêtres portent sur la gestion des biens temporels et la vie matérielle :

« Je pense que les Eglises gagneraient à dire franchement les difficultés rencontrées par les prêtres. On a l'impression que les fonds pour leur prise en charge viennent du Vatican et que les cotisations et les quêtes organisées sur place viennent en appoint. Il y a un flou total qui fait que même ceux qui peuvent faire quelque chose ne se sentent pas obligés de le faire[1201]*.»*

« Autrefois, soutenus par leur pays d'origine, les missionnaires construisaient des écoles et des églises, et donnaient de l'argent aux populations. Aujourd'hui dans nos villages où il ya un nombre important d'analphabètes, les gens pensent que les prêtres sont payés par les Blancs. On ne sait rien sur ce que gagne un prêtre (son salaire), ni sur ses moyens de subsistance. L'Eglise aime faire les choses en secret. Oui, mais quand on ne voit pas et qu'on ne sait pas, on ne peut pas aider[1202]*.»*

« Il y a un problème de gestion de l'argent au niveau du clergé. Cela fait que les gens ne vont pas aider. Si je donne l'argent, je veux savoir à quoi sert mon argent[1203]*.»*

A la série des interpellations adressées aux prêtres, on peut ajouter deux propos relevant de l'autocritique faite par un prêtre :

« Beaucoup de prêtres font de la culture de l'hévéa, un grand nombre d'entre eux construisent leur maison. C'est le sauve-qui-peut ; on prépare sa retraite comme on le peut, et comme on le veut. D'où l'existence des

[1197] Voir *Annexe 1, ENT 11.*
[1198] Voir *Annexe 1, ENT 17.*
[1199] Voir *Annexe 4*.
[1200] Voir *Id.*
[1201] Voir *Annexe 1, ENT 18.*
[1202] Voir *Id.*
[1203] Voir *Annexe 1, ENT 19.*

scandales financiers. La course effrénée au gain, l'immoralité et les scandales financiers ont terni l'image du prêtre aujourd'hui[1204]*.»*

De l'information recueillie à travers ce propos, on peut se permettre de dire que la lenteur, voire l'immobilisme de l'institution ecclésiale par rapport à l'organisation d'une protection sociale, expose le prêtre à d'énormes risques. Il se trouve dans une telle insécurité qu'il fait feu de tout bois, et n'hésite pas à s'approprier les biens de la communauté pour les utiliser à des fins personnelles. Dans un tel contexte, on ne peut que prévoir une impossible collaboration entre lui et les fidèles laïcs, notamment dans la gestion des biens temporels ; cela n'est pas sans incidence sur le ministère qu'il peut exercer puisqu'il peut arriver que la dimension prophétique de sa mission en souffre, comme le souligne cet autre témoignage :

« Certains prêtres ne peuvent pas dénoncer les injustices et la mauvaise gestion des pouvoirs publics parce qu'eux-mêmes ne sont pas exempts de reproches. Ils ont peur de parler au risque de se faire eux-mêmes dénoncer[1205]*.»*

L'omniprésence reprochée à certains prêtres et l'absence reconnue des laïcs dans le temporel, et parfois même dans l'Eglise, soulèvent un questionnement sur la nature de la collaboration entre prêtres et laïcs. Sont-ils coresponsables de la mission de l'Eglise, ou bien les seconds participeraient à la mission de l'Eglise sous la responsabilité des premiers ?

Si dans sa compréhension d'Elle-même depuis Vatican II, l'Eglise met en valeur le mystère de la communion, il me semble que deux écueils sont à éviter, dont le premier est le cléricalisme[1206], qui consisterait à tout ramener au prêtre, et à faire de lui l'unique animateur de la vie de l'Eglise. Pour B. Bujo, il s'agit d'un « autoritarisme clérical[1207] » auquel on assiste. Cette situation traduit le renforcement des pouvoirs du prêtre par certaines pratiques d'inculturation qui l'enferment dans une « ecclésiologie de la chefferie[1208].» Celle-ci peut paraître contradictoire avec l'immersion du prêtre dans la population dont je parlais dans la quatrième partie de ce travail de recherche. L'image du chef en Afrique n'est pas pourtant antinomique avec l'idée d'immersion dans le peuple. Pour le prouver, on pourrait évoquer le proverbe qu'aimait utiliser le père fondateur de la Côte d'Ivoire moderne, le président Félix Houphouët-Boigny :

« Le plus gros et apprécié poisson de nos fleuves, c'est le capitaine. Hors de l'eau, le capitaine, n'est rien. Moi, hors du peuple je ne suis rien. C'est pourquoi moi, je demeure dans le peuple, et avec le peuple ».

[1204] Voir *Annexe 1, ENT 9.*

[1205] Voir *Id.*

[1206] J-M. ELA le dénonce et exhorte les chrétiens à le combattre parce qu'il représente « un obstacle majeur à l'émergence des dynamismes missionnaires internes dans les Eglises africaines », cf. *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris : Karthala, 2003, p. 182.

[1207] B. BUJO, « La célébration eucharistique et son incarnation dans la conception négro-africaine », *Théologie et cultures. Mélanges offerts à Mgr Alfred Vanneste* (dir.) D. E. KONDO et M. SEBAHIRE. Louvain-La-Neuve : NORAF, 1998. L'auteur est cité par J-M. ELA, *op.cit*., p. 182.

[1208] *Id*.

Il signifiait par là que sa force à lui, c'était le peuple auprès duquel il trouvait soutien et réconfort ; il traduisait à sa manière la communion qu'il vivait avec les populations, évoquant ainsi son statut de chef et sa proximité d'avec le peuple.

Si l'on peut fustiger chez certains prêtres des pratiques émanant d'une « ecclésiologie de la chefferie », on peut adresser les mêmes reproches à quelques évêques. Force est de reconnaître que certains d'entre eux dirigent l'espace territorial ecclésial qui leur est confié tels des chefs de canton, ou des chefs de village ayant des sujets sous leurs ordres. J-M. Ela évoque une « dictature épiscopale » plongeant profondément ses racines dans une ecclésiologie juridique de la Contre-Réforme basée sur une vision pyramidale, et résistant par conséquent, aux apports de Vatican II[1209], notamment à son ecclésiologie de peuple de Dieu. Tout comme le sacerdoce, l'exercice des charges épiscopales reste très influencé par l'environnement culturel, et les travers d'une inculturation faite avec précipitation.

Le deuxième écueil qu'il convient d'éviter dans la logique conciliaire de valorisation du mystère de communion ecclésiale, c'est bien le cléricalisme des laïcs, tant redouté par les prêtres, de manière souvent implicite. Les prêtres donnent l'impression d'être inquiets de se voir dépossédés de leur rôle, et même de leurs prérogatives, si prérogatives il y a, par les laïcs. C'est bien ce qu'insinuent ces interrogations de C. Koffi dans l'introduction du chapitre 2 de son ouvrage, consacré à la parole donnée aux laïcs et aux prêtres de l'Eglise diocésaine d'Abidjan :

« Ils parlent certainement, les fidèles laïcs. Ils ont envie de dire des choses sur l'Eglise telle qu'elle se présente en Côte d'ivoire, sur sa gouvernance, sur ses difficultés financières, sur son avenir et sur ses prêtres. […] Mais leur voix et leurs cris ne sont-ils pas simplement couverts par un aveuglement du pouvoir et l'enivrement du prestige[1210] ?»

Le problème des rapports entre prêtres et laïcs se trouve ainsi au cœur de l'Eglise-Famille de Dieu qui accorde une grande importance à la solidarité comme valeur éthique.

[1209] *Id*.
[1210] C. KOFFI, *Eglise Catholique de Côte d'Ivoire. Quel avenir ?* Abidjan : Vallesse Editions, 2012, p. 55.

9.3.2. **Prêtre et laïcs dans l'Eglise-Famille solidaire**

A la lumière de la réflexion faite dans la partie « corrélation » (quatrième partie de la thèse), je peux soutenir que l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu encourage un engagement chrétien solidaire sans réserve. En effet, l'image de l'Eglise-Famille met en valeur l'engagement inconditionnel en faveur du prochain dans le besoin, c'est-à-dire le frère ou la sœur nécessiteux. Aux baptisés établis membres de cette Famille, le Christ dit : « Quand vous avez fait tout ce qui vous était ordonné, dites : « Nous sommes des serviteurs quelconques. Nous avons fait seulement ce que nous devions faire.» (Lc 17, 10). Ce devoir est essentiel, car le destinataire ou le bénéficiaire se trouve être le Christ identifié dans la personne du prochain du fait de la filiation nouvelle introduite par lui-même dans la relation entre Dieu et les hommes : « Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 4). Le commentaire qu'en fait F. Appiah-Kubi est éloquent :

« Le phénomène de filiation rappelle que l'arrivée de nouveaux sujets se produit, non dans un rapport réglé par le calcul et la rétribution, mais dans un engagement qui a nécessairement quelque chose de non-conditionnel, et indique le lien qui unit à Jésus tout homme dans le besoin[1211]*.»*

Dans ce sens, E Grieu relève sans ambages que « toute considération morale appelle à ne pas réduire le rapport à l'autre à des échanges calculés : dès lors que j'accepte d'avoir affaire à un sujet, je dois renoncer à enfermer notre relation dans le cadre de ce qui peut se mesurer[1212]. » On peut évoquer ici un autre aspect de la pertinence de l'image de l'Eglise-Famille de Dieu ; c'est que non seulement elle permet de considérer que nos relations doivent s'inspirer de la relation d'alliance entre Dieu et l'humanité incarnée par le Christ, mais également qu'elles doivent sortir de l'espace familial, clanique, ou ethnique pour s'étendre à tous les lieux de rencontre de l'homme, dans tous les univers du vivre ensemble. Ainsi l'engagement solidaire du chrétien se veut *ad extra* et *ad intra*. D'ailleurs H. Küng rappelle qu'« une Eglise qui oublie qu'elle existe pour le service désintéressé des hommes, des femmes, du monde et même des ennemis, perd sa dignité ; elle perd ce qui est sa valeur et justifie son existence parce qu'elle cesse de suivre vraiment le Christ[1213].»

L'ère inaugurée par le Christ dont l'image de l'Eglise-Famille de Dieu rend compte, rappelle que les solidarités familiale, clanique ethnique et raciale doivent être surpassées et surclassées par la solidarité fraternelle. Le Christ s'étant fait l'aîné d'une multitude de frères, chacun de nous est appelé à reconnaître le frère, la sœur, en famille, au sein du clan, dans l'ethnie et à l'échelle universelle. Dès lors, face à toute situation surtout d'injustice et de manquement des droits de

[1211] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 290.
[1212] E. GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*. Paris : Cerf, 2003, p. 268.
[1213] H. KÜNG, *Qu'est-ce que l'Eglise*. Paris : DDB, 1990, p.74.

l'homme, en conscience chacun devrait se laisser interroger et interpeller par cette grave question posée à tout lecteur de la Sainte Ecriture dès ses premières pages : « Qu'as-tu fait de ton frère » ? (Gn 4, 91) Les chrétiens doivent s'approprier cette question, qui les invite à être responsables du devenir les uns des autres (non sans inclure les non-chrétiens). Cette coresponsabilité chrétienne ne s'exerce pas exclusivement à l'intérieur de l'Eglise, mais elle s'étend au-delà des frontières de l'institution, c'est-à-dire dans le monde.

9.3.2.1. **Engagement solidaire en coresponsabilité *ad intra***

Une des particularités de l'ecclésiologie du concile Vatican II réside dans le fait qu'il insiste sur la dimension communautaire[1214]. Celle-ci se traduit par la consécration de deux notions : le *peuple de Dieu* établi en vertu du baptême, et la *communion*. En effet le concile précise :

« Il a plu à Dieu que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ; il a voulu au contraire en faire un peuple qui le connaîtrait selon la vérité et le servirait dans la sainteté[1215].»

C'est donc à juste titre que « la notion de « peuple de Dieu » a été choisie pour souligner que l'Eglise représente d'abord un « ensemble » solidaire, répondant à une vocation commune et appelé à la même mission[1216].» La notion de communion, quant à elle, est présentée à travers sa double dimension horizontale, (représentée par la diversité de ses membres), et verticale, symbolisée par le Christ en qui elle s'enracine et dont elle est le sacrement, c'est-à-dire « à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et l'unité du genre humain[1217].» Le commentaire explicite qu'en fait J. Rigal nous fait prendre conscience des implications exigeantes de cet enseignement, pressenties et annoncées dans la quatrième partie de cette thèse (Corrélation) :

« Parce que son fondement est en Dieu, la communion prend une ampleur illimitée : elle n'est pas seulement la communion des hommes avec Dieu ; elle est, pour cette raison même, communion des hommes entre eux. Elle est tout à la fois théologale et fraternelle : l'union à Dieu est le principe de l'union entre les frères[1218].»

Dans cette même visée conciliaire, l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu rend compte de cette notion fondamentale qu'est la communion. Prêtres et laïcs sont établis coresponsables au service de cette communion par la grâce du baptême et de l'ordre. L'affirmation conciliaire de l'articulation entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel met en exergue le fait que le prêtre est le principe par excellence de la communion au service de la mission de salut confiée par le Christ à son Eglise. En effet, celui auquel convient en propre la qualification de

[1214] Antérieurement et pendant longtemps on a privilégié dans l'Eglise catholique le côté individuel de la foi et la pratique personnelle de l'autorité. Le vocabulaire communautaire est nouveau.
[1215] *LG, n° 9.*
[1216] J. RIGAL, *L'Eglise à l'épreuve de ce temps*. Paris : Cerf, 2007, p. 18.
[1217] *LG, n° 1*.
[1218] J. RIGAL, *op.cit.*, p. 17.

« pastoral », en vertu du sacrement de l'ordre, est investi d'une mission que M. Aillet résume très bien :

« Chargé d'enseigner et de sanctifier, il assume encore la charge du gouvernement qu'il ne saurait déléguer. Sous l'autorité de l'évêque, qu'il rend présent d'une certaine manière au sein de la portion du peuple de Dieu qui lui est confiée, cette mission de gouvernement comprend entre autres la délicate tâche de discerner les charismes dont le Saint-Esprit orne la communauté de l'Eglise en vue du bien de tous et d'en ordonner la mise en œuvre pour la construction du Corps tout entier. Et il doit s'associer quelques fidèles du Christ, consacrés ou laïcs, d'une manière plus proche […] Il saura aussi s'appuyer sur les organisme de communion prévus par le droit, à savoir un conseil pastoral, qui a pour vocation de favoriser « l'écoute réciproque et efficace entre les pasteurs et les fidèles, les tenant unis a priori dans tout ce qui est essentiel, et les poussant, d'autre part, même dans ce qui est discutable, à parvenir normalement à une convergence de vue et de choix réfléchis et partagés » ; étant entendu que le conseil pastoral est seulement consultatif et qu'il est consulté sur les grandes orientations pastorales et missionnaires de la paroisse[1219]*.»*

Au service de cette communion, le prêtre œuvre de manière à ce qu'elle s'étende jusqu'à l'accueil de la diversité des charismes que l'Esprit saint éveille et éclaire dans l'Eglise pour relever les défis nouveaux de la mission[1220].

9.3.2.2. **Engagement solidaire en coresponsabilité *ad extra***

L'enseignement de Vatican II insiste sur une notion qui a souvent été évoquée tout au long de cette recherche, et qu'il serait impossible de ne pas mentionner dans un travail qui porte sur l'ecclésiologie, et particulièrement sur l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille. Il s'agit de la notion de *mission.* Sans vouloir présenter ici tout l'enseignement conciliaire sur la mission, je ferai uniquement allusion au fondement même de la mission, comme l'entend le Concile. « De sa nature, l'Eglise durant son pèlerinage sur terre est missionnaire puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission de l'Esprit saint selon le dessein du Père[1221].» Deux remarques peuvent être faites ici. Premièrement, il ressort clairement de cet enseignement que la mission est constitutive de la nature de l'Eglise. Elle existe pour la mission. Deuxièmement, on doit retenir que la mission n'est pas uniquement christologique comme on pourrait le penser en raison de l'envoi des Apôtres en mission par le Christ dans les Evangiles, et en raison du lien existant entre le Christ et son Eglise. La mission est trinitaire. D'ailleurs, l'Evangile de Jean ne le relève-t-il pas lorsque Jésus déclare aux Apôtres : « Comme le Père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie » (Jn 20, 21) ? J. Rigal le met en évidence :

« L'action missionnaire est directement rattachée à la mission du Dieu trinitaire dans laquelle elle prolonge ses racines et puise son élan[1222]*.»*

[1219] M. AILLET, « Le ministère pastoral au service de la communion et du salut », *Prêtres pour le salut du monde. Colloque à Ars*. Ars : Parole et Silence, 2009, pp. 159-172.
[1220] *Id*.
[1221] *AG, n° 2-4*.
[1222] J. RIGAL, *op.cit.*, p. 22.

Mais alors, quelle est la mission de l'Eglise ? Elle consiste essentiellement à travailler pour la cause de l'Evangile. Selon le Concile, cette œuvre se traduit à travers deux activités :

« La mission de l'Eglise […] n'est pas seulement d'apporter aux hommes le message du Christ et sa grâce, mais aussi de pénétrer et de parfaire par l'esprit évangélique l'ordre temporel[1223]*.»*

Commentant cet enseignement, J. Rigal fait l'observation suivante :

« Le concile tient ensemble la confession de foi et l'engagement social selon l'Evangile, l'annonce et l'action. On pourrait dire équivalemment que la mission doit tendre à l'annonce explicite de Jésus-Christ mais qu'elle garde tout son sens comme manifestation de l'amour de Dieu et incarnation de l'Evangile dans le monde […] L'Evangile ne sera parole de vie que s'il dialogue avec la vie, que s'il apparaît comme un accomplissement, un mieux-être…Sinon, il ne trouvera pas d'écho[1224]*.»*

L'exigence d'humanité qu'est l'Evangile[1225] est significative des implications que l'ecclésiologie de communion et l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille sous-tendent, comme j'ai essayé de le montrer dans le chapitre rédigé sur la doctrine sociale de l'Eglise[1226]. La doctrine sociale de l'Eglise elle-même est au service de l'Evangile social. Le service de l'Evangile se veut engagement du chrétien, engagement social du chrétien. Comme espace de vie chrétienne il mérite d'être accompagné par la théologie, en l'occurrence celle de l'engagement. L'exigence d'humanité qu'est l'Evangile, traduite par l'Evangile social que la doctrine social de l'Eglise se donne pour tâche d'annoncer, en appelle au sens de l'engagement des chrétiens.

C'est par leur engagement que les chrétiens œuvrent à la mission de l'Eglise. M. Aillet souligne le rôle des laïcs en évoquant deux principes essentiels basés sur « la vie théologale » et « la condition séculière » :

« La participation des laïcs à la mission de l'Eglise doit se fonder d'abord dans la vie théologale, approfondie au contact de la parole de Dieu et des sacrements, principalement la Réconciliation et l'Eucharistie, « source et sommet de la vie et de la mission de l'Eglise[1227]*.»*

Enfin, leur « condition séculière » les rend « prioritairement appelés à témoigner de leur foi dans le monde auprès de ceux qu'ils côtoient, et qui pour beaucoup se tiennent éloignés du Christ et de l'Eglise, par le témoignage d'une vie sainte et l'annonce explicite de l'Evangile[1228].»

Si la mission du laïc *ad extra* doit être considérée « tant dans la sphère spirituelle pour porter aux hommes le message du Christ et sa grâce, que dans la sphère temporelle pour imprégner et perfectionner l'ordre des réalités du monde de l'esprit de l'Evangile[1229]», il n'en est pas moins

[1223] *AA, n° 5.*
[1224] J. RIGAL, *op.cit.*, p. 30-31.
[1225] *Id*.
[1226] Cf. pp. 268-278 ; pp. 351-365.
[1227] M. AILLET, *op.cit*., pp. 159-172.
[1228] *Id*.
[1229] *Id*.

vrai que la collaboration des fidèles *ad intra* doit l'être également. Ce second volet de la mission des laïcs se traduirait par des tâches plus intimement liées aux devoirs des pasteurs, comme dans la catéchèse, dans la proposition de la doctrine chrétienne, dans certains actes liturgiques ou dans le soin des malades. Cela se ferait évidemment en préservant aussi bien la nature et la mission du ministère sacré que la vocation et le caractère séculier des fidèles laïcs, car collaboration ne signifie pas substitution[1230].

En somme, prêtres et laïcs sont appelés à travailler dans la coresponsabilité pour que l'Eglise assure sa mission d'évangélisation. Chacun doit prendre sa part du service dans la famille ecclésiale. Un proverbe baoulé leur rappelle qu'ils sont complémentaires dans leurs rôles spécifiques : « *Waka mo su i sama kunbga su, okpa* » (« L'arbre qui porte des fruits sur une seule branche se casse ; la charge est trop lourde pour une seule branche »)[1231].

[1230] *Id*.
[1231] M. CARTERON, *op.cit*., p. 36.

Conclusion

A la fin de ce chapitre, il convient d'admettre non seulement qu'il est possible qu'une théologie de l'engagement émerge, mais également que celle-ci peut contribuer à l'édification d'une Eglise-Famille comme lieu de fraternité des disciples du Ressuscité en Afrique. Il est d'autant plus opportun qu'elle fasse l'objet d'une réception réelle que les fils et les filles de ce continent enchaîné par de multiples forces négatives aspirent à une libération totale, qu'ils espèrent obtenir dans l'avènement du Dieu unique et dans sa rencontre avec Lui.

En fait, le Dieu Libérateur invité par l'Africain à partager son histoire n'est autre que celui de l'Alliance. Celle-ci les engage tous les deux dans une logique d'amour sans mesure, au sein de laquelle l'Homme vit l'engagement comme une finalité de son être et comme un mode de révélation du *theos*.

Comme finalité de l'être chrétien, l'engagement est l'expression du chrétien dans ce qu'il a de spécifique ; il désigne son existence quotidienne. Comme mode de révélation du *theos*, l'engagement a une portée mystique, car il ouvre le chrétien sur quelque chose de nouveau et de profond, qui est la révélation de sa personne porteuse d'une âme appelée à la dimension divine. Cette espérance dans une humanité nouvelle, dans un autre monde possible trouve sa source dans la Sagesse chrétienne, c'est-à-dire dans le Ressuscité lui-même.

Dans l'engagement le chrétien devient en permanence authentiquement ce qu'il est : porteur de la lumière divine par le contact au Christ Vrai Dieu et Vrai Homme. En effet, l'expérience de la divinité met toujours le chrétien en route, en activité, en mission. C'est la preuve que la foi se veut engagement. Comme telle, elle est expressive, visible, lisible, audible, et légitime grâce au Christ présent dans l'Eglise-Famille, et agissant au milieu de ses frères à travers leur témoignage.

Le rapport entre « foi « et « engagement humain » est significatif du rapport entre « théologie » et « anthropologie ». Le témoignage qui en donne la visibilité montre bien que la *fidei* s'exprime à travers l'*Anthropos* avec ses symboles culturels et son *ethos.*

Or l'anthropologie africaine de la vie dégagée au cours de cette étude présente l'homme comme un être de vie, enclin à la vie et en quête de vie. Celle-ci se réalise dans la reconnaissance du droit de vie des autres individus par le sujet moral. Son engagement existentiel s'effectue à travers le mouvement d'appropriation du dépôt de la foi et de la vie ancestrale, celui de l'intégration sociale, et celui de l'intégration du groupe des adultes. Ce sont un ensemble de rites et de symboles de vie reçue, de vie entretenue et transmise dans une solidarité interpersonnelle, intergénérationnelle

et communautaire. L'anthropologie de la vie prépare l'Africain à accueillir le projet divin de vie révélé par le Christ, dont le chrétien est le témoin :

« Jésus-Christ a eu pour idéal d'apporter à l'homme la vie ; de faire réaliser à l'homme l'image de Dieu-Vie (Jn 14, 6) qu'il porte, la vie ; mieux, la vie qui constitue son être homme. Jésus-Christ visait ainsi l'accomplissement de l'homme être-vie. […] La vie devient, en Jésus-Christ, la destruction de la mort, résolution-action de l'homme pour la réalisation de l'être-vie qu'il est dans la perspective du salut[1232]*.»*

Comme engagement, le témoignage prend racine dans l'expérience spirituelle de l'ouverture du cœur de l'homme à Dieu et au prochain, et dans l'acceptation de l'interdépendance existentielle entre les personnes. C'est dans l'Alliance, c'est-à-dire dans la relation d'amour entre Dieu et l'humanité que l'engagement prend sa source ; en se laissant irriguer par elle en permanence l'engagement chrétien acquiert son authenticité.

La théologie de l'engagement rappelle que le témoignage va de l'intérieur, symbolisé par le « sel », à l'éclat représenté par la « lumière », en référence aux images utilisées par le Christ dans sa catéchèse sur l'identité chrétienne. (cf. Mt. 5, 13-16). L'expérience faite de la divinité transforme le chrétien en son for intérieur, tel l'aliment au contact fusionnel du sel. Ainsi peut-il donner le goût de Dieu à son entourage, et donc laisser Dieu-Lumière briller à travers son existence.

Toutefois, si l'opportunité d'une théologie de l'engagement est avérée, comme j'ai essayé de le montrer à travers ce chapitre, il n'est pas moins sûr que l'éclosion d'une ecclésiologie entrepreneuriale renforcerait chez les disciples du Ressuscité en Afrique le sentiment d'être en situation missionnaire.

[1232] N. Y. SOEDE, *op.cit*. , pp. 67-84.

CHAPITRE X : Pour une ecclésiologie entrepreneuriale

Le fait d'étudier la protection sociale des prêtres, et plus globalement la vie matérielle de l'Eglise-Famille en Afrique, revient à traiter la question de l'autonomie financière des Eglises, condition essentielle pour l'accomplissement de leur mission d'évangélisation. Mais, la formation du peuple de Dieu tant du côté des clercs que du côté des laïcs est apparue comme un enjeu essentiel pour une collaboration en coresponsabilité entre les deux états de vie.

A travers ces sujets étudiés c'est la solidarité ecclésiale qui a été revisitée dans cette recherche. Ce travail a mis en évidence le fait que la vie des membres de l'Eglise-Famille peut être un rendez-vous théologal, c'est-à-dire un lieu d'expression de leur vocation chrétienne. Ce sont autant d'acquis de la théologie de l'engagement qui peuvent permettre de comprendre l'Eglise. En effet, comme tout engagement, celui du chrétien et celui de l'Eglise sont tributaires d'une société contemporaine marquée par la culture entrepreneuriale. Cela suscite des interrogations : Quelle réflexion ecclésiologique pourrait être menée de sorte à apporter de la valeur innovante dans l'organisation et les pratiques ecclésiales ? Comment comprendre qu'entreprendre dans la vie et les activités des communautés ecclésiales aiderait peut-être davantage les chrétiens à mieux vivre leur foi comme un engagement à la suite du Christ, et constituerait un tremplin pour les Eglises dans leur mission à la face du monde ?

Ces questions font l'objet d'une réflexion dans ce chapitre intitulé « Pour une ecclésiologie entrepreneuriale », et qui comprend quatre parties. La première est consacrée à une brève approche des concepts d'« entrepreneuriat » et d'« ecclésiologie » et à l'articulation qu'ils supposent ; la seconde partie énumère les caractéristiques d'une ecclésiologie entrepreneuriale ; la troisième désigne l'entrepreneuriat pastoral comme un lieu d'expression de l'ecclésiologie entrepreneuriale ; dans la quatrième partie il est question des enjeux et des défis de l'ecclésiologie entrepreneuriale. Quant à la conclusion, elle énonce les conditions d'une possible ecclésiologie entrepreneuriale.

10.1. Ecclésiologie et entrepreneuriat : Quelle articulation ?

Etudier l'articulation possible entre ecclésiologie et entrepreneuriat demande qu'en amont, l'on se fasse une idée claire des deux concepts.

10.1.1. Approche conceptuelle de l'ecclésiologie

La dynamique inhérente à l'ecclésiologie en tant qu'étude théologique portant sur l'Eglise se traduit par sa capacité à apporter du nouveau dans la réflexion sur l'Eglise, sur sa relation à Dieu, et sur sa relation avec ses membres, clercs et laïcs. On pourrait donc dire que fondamentalement, l'ecclésiologie se veut innovante. La spécificité de cette discipline et la mission qu'elle fixe aux théologiens africains peuvent être prêtées à l'appel que Paul VI leur adresse : « L'Afrique a besoin de vous, de vos études, de vos recherches, de votre art, de votre enseignement, non seulement pour qu'on l'apprécie dans son passé, mais afin que sa nouvelle culture mûrisse sur le tronc ancien et s'affirme dans la recherche féconde de la vérité[1233].»

Le progrès ecclésiologique réalisé à travers l'essor d'une ecclésiologie systématique fondamentalement théologique est traversé par l'innovation. En effet, enracinée dans les Ecritures et la Tradition, l'ecclésiologie a fait émerger plusieurs images pour comprendre l'Eglise : hier c'étaient celles du Corps du Christ, du Temple de l'Esprit ; plus récemment, c'était celle du peuple de Dieu ; actuellement est étudiée celle de l'Eglise-Famille de Dieu.

Non seulement l'Eglise est l'objet d'étude de l'ecclésiologie, mais de plus, « elle est l'école de la foi des chrétiens, par son enseignement, sa liturgie, et sa forme de communauté[1234].» A ce titre, elle est le lieu où le fait d'« entreprendre », c'est-à-dire apporter du nouveau, est un désir permanent de l'homme et de la femme croyants qui veulent répondre aux défis de leur temps.

Au regard de ce qui précède, l'ecclésiologie semble ne pas s'opposer à l'esprit de l'entreprise et au fait d'entreprendre. Toutefois, la question de l'articulation entre ecclésiologie et entrepreneuriat demande que le concept d'entrepreneuriat soit étudié.

[1233] Extrait de son message du 29 octobre 1967 à l'Afrique.
[1234] M. VIDAL, « Ecclésiologie », *Théologie. Baccalauréat canonique, formation des laïcs, formations diocésaines*. Paris : Eyrolles, 2008, p. 204.

10.1.2. Approche conceptuelle de l'entrepreneuriat

Si l'on en croit P-A. Julien et M. Marchesnay, la littérature traitant de l'entrepreneuriat aborde trois types de questions : elles portent sur l'esprit d'entreprise, la création d'entreprise, et l'entrepreneur[1235].

10.1.2.1. L'esprit d'entreprise.

On peut le définir comme « l'aptitude d'un individu, d'un groupe social, d'une communauté à prendre des risques pour engager des capitaux (pour investir, voire s'investir) dans une sorte « d'aventure » (une entreprise), consistant à apporter quelque chose de neuf (l'innovation), de créatif, cela en employant et en combinant de la façon la plus performante possible des ressources diverses (dans une organisation)[1236].» Certes, cette définition renvoie de prime abord à l'entreprise capitaliste, où une ou plusieurs personnes investissent des capitaux dans un projet, et proposent un produit sur le marché, avec le risque de ne pas en tirer le moindre profit, voire de perdre des capitaux. Cependant l'esprit d'entreprise peut être présent dans nombre d'organisations telles que les églises, les associations chrétiennes dont les projets sont portés d'abord par un responsable. Force est de considérer que dans ces situations, « la proportion du risque personnel, d'innovation et de l'organisation est très variable selon les cas[1237].»

10.1.2.2. Création d'entreprise

L'entrepreneuriat repose fondamentalement sur l'innovation, c'est-à-dire sur la création d'entreprise. Entreprendre suppose qu'en amont l'on ait une ou des idées nouvelles jamais exploitées par les entreprises existantes, qu'on les utilise dans une nouvelle organisation en vue de satisfaire à un besoin du marché, ou même de créer un besoin[1238]. Innover, c'est « créer une entreprise différente de ce qu'on connaissait auparavant, c'est découvrir ou transformer un produit, c'est proposer une nouvelle façon de faire, de distribuer ou de vendre[1239].»

Il ressort de cette définition qu'il existe plusieurs sortes d'innovations. Julien et Marchesnay les distinguent selon trois caractéristiques : d'abord par rapport au *genre* ou l*'objet* sur lequel porte l'innovation. Dans ce cas elle a lieu soit sur le *produit*, proposant aux consommateurs des « services améliorés » et donc mieux appréciés, soit sur le *procédé*, c'est-à-dire que les outils technologiques sont originaux, soit sur l'*organisation* elle-même qui est marquée par une originalité, soit enfin sur

[1235] P-A. JULIEN, M. MARCHESNAY, *L'entrepreneuriat*. Paris : ECONOMICA, 1996, p. 8.
[1236] *Id*.
[1237] *Ibid*., p. 9.
[1238] Cf. *Ibid*., p. 23.
[1239] *Ibid*., p. 35.

la *distribution*, c'est-à-dire sur les dispositifs de commercialisation, de transport et d'entreposage[1240].

La seconde caractéristique de l'innovation, c'est son rythme. Ainsi, l'*innovation* peut être *graduelle* en apportant progressivement des changements mineurs sur le produit, qui finira par être remarquablement innové. Elle peut être aussi *radicale* : dans ce cas le produit nouveau révolutionne de manière systématique les pratiques et les habitudes des usagers. Puis, il peut y avoir l'*innovation systématique,* qui est le fait d'entreprises industrielles ou commerciales de grande taille, spécialisées dans « des changements les uns à la suite des autres[1241].» Enfin, l'*innovation* peut être *sporadique* ou *ad hoc* lorsqu'elle est faite de manière ponctuelle selon les besoins du moment[1242].

La troisième caractéristique de l'innovation réside dans le fait qu'il s'agit d'une *innovation globale*. Elle est l'alternative à l'innovation radicale qui est en permanence exposée aux risques de la concurrence, et à l'innovation graduelle facilement imitable, et dont la compétitivité est donc à relativiser. Ainsi, l'innovation globale consisterait pour les entrepreneurs à « s'en tenir à un ensemble de petites innovations (graduelles) sur les diverses phases de la production et de la distribution, de façon à se distinguer d'une façon suffisamment complexe pour ne pas être imités facilement par la concurrence[1243].» Aussi s'agit-il pour ces entrepreneurs de « changer graduellement ces éléments pour maintenir leurs avantages concurrentiels ou leurs bases de compétitivité touchant les prix, la qualité et tous les autres atouts de leurs produits[1244].»

L'entrepreneuriat est favorisé par un certain nombre de circonstances au nombre desquelles on peut évoquer la volonté d'innover, le développement de la culture technologique (assurant un lien fort avec les meilleurs réseaux d'informations) et l'orientation de l'organisation vers l'innovation. Il exige de la formation pour ses acteurs, et notamment de la culture innovatrice chez le dirigeant, ainsi qu'une acquisition permanente de l'information sur les produits et procédés nouvellement parus et utilisés sur le marché. Le changement que se donne pour tâche l'innovation est à ce prix. C'est pourquoi, il nécessite un financement important[1245].

[1240] *Ibid*., p. 36-37.
[1241] *Ibid*., pp. 37-39
[1242] *Id*.
[1243] *Id*.
[1244] *Id*.
[1245] Cf. *Ibid*., pp. 46-49.

10.1.2.3. L'entrepreneur

Selon Julien et Marchesnay, « l'entrepreneur, dans la problématique d'entrepreneuriat, a trois caractéristiques : il apporte des capitaux, il organise une entreprise, il innove. Ce sont trois compétences distinctes, et il est rare qu'on les retrouve dans une seule personne : il y aura des capitalistes, des manageurs, des créateurs[1246].»

Il est clairement établi par les études sur l'entrepreneuriat qu'entreprendre exige des capacités particulières ainsi qu'une motivation spéciale. On pourrait les énumérer dans l'ordre suivant : prendre des risques ; organiser son développement ; innover en partant des opportunités existantes ; organiser les ressources ; produire et commercialiser ; chercher son intérêt[1247]. Pour ce faire, l'entrepreneur doit nécessairement développer des vertus :

- *Des traits de caractère tels que l'indépendance ou l'autonomie, une forte confiance en soi, la persévérance.*
- *Une attention, et un opportunisme qui lui permettent de profiter de la moindre occasion ou de la première nouveauté pour gagner la meilleure place sur le marché.*
- *Un sens poussé de l'organisation à mettre au service des ressources réunies de manière à ce que l'innovation soit valorisée et vendue.*
- *L'esprit de joueur et de gagneur poussant à faire face aux défis, en dépit des incertitudes et des risques.*
- *De la motivation pour atteindre les objectifs fixés, y compris la contrainte que représente le profit dans les affaires*[1248].

Une typologie d'entrepreneur a été établie autour de deux variables : le caractère et le trait dominant. Selon les *conditions de la création*, on distingue l'entrepreneur *artisan* de l'entrepreneur *opportuniste* : si le premier entreprend sans expérience majeure, et s'appuie sur sa compétence technicienne pour n'exercer que des activités peu innovantes, le second, plus expérimenté, mûrit son projet et sait trouver l'occasion de le mettre à exécution avec un capital et des soutiens importants.

Selon le *profil du dirigeant* ou *le style de direction de l'affaire*, on a l'entrepreneur *technicien* et l'entrepreneur *manageur*. Le technicien est plus concentré sur les conditions de fabrication du produit, notamment les compétences professionnelles et le savoir-faire à valoriser. Quant au manageur, il est préoccupé par les problèmes de gestion des ressources. Il y a aussi l'entrepreneur commercial, spécialiste des questions de marché et de distribution. Ce dernier est un créateur alors que les deux premiers sont des organisateurs[1249].

[1246] *Ibid*., p. 9-10.
[1247] *Ibid*., p. 51.
[1248] *Ibid*., pp. 51-54.
[1249] *Ibid*., pp. 55-59.

Par rapport aux conditions de l'innovation, on reconnaît quatre types d'entrepreneur dont les postures s'expliquent par les conditions du marché. D'abord, l'*entrepreneur* « *prospecteur* » qui ne se limite qu'à la recherche constante des innovations (des produits et des procédés), en laissant à d'autres le soin de les développer et de les introduire sur le marché. Puis, l'*entrepreneur* « *innovateur* » chez qui la quête de l'innovation est plus systématique et fortement développée en raison de la pression venant des autres maillons de la chaîne entrepreneuriale (donneurs d'ordres et distributeurs) et de la concurrence sur le marché. L'*entrepreneur* « *suiveur* », quant à lui, est un imitateur des innovations parues sur le marché. Sa marque réside dans l'amélioration qu'il apporte à l'innovation existante. Enfin, l'*entrepreneur* « *réacteur* » se distingue par sa passivité ordinaire et par son opportunisme en réagissant seulement lorsque le besoin d'innover se présente[1250].

Par rapport à la logique d'action qui établit que la pérennité, l'indépendance et la croissance sont les trois grandes ambitions socio-économiques chez tout entrepreneur, on peut identifier deux types d'entrepreneurs. D'un côté on a l'entrepreneur qui, en s'inscrivant dans une logique d'action patrimoniale, privilégie l'accumulation du patrimoine ainsi que la perpétuation de l'entreprise, au préjudice de sa rentabilité ; de l'autre, l'entrepreneur qui s'inscrit dans une logique d'action entrepreneuriale, celle de la valorisation des capitaux, et de la croissance des activités[1251].

Appliquées au prêtre dont j'ai maintes fois rappelé le rôle central dans la vie de l'Eglise-Famille, quel profil de pasteur ces indications peuvent-elles inspirer ? Il en sera question dans les pages qui suivent. Toutefois l'articulation entre ecclésiologie et entrepreneuriat qui demeure ma préoccupation semble perceptible dans ce qui caractérise l'ecclésiologie entrepreneuriale.

[1250] *Id*.
[1251] *Id*.

10.2. Caractéristiques d'une ecclésiologie entrepreneuriale

Pour identifier les caractéristiques de l'ecclésiologie entrepreneuriale, je propose de combiner quatre dimensions : deux qui sont fondamentales et deux qui sont complémentaires[1252].

10.2.1. Dimensions fondamentales : ecclésiologique, et entrepreneuriale

10.2.1.1. La dimension ecclésiologique

La dimension ecclésiologique évoque l'approche qu'il convient de faire de l'Eglise telle qu'elle est indiquée par Paul VI : « L'Eglise est un mystère, c'est-à-dire une réalité imprégnée de présence divine et qui peut toujours être l'objet de nouvelles et plus profondes recherches[1253].» Dans cette perspective, la lecture ecclésiologique que propose l'ecclésiologie entrepreneuriale porte à la fois sur la nature de l'Eglise ou sur son « Mystère », et sur sa vie dans sa dimension pastorale, c'est-à-dire, sur l'ensemble des stratégies mises en œuvre et des activités entreprises pour le salut des âmes qui lui sont confiées.

A l'instar de certaines lectures ecclésiologiques comme celle de l'ecclésiologie pratique, et celle relative à l'Eglise-Famille de Dieu, l'ecclésiologie entrepreneuriale est empirique, c'est-à-dire qu'elle part « d'en bas » et se dirige vers le « haut » dans sa quête théologique de la réalité étudiée. Toutefois, l'ecclésiologie entrepreneuriale « ne peut oublier que l'Eglise concrète, institutionnelle, humaine, est en même temps incarnation du mystère et donc objet de foi[1254]», car la réflexion fondamentale sur le mystère de l'Eglise, et l'attention portée aux aspects les plus visibles de sa manifestation institutionnelle sont deux éléments mis en interaction permanente dans toute démarche ecclésiologique[1255].

[1252] Cette proposition de dimension s'inspire des quatre dimensions constituant l' « ADN » de l'entrepreneuriat social : la dimension entrepreneuriale, la dimension sociale, la dimension démocratique, et la dimension innovante. Voir A. BARTHELEMY, R. SLITINE, *Entrepreneuriat social. Innover au service de l'intérêt général. Panorama, enjeux, outils*. Paris : Vuibert, 2011, p. 31.
[1253] Discours prononcé pour l'ouverture de la 2ème session du Concile Vatican II, le 29 septembre 1963.
[1254] J. RIGAL, *Le mystère de l'Eglise. Fondements théologiques et perspectives pastorales*. Paris : Cerf, 1992, p. 10.
[1255] *Id*.

10.2.1.2. La dimension entrepreneuriale

L'ecclésiologie entrepreneuriale résulte d'initiatives de théologiens, d'ecclésiologues soucieux de répondre à leur vocation. Celle-ci consiste à s'engager dans une réflexion sur l'Eglise, sur sa vie et sur l'organisation de sa mission pour contribuer qualitativement à la vie de témoignage des chrétiens ainsi qu'au rayonnement spirituel de l'Eglise-Famille dans la société. L'ecclésiologie entrepreneuriale est l'apanage des théologiens qui prennent des risques face à une tension latente ou réelle entre une institution millénaire, et le conservatisme dont elle pourrait faire preuve face aux défis du monde moderne, entre le souci de préserver l'universalité de l'institution ainsi que celle de sa mission, et la reconnaissance des particularités des Eglises locales avec leurs défis et les aspirations propres de leurs fidèles.

L'ecclésiologie entrepreneuriale a un but entrepreneurial, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans une dynamique constructive pour apporter une valeur ajoutée à l'héritage ecclésiologique. Ainsi, elle contribue sans cesse à la compréhension en profondeur du mystère de l'Eglise, à l'amélioration de son organisation et de son activité pastorale, ainsi qu'à un meilleur engagement des chrétiens dans l'Eglise et dans le monde.

10.2.2. Dimensions complémentaires : ecclésiale, et innovante

10.2.2.1. La dimension ecclésiale

L'ecclésiologie entrepreneuriale est une entreprise ecclésiologique et ecclésiale. Elle est non seulement destinée à comprendre l'Eglise dans son organisation et dans sa mission, mais elle concerne l'Eglise. C'est l'Eglise-Famille à travers toutes ses composantes qui se trouve engagée à la fois comme actrice, créatrice et comme bénéficiaire de l'œuvre. L'ecclésiologie entrepreneuriale est la résultante d'interactions constantes entre théologie et pratiques entrepreneuriales ecclésiales. Elle provient d'un dialogue permanent entre théologiens, praticiens et pasteurs.

10.2.2.2. La dimension innovante

L'ecclésiologie entrepreneuriale est associée à l'idée d'innovation dans la création de la valeur ecclésiologique. L'inépuisable mystère de l'Eglise est pour la pensée ecclésiologique source d'une dynamique féconde qui doit sans cesse être en mouvement. Le discours théologique réflexif sur l'Eglise n'épuisera jamais son objet, mais pour autant, il ne cessera de s'élaborer pour approfondir sa quête de la vérité sur son objet. Trois critères marquent l'ecclésiologie innovante, si

l'on se réfère à l'observation faite par A. Barthélémy et R. Slitine sur la spécificité de l'innovation[1256] :

- La nouveauté : Il ne s'agit pas d'avoir des « idées radicalement nouvelles. Les innovations doivent *a minima* relever d'une conception différente et être nouvelles en termes d'utilisateurs, de contexte ou d'application. Ainsi, innover c'est faire autrement, proposer une alternative ou encore réaliser une combinaison nouvelle de moyens[1257].» Dans cette logique, innover en ecclésiologie signifierait proposer une ou d'autres options concernant les images, les symboles, les modèles ecclésiologiques ou la combinaison de ceux-ci de manière à approfondir notre connaissance de la réalité de l'Eglise. De ce point de vue, peut-être faudrait-il rappeler l'invitation à l'innovation perceptible dans l'observation de certains théologiens : J. Hoffmann (Cité par F. Appiah-Kubi (*L'Eglise famille de Dieu* (2008)) souligne l'importance de la multiplicité et de la complémentarité des images pour dire l'Eglise. H. Küng (*Qu'est-ce que l'Eglise ?*(1990)) insiste sur le fait que la mise en valeur de la dimension personnelle ou humaine des modèles ecclésiologiques (images personnelles : époux-épouses, maris-femmes et autres à inventer et à trouver) doit compléter les images organiques (tête-corps, vigne-sarments, etc.) pour donner à l'ecclésiologie postconciliaire toute sa teneur.
- L'amélioration : derrière cette notion (amélioration) se trouve l'idée qu'elle crée plus de performance que les solutions en cours. Or, en ecclésiologie il est moins question du sur-classement ou du dépassement que de la complémentarité des modèles ecclésiologiques, car aucun d'entre eux à lui tout seul ne peut épuiser le mystère de l'Eglise. C'est pourquoi l'amélioration est à comprendre dans le sens que l'œuvre ecclésiologique (découverte d'un modèle ou lecture ecclésiologique d'une situation) apporte un plus dans la connaissance de l'Eglise et dans la vie de ses membres.
- La création de valeur ecclésiologique : comprise comme contribution à une connaissance approfondie du mystère de l'Eglise et à la vie des chrétiens, l'innovation ecclésiologique est créatrice de valeur ecclésiologique. A ce moment elle apporte une valeur ajoutée à l'héritage ecclésiologique dont l'Eglise est responsable à travers les théologiens, les pasteurs et le peuple de Dieu.

Ainsi définie, l'ecclésiologie entrepreneuriale trouve dans l'entrepreneuriat pastoral un lieu privilégié d'expression et de recherche, d'autant plus que la pastorale et la praxis pastorale (ou

[1256] A. BARTHELEMY, R. SLITINE, *op.cit*., p. 35-36.
[1257] *Id*.

intervention pastorale spécialisée) représentent l'espace de socialisation le plus visible de l'Eglise missionnaire.

10.3. L'entrepreneuriat pastoral : lieu d'expression de l'ecclésiologie entrepreneuriale

« Le profit n'a pas besoin d'être la seule finalité de l'activité économique[1258].» Tous les secteurs d'expression du savoir-faire et du savoir-être humain peuvent et doivent accueillir la volonté et l'acte du gain. L'entrepreneuriat social fait ses preuves en tant qu'il est « un mouvement qui offre une synthèse heureuse entre la rigueur économique de l'entreprise classique et l'utilité pour la communauté[1259]. De la même manière, par sa créativité et son dynamisme l'entrepreneuriat pastoral peut permettre à l'Eglise de faire face aux défis actuels. Au demeurant, le contexte mondial actuel astreint l'Eglise à entrer dans l'esprit de l'entreprise moderne. Dans cette perspective, on peut accorder du crédit à l'innovation pastorale quant à sa capacité à assurer de manière efficiente et donc plus prometteuse la mission de l'Eglise dans le monde.

10.3.1. L'entrepreneuriat pastoral : innover au service des membres de l'Eglise-Famille

Deux définitions semblent rendre compte du modèle de l'entrepreneuriat pastoral. D'abord, on peut le comprendre comme toute activité d'intérêt général ecclésial organisée par un ministre (ordinaire ou extraordinaire) ou par un délégué de la hiérarchie ecclésiastique à partir d'une démarche entrepreneuriale et n'ayant comme motif essentiel que la satisfaction de certains objectifs pastoraux. Et puis, l'entrepreneuriat pastoral désigne l'entreprise pastorale ayant vu le jour parce qu'inscrite dans la logique économique pour satisfaire des besoins pastoraux. Dans ce cas, l'entrepreneuriat pastoral prend racine dans divers secteurs de l'économie pour répondre à des besoins liés à l'activité pastorale de l'Eglise.

Quelle que soit la forme qu'il prend, l'entrepreneuriat pastoral peut viser a priori toutes les activités pastorales : la pastorale éducative, celle de la catéchèse, de la famille, celle de la santé, du social, etc. Le modèle de l'entrepreneuriat pastoral semble être un mouvement innovant et dynamique capable de révolutionner la pastorale dans son ensemble.

[1258] Voir la description du livre : *Entrepreneuriat social. Innover au service de l'intérêt général. Panorama, enjeux, outils* d'A. BARTHELEMY et R. SLITINE sur le site web : www.amazon.fr/Entrepreneuriat-social-innover-service-Lintérêt.
[1259] Voir la description du livre *: Entrepreneuriat social. Innover au service de l'intérêt général…, Id*.

Destiné à créer de la valeur au niveau pastoral, l'entrepreneuriat est porté par une vision pastorale et pratique de l'économie ; elle vise à stimuler les innovations au plan de l'exercice des ministères ecclésiaux afin de répondre le mieux possible aux besoins pastoraux du moment. Ce mode d'entreprendre concerne tous les acteurs de ce domaine d'activité ecclésiale, au premier rang desquels se trouve l'évêque dans le diocèse, et le prêtre dans une paroisse[1260]. Toutefois, la désignation du curé comme personnage entreprenant – comme ce sera le cas dans les pages qui viennent – se justifierait par deux arguments méthodologiques : le prêtre est le personnage central de cette recherche, et la charge qui lui est confiée comme premier responsable dans une paroisse par l'évêque définit très clairement ce qui est pastoral :

« Le curé est le pasteur de la paroisse qui lui est remise en exerçant sous l'autorité de l'évêque diocésain dont il a été appelé à partager le ministère du Christ, la charge pastorale de la communauté qui lui est confiée, afin d'accomplir pour cette communauté les fonctions d'enseigner, de sanctifier et de gouverner avec la collaboration éventuelle d'autres prêtres ou diacres, et avec l'aide apportée par des laïcs, selon le droit. » (Can 519)

Au cœur de la problématique entrepreneuriale se trouve la thématique du profit qu'il va falloir expliciter lorsqu'elle est appliquée en entrepreneuriat pastoral.

10.3.2. Quel profit l'action pastorale réaliserait-elle ?

Le sens économique du terme « profit » évoque le gain réalisé sur une opération ou dans l'exercice d'une activité[1261]. Quant au premier sens qui lui attribué dans l'usage courant, il désigne l'avantage matériel ou moral que l'on retire de quelque chose[1262]. Nul doute que le profit d'une activité pastorale se rapportant à la charge des âmes ne saurait être quantifiable, et qu'il échappe aux normes d'évaluation docimologiques. Pas plus que la satisfaction ou l'insatisfaction d'un pasteur ne pourrait rendre compte de la fécondité ou non d'un geste pastoral. Mais, à partir du principe évangélique selon lequel « l'arbre bon se reconnaît par ses bons fruits », on peut admettre que des signes peuvent être évocateurs d'une action pastorale réussie. Ils peuvent se découvrir dans la vie des chrétiens, dans l'expérience de foi, d'amour et d'espérance révélée par le témoignage des fidèles. A ce moment, on pourrait parler d'un certain « profit » de l'Eglise par rapport à l'engagement dont elle a fait preuve à travers les stratégies élaborées, les moyens matériels et financiers mobilisés, et des ressources humaines mises à contribution.

[1260] Les candidats au sacerdoce devront être formés pour acquérir cette compétence.
[1261] Cf. Le petit Larousse illustré.
[1262] Cf. *Id.*

Aussi, en tant qu'organisation humaine l'Eglise n'échappe pas aux exigences de la bonne gestion des individus qu'elle recrute pour son bon fonctionnement, ni à celles d'une gestion économique convenable de ses biens temporels pour la réussite de sa mission propre. De ce point de vue, l'Eglise doit faire du profit un de ses objectifs principaux.

10.3.3. Les charges pastorales : lieu d'implication de l'entrepreneuriat pastoral

Il est logique que les implications d'un entrepreneuriat pastoral prennent forme à travers les trois fonctions constitutives de la charge pastorale : la fonction d'enseignement, celle de sanctification, et celle de gouvernement.

10.3.3.1. Au niveau de la fonction d'enseignement

Elle est la première des tâches confiées à l'Eglise par le Christ. L'innovation sollicitée ici amène à trouver réponse à cette question : comment annoncer l'Evangile de manière à le rendre plus audible, plus parlant et mieux accueilli par nos contemporains, de manière à ce qu'ils puissent s'en mieux nourrir ? C'est à l'Eglise tout entière (Can 756), et plus particulièrement aux curés et aux prêtres coopérateurs des évêques, puis aux diacres (Can 757), enfin aux baptisés qu'il revient d' « entreprendre » pour répondre à ce besoin. Cela nécessite le recours à un certain nombre de moyens et de dispositifs, ainsi qu'à l'élaboration de stratégies. A ce niveau, le chantier inauguré avec le processus d'inculturation de l'Evangile en terre africaine il y a bientôt deux décennies reste immense. Les défis de la nouvelle évangélisation en Afrique évoqués dans la quatrième partie de cette thèse sont eux aussi réels. La culture de communication mondiale, quant à elle, évolue à une allure vertigineuse. Ce sont là quelques indicateurs d'un chantier pastoral dont l'exploitation efficiente nécessite, me semble-t-il, que l'Eglise d'Afrique veuille entreprendre.

10.3.3.2. Au niveau de la fonction de sanctification

La fonction de sanctification de l'Eglise est exercée à travers sa participation au culte divin ou à la sainte liturgie (Cf. Can 834 § 1), par les prières et par des œuvres de pénitence et de charité (Can 839 § 1). L'innovation doit aussi investir ce domaine, où en réponse à la Parole de Dieu accueillie, le chrétien est appelé à faire l'expérience de la rencontre de Jésus-Christ, unique sauveur des hommes, en dehors de qui il n'existe pas de salut digne de ce nom. (Ac 4, 12).

La question est d'autant plus prenante que le chrétien africain est profondément marqué par sa culture, et sa tradition religieuse ancestrale. Celles-ci le mettent dans une posture parfois délicate

et compromettante. C'est le cas lorsqu'il est invité, en famille ou au village, à faire sacrifices aux ancêtres ou à des divinités pour obtenir des bénédictions ou pour se protéger contre les attaques des sorciers. Il n'est pas moins serein quand il doit se sacrifier au respect des totems, de certains rites d'initiation, de mort, de funérailles et de veuvage. L'innovation, au plan pastoral doit apporter des réponses à ces préoccupations des chrétiens africains, de manière à ce qu'ils accueillent le salut en Jésus-Christ vrai Dieu et vrai Homme, à la fois comme une vie authentiquement africaine et comme une vie authentiquement chrétienne.

10.3.3.3. Au niveau de la fonction de gouvernement

Le troisième aspect du pastorat de l'Eglise, c'est-à-dire sa mission de gouvernement, elle aussi est concernée par l'innovation. L'innovation serait salutaire, eu égard aux difficultés précédemment relevées dans les relations entre prêtres et laïcs. Peut-elle contribuerait-elle à améliorer leur collaboration en coresponsabilité pour le service de l'Eglise. Dans la logique méthodologique empruntée jusqu'à présent, revenons-en au prêtre qui assure des charges curiales dans une paroisse. L'innovation participerait à l'émergence d'un nouveau type de pasteur qui serait aux antipodes du pasteur-chef ou du pasteur-dictateur promus par l'ecclésiologie de la chefferie et par une inculturation faite avec précipitation. L'acharnement pastoral de certains pasteurs et le désœuvrement que connaissent des laïcs pourraient eux aussi être corrigés. La typologie d'entrepreneurs proposée dans les pages précédentes pourrait inspirer plusieurs profils de curés-entrepreneurs au nombre desquels on peut retrouver celui de type manageur.

Le curé-manageur préoccupé par les questions de gestion des ressources se met dans une posture qui lui permet de faire appel à des collaborateurs prêtres et laïcs capables de participer à l'effort stratégique de la paroisse : décliner le projet pastoral diocésain en objectifs pastoraux paroissiaux. Mais, la gestion des ressources désigne aussi la mobilisation des compétences pour assurer l'animation des divers secteurs de la vie de l'Eglise paroissiale.

Une autre tâche dévolue à ce type de pasteur consiste à mettre en confiance et à motiver ses collaborateurs de manière à les fidéliser, car le traitement influe sur le comportement des individus en activité. Ce comportement est déterminant pour le fonctionnement de l'organisation dirigée. C'est donc une véritable gestion des compétences que le curé exerce. Le propre de la fonction de curé-manageur est aussi de diffuser la stratégie pastorale paroissiale auprès de ses collaborateurs par le moyen d'un dispositif de communication. Enfin, il est du ressort du curé-manageur de prévenir les conflits potentiels et de gérer les conflits réels suscités par les écarts entre les attentes de ses collaborateurs et les objectifs de la direction de paroisse.

Organiser les ressources n'est pas une activité qui cible uniquement le capital humain d'une organisation. Il suppose que le curé-manageur coordonne également la gestion des capitaux économique, social et culturel[1263] de la structure ecclésiale qui lui est confiée. J'entends par capital économique les ressources économiques dont dispose la structure paroissiale au moment où le curé prend fonction. C'est-à-dire l'ensemble des biens temporels acquis, conservés, et administrés par ses prédécesseurs et dont il a maintenant la responsabilité de la gestion, selon les dispositions canoniques en vigueur[1264].

Le curé a non seulement le devoir de veiller à ce que l'organisme diocésain en charge de la gestion des biens temporels de l'Eglise soit en collaboration intelligente avec sa représentation paroissiale, mais, en vertu des prérogatives que lui confère le droit, il est aussi tenu pour responsable ordinaire de l'administration des biens de sa paroisse, à moins qu'il se soit montré incompétent pour le faire ou que d'autres dispositions locales aient été prises :

« L'administration des biens ecclésiastiques revient à celui qui dirige de façon immédiate la personne à qui ces biens appartiennent, à moins d'une autre disposition du droit particulier, des statuts ou d'une coutume légitime, et restant sauf le droit d'intervention de l'Ordinaire en cas de négligence de l'administrateur. » (Can 1279 § 1).

Le curé-entrepreneur semble être le mieux à même de relever les défis d'une gestion rigoureuse de l'économie des églises paroissiales en Côte d'Ivoire. Si C. Koffi en attribue principalement la responsabilité au corps ecclésial diocésain et aux laïcs à travers leur engagement financier[1265], il n'en demeure pas moins que le curé, clé de voûte de la communion ecclésiale paroissiale et collaborateur de l'évêque, y a un rôle significatif à jouer.

Le capital économique de la structure paroissiale est plus ou moins lié à son capital social, c'est-à-dire à son réseau de relations regroupant ses amis, ses bienfaiteurs, ses parrains et marraines. C'est l'ensemble des personnes physiques et morales qui de l'extérieur contribuent à l'organisation de l'activité pastorale et économique de la paroisse. Le curé-manageur est le garant de sa gestion, tout comme il doit s'occuper du capital culturel de la communauté chrétienne dont il est le premier responsable.

[1263] En référence à la théorie des capitaux développée en sciences humaines et sociales. Voir à cet effet M.A. NOGUEIRA, « Capital culturel », *Dictionnaire de l'éducation* (dir.) A. VAN ZANTEN. Paris : PUF, 2008, pp. 39-41 ; A. BEVORT, D. TRANCART, « Capital social », *Dictionnaire de l'éducation* (dir.) A. VAN ZANTEN. Paris : PUF, 2008, pp. 43-45.

[1264] En effet, le *Can 1254 § 1* précise que : « L'Eglise catholique peut, en vertu d'un droit inné, acquérir, conserver, administrer et aliéner des biens temporels, indépendamment du pouvoir civil, pour la poursuite des fins qui lui sont propres ».

[1265] C. KOFFI, *op.cit.*, pp. 161 – 221. Notamment son chapitre 2 intitulé « Pour sauver l'économie de l'Eglise.»

Le capital culturel d'une communauté paroissiale est l'ensemble des ressources culturelles diverses acquises au cours de son histoire à travers toutes les œuvres entreprises (pastorales, liturgiques, sociales, etc.) en passant d'une génération de fidèles à une autre. Il est représenté par les outils intellectuels, le langage qu'une communauté peut avoir en propre, sa culture générale, ses dispositions esthétiques, ses biens culturels variés qui peuvent se transformer dans le marché pastoral en sources de profit.

Quelles caractéristiques de l'entrepreneuriat pastoral se dégagent de ce qui précède ? C'est la question à laquelle il faut à présent répondre.

10.3.4. Caractéristiques de l'entrepreneuriat pastoral

Tout comme l'ecclésiologie entrepreneuriale, l'identification des caractéristiques de l'entrepreneuriat pastoral peut se faire par la combinaison des dimensions ci-dessous : la dimension entrepreneuriale, la dimension ecclésiale, la dimension innovante, et la dimension pastorale. Les trois premières ayant été précédemment abordées, attardons-nous ici sur la toute dernière.

Du latin « pastor » qui veut dire berger, employé dans le cadre religieux, l'adjectif « pastoral » concerne l'activité du pasteur, berger en charge des âmes, la « *cura animarum » (le soin des âmes),* le rôle dévolu au curé. Peut-être faudrait-il préciser que l'apparition du nom « pastorale » montre que le pastoral recouvre un ensemble d'actions beaucoup plus large que le soin des âmes, en terme de sollicitude spirituelle et religieuse accordée aux ouailles par le pasteur. L'impossibilité de s'occuper de l'âme et de délaisser le corps ainsi que tout ce qui caractérise l'homme, y compris son environnement et ses activités, explique le fait que la pratique pastorale est destinée à l'homme dans toutes ses dimensions et à travers ses formes d'expression. Ainsi, on peut distinguer la pastorale générale ou la pastorale d'ensemble de la pastorale spécifique ou de secteur qui peut être adressée aux malades, aux jeunes, aux cadres, aux ouvriers, etc.

L'entrepreneuriat pastoral peut être atteint au niveau du diocèse ou de la paroisse ; il peut être également recherché dans la pastorale spécifique, telle que celle qui est orientée vers la santé, ou celle qui cible la jeunesse, etc. Il vise l'innovation dans l'offre pastorale traduite dans les services ecclésiaux. Il recherche également l'innovation dans la création de valeur pastorale, c'est-à-dire qu'il fait en sorte que les services d'Eglise aient plus de sens pour nos contemporains et essayent de répondre le mieux possible aux aspirations des croyants et des peuples. L'actualisation des services ecclésiaux en Afrique réside en partie dans l'entrepreneuriat. Enfin, il crée de

l'innovation dans le management pastoral (ou le fait de manager les entreprises pastorales), c'est-à-dire dans l'organisation et la gestion de l'action pastorale, signifiant ainsi la nature des enjeux et des défis auxquels l'ecclésiologie entrepreneuriale doit faire face.

10.4. Enjeux et défis de l'ecclésiologie entrepreneuriale

L'ecclésiologie entrepreneuriale permettra à l'ecclésiologie et à la théologie de manière générale, de s'approprier et de traiter sous un angle nouveau un certain nombre de thématiques portant sur des défis pour les Eglises en Afrique : la production des biens comme solution à la pauvreté ; la formation des acteurs de la vie ecclésiale ; le passage d'un entrepreneuriat virtuel à un entrepreneuriat réel ; l'évaluation de l'impact pastoral.

10.4.1. La production des biens économiques par la force de l'Evangile

L'avènement d'une ecclésiologie entrepreneuriale dont théologiens et pasteurs devront nécessairement poser les bases trouve un écho dans certains travaux d'intellectuels africains. A titre d'exemple j'évoquerai ici ceux menés par M. Belemgouabga, J-P. KI, et A. Zerbo[1266]. Ils indiquent que l'Evangile est un message qui met en route ses destinataires, les engageant à construire le Royaume dans l'*ici et maintenant* de l'existence humaine. Ils rappellent qu'une lecture approfondie de l'Evangile enseigne qu'il n'est pas antinomique à la production des biens qui vise l'amélioration de la condition de vie de tous. Mieux, une activité de cette portée est une traduction en actes de l'Evangile.

Les fondements bibliques et surtout évangéliques d'une ecclésiologie entrepreneuriale sont à rechercher à travers le ministère public de « Jésus le charpentier, qui enseigne des paraboles sur la fructification des talents, qui multiplie le pain pour les foules et qui porte sa croix[1267].» Ils sont à découvrir en Jésus qui se révèle comme « le modèle du travailleur et l'entrepreneur chrétien, au sens de celui qui a de l'initiative, qui innove, qui est audacieux et qui est dynamique[1268].»

L'Eglise-Famille s'accomplissant en étant ouverte à la famille parfaite de Nazareth, devra épouser les valeurs du travail et de l'entrepreneuriat qu'elle incarne. En effet, dans son rôle

[1266] J-P. KI, M. BELEMGOUABGA, A. ZERBO, *Lutter contre la pauvreté en Afrique par l'Evangile. La production des biens économiques*. Paris : L'Harmattan, 2009.
[1267] *Ibid*., p. 66.
[1268] *Id*.

d'éducateur, Joseph le charpentier a appris ce métier à Jésus. Quant à Marie, en assumant ses devoirs d'épouse et de mère, elle s'occupait des tâches ménagères de la Sainte Famille. « Cette dimension de la vie professionnelle du Christ invite les chrétiens à valoriser le travail manuel et l'effort physique[1269] », et à sortir des sentiers battus d'une mentalité actuelle qui voudrait faire croire que l'époque des ecclésiastiques engagés dans la vie professionnelle est révolue. En Afrique, les prêtres doivent sortir de la sacristie après le culte pour se retrousser les manches, afin de procurer à l'Eglise-Famille les ressources nécessaires à son fonctionnement dans une collaboration intelligente avec les laïcs. C'est tout le sens que je donne au terme « entreprise », c'est-à-dire, « tout processus d'action dynamique où l'on est impliqué soi-même, affrontant tous les risques du métier, un métier libérateur, un métier qui fait vivre[1270].» Le Christ en a fait lui-même l'expérience ; c'est pourquoi il emploie des paraboles tirées de la vie professionnelle et se rapportant au travail humain[1271].

L'ecclésiologie entrepreneuriale devra articuler attentes et aspirations de communautés africaines, et herméneutique des paraboles de l'Evangile, qui sont « des paraboles de production et de croissance économique pour signifier la dynamique du Royaume de Dieu[1272].» Elle fera émerger des principes qui font référence et qui stimulent le potentiel d'inventivité et de créativité des populations aspirant à de meilleures conditions de vie, et celui des Eglises locales pour un engagement pastoral plus efficient. Sur ce point, la remarque de C. Gnako est éclairante :

« La vigilance, la prévoyance, la persévérance dans l'effort, l'efficacité et le goût du risque dans la mise en œuvre des entreprises et la réalisation des projets sont les comportements que les paraboles suggèrent aux Africains, s'ils veulent améliorer leur condition de vie. Les messages paraboliques qui vont dans ce sens concernent à la fois chaque chrétien, les communautés et les responsables, et s'articulent autour de l'idée de responsabilité. C'est un comportement responsable que doivent avoir « les fils du Royaume » qui vivent en Afrique[1273].»

Il ressort de ce paragraphe que pour C. Gnako, les paraboles de Jésus enseignent aux Africains une triple attitude :

« Refuser de ne compter que sur les autres, prévoir les mauvais jours, être au bon endroit au bon moment[1274].»

[1269] *Ibid*., p. 67.
[1270] *Id*.
[1271] *Id*. On peut citer les paraboles du bon pasteur (*Jn* 10, 1-16) ; du semeur (*Mc* 4, 1-9) ; du serviteur (*Mt* 24, 45 ; *Lc* 12, 41- 48) ; du vigneron (*Jn* 15, 1).
[1272] *Ibid*., pp. 67-76. Selon ces auteurs, les paraboles valorisent l'effort technique et l'activité économique. Ils reconnaissent une parabole de l'investissement (Parabole du semeur en *Mt* 13, 4-23) ; une parabole de l'investissement et du placement financier (Parabole des talents en *Mt* 25, 14-30) ; des paraboles de la prévoyance et du réalisme (Paraboles des vierges sages et des vierges folles en *Mt* 25, 1-13 ; des paraboles du calcul des moyens d'action (cf. *Lc* 14, 28-33) ; une parabole du miracle de l'argent (*Mt 17, 24-27*).
[1273] C. GNAKO, *Des paroles pour libérer l'Afrique enchaînée*. Abidjan : T. II, Studio A.V. KOUM, 2003, p. 43.
[1274] *Id*.

Se pose alors la question de la gestion des ressources humaines au sein des communautés ecclésiales en Afrique. J'y reviendrai. Retenons pour l'instant que ces valeurs des paraboles évangéliques mises en évidence par l'ecclésiologie entrepreneuriale trouvent leur lieu d'expression dans un engagement chrétien au quotidien.

10.4.2. L'indispensable formation continue des animateurs de la pastorale et de la vie ecclésiale

L'histoire des Organisations et celle de la Gestion des Ressources humaines[1275] nous apprend que lorsque des personnes s'engagent à mener une œuvre commune au sein d'une organisation, à but lucratif ou non, il est important de tenir compte de la trajectoire sociale et professionnelle des uns et des autres, des compétences dont elles disposent au service du collectif, ainsi que des objectifs définis par le groupe. Ce sont là des présupposés de la gestion des ressources humaines (GRH) en tant qu'elle désigne un ensemble de démarches visant à recruter un personnel talentueux et énergique, à perfectionner et à le fidéliser pour assurer la pérennité de l'organisation[1276]. Plus précisément, le rôle de la GRH est de trouver la cohérence pour satisfaire autant la dimension économique que la dimension humaine, car son défi est de satisfaire les objectifs suivants : attirer du personnel de qualité ; conserver son personnel ; développer le personnel afin de faciliter l'adaptation et la flexibilité (formation) ; favoriser la motivation et la satisfaction (rémunération, rétribution ; évaluations) ; permettre d'être efficace pour une meilleure performance[1277].

Devant s'inscrire dans une perspective d'engagement solidaire, l'institution ecclésiale en Afrique ne fait pas exception à ce principe d'organisation sociale. Cela veut dire que l'Eglise en Afrique devra faire de la formation de ses membres une préoccupation majeure, si tant est qu'il lui faut des personnes idoines pour assumer les responsabilités qu'entraîne sa mission.

Assurément, l'activité missionnaire de l'Eglise en Afrique se structure autour de l'institution en vue de produire un résultat (l'Evangélisation) en conformité avec une ou des stratégies mises en place. Servant à développer les compétences en vue de les mettre en adéquation avec les attentes de l'Organisation, la formation est la seule réponse pertinente qui donne satisfaction aux finalités

[1275] Voir M. GRINI, *Théories des Organisations.* Cours de Master 2 IFC, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Strasbourg, Année 2012-2013. Voir également E. TRIBY, *Education et Travail.* Cours de Master 1 Education-Formation-Communication, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Strasbourg, 2011-2012. Voir également L. LETHIELLEUX, *L'essentiel de la gestion des ressources humaines, 2013-2014*. Paris : Gualino Lextenso Editions, 2013, pp. 17-25.
[1276] M. GRINI, GRH, *Compétences et formation.* Cours de Master 2 IFC, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Strasbourg, Année 2012-2013.
[1277] *Id*.

qu'elle s'assigne. Pour l'Eglise missionnaire par nature, ces finalités seraient de deux ordres : d'une part, développer les compétences et donc la performance, c'est-à-dire concourir qualitativement à une vie de témoignage authentique de ses fidèles, notamment dans l'engagement social ; d'autre part, donner satisfaction aux personnes qui trouvent un intérêt à leur propre développement intégral, surtout dans leur vocation de service et de charité.

10.4.3. Le nécessaire passage de l'entrepreneuriat virtuel à l'entrepreneuriat réel

Comme toute personne physique ou morale, tous nos diocèses sont potentiellement des entrepreneurs. Les enquêtes constituant une partie des annexes de cette thèse témoignent du fait que nos églises diocésaines disposent de personnes qui ont des idées pour améliorer les conditions de vie et d'exercice du ministère des pasteurs, pour changer le visage social et économique des communautés, et les rendre ainsi plus dynamiques dans leur mission d'évangélisation. Mais il est temps que ces chrétiens et ces diocèses, entrepreneurs potentiels, deviennent des entrepreneurs qui passent à l'action.

10.4.4. L'évaluation de l'impact pastoral d'une activité

En proposant de comprendre l'Eglise à travers le paradigme de l'innovation, l'ecclésiologie entrepreneuriale peut faire de l'entrepreneuriat pastoral un champ privilégié d'étude. Les situations observées offriraient une lecture ecclésiologique qui prendrait nécessairement en compte l'évaluation de l'impact pastoral des activités ecclésiales. Cela exige que les entreprises pastorales se fixent un référentiel d'évaluation de leur performance. Il est d'autant plus important qu'il en soit ainsi que tout projet d'entrepreneuriat pastoral trouve sa signification et sa légitimité dans l'impact pastoral et ecclésial qu'il produit. « Evaluer l'impact d'un projet, c'est évaluer s'il atteint ou non les objectifs qu'il s'est fixés[1278].»

La démarche qui s'impose consisterait à vérifier si les objectifs pastoraux et ecclésiaux visés par le projet ont été atteints. Pour y arriver, les entreprises pastorales « doivent à la fois inventer le référentiel, le langage, les outils de mesure et d'appréciation[1279] » d'un impact pastoral qui se situe au centre de leur projet. En effet, leurs activités s'enracinent dans le changement pastoral et ecclésial qu'elles ont l'ambition d'initier et de réaliser. Les entreprises pastorales se trouvent pour

[1278] A. BARTHELEMY, R. SLITINE, *op.cit*. p. 131.
[1279] *Ibid*., p. 131-132.

ainsi dire, confrontées à un enjeu : la valorisation de leur utilité pastorale. Mais alors, qu'entendrait-on par utilité pastorale ?

Pour essayer de définir cette notion, recourons à celle que l'économiste Jean Gadrey propose de l'utilité sociale, et qui fait référence à ce jour :

« Est d'utilité sociale l'activité d'une organisation […] qui [contribue] à la cohésion sociale (notamment par la réduction des inégalités, à la solidarité (nationale, internationale, ou locale : le lien social de proximité) et à la sociabilité, et à l'amélioration des conditions collectives du développement humain durable (dont font partie l'éducation, la santé, l'environnement et la démocratie)[1280]*.»*

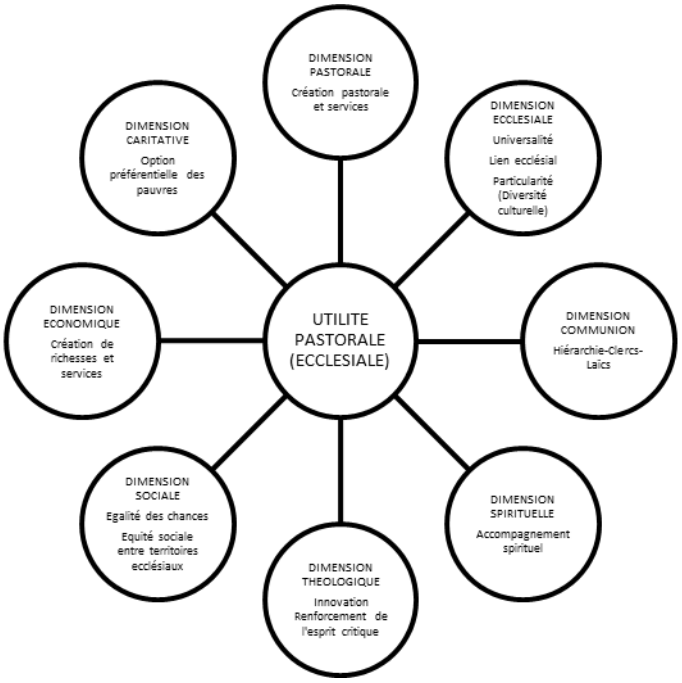
A partir de cette définition, on pourrait comprendre l'utilité pastorale comme l'activité d'une organisation. D'une part, cette dernière participe à la cohésion ecclésiale en réduisant les inégalités, et en valorisant la solidarité, c'est-à-dire en créant du lien ecclésial entre les membres d'une communauté chrétienne ou entre ceux de plusieurs communautés ecclésiales. D'autre part, l'activité d'utilité pastorale permet à l'Eglise de remplir sa mission à travers sa triple fonction d'enseignement, de sanctification et de gouvernement. Elle a pour but de satisfaire un besoin pastoral.

[…] Il importe d'évaluer l'impact pastoral et ecclésial d'un projet pour « mesurer l'atteinte de ses objectifs fondateurs[1281].» Cela revient à mesurer « son efficacité pastorale » ou « son efficacité ecclésiale ». L'évaluation de l'impact pastoral permet également aux agents pastoraux et à tous ceux que le projet a mobilisés de partager les résultats des tâches effectuées, de trouver du sens dans leur activité et dans leur engagement. C'est pourquoi l'évaluation peut être un vecteur de motivation et de mobilisation pour les acteurs du projet et même pour l'ensemble du corps ecclésial. Elle peut leur procurer un état d'esprit propice au changement des pratiques pour que l'Eglise puisse remplir sa mission de manière efficace.

Ci-dessous, on peut lire une déclinaison des différentes dimensions de l'utilité pastorale, inspirée des dimensions de l'utilité sociale proposée par l'Agence d'ingénierie et de service pour entreprendre autrement (AVISE)[1282]. Elle permet de « prendre la mesure de son caractère « multiforme » et de tenir compte des échelles de temps des changements, en donnant un contenu plus concret aux impacts qu'elle peut avoir selon les projets[1283].» Peut-être faudrait-il souligner le caractère complémentaire de ces dimensions dont la réunion renforce l'impact pastoral.

[1280] J. GADREY, « L'utilité sociale des organisations de l'économie sociale de solidarité », *Rapport de l'université de Lille 1, 2004*, cité par A. BARTHELEMY, R. SLITINE, *op.cit*., p. 131-132.
[1281] *Ibid*., p. 135.
[1282] « Evaluer l'utilité sociale de son activité. Conduire une démarche d'auto-évaluation », *Les Cahiers de l'AVISE*, 2007, *n° 5*, cité par A. BARTHELEMY, R. SLITINE, *op.cit.*, p. 134.
[1283] *Id*.

Les différentes dimensions de l'utilité pastorale



Une fois que cet éclairage sur l'utilité pastorale ainsi que sur sa définition a été fait, se pose la question suivante : Comment mesurer l'impact pastoral d'une activité ? Les mêmes travaux d'A. Barthélémy et R. Slitine proposent une démarche d'évaluation de l'utilité sociale qui me semble tout à fait applicable dans une stratégie d'évaluation de l'utilité pastorale :

« ***Etape 1. Construire le processus et les outils***

- *Analyser le contexte. Pourquoi évaluer ? Quels sont les commanditaires ?*

- *Déterminer et mobiliser les acteurs concernés. Différentes parties prenantes peuvent être associées à la démarche, qu'elles soient ou non à l'origine de l'évaluation. Le choix des participants est essentiel, car il va influer sur la conduite et les résultats de l'évaluation. Dans l'idéal, l'évaluation de (**l'utilité pastorale**) suppose d'associer toutes les parties prenantes (membres de la structure, agents pastoraux, partenaire, usagers/bénéficiaires). La définition de (**l'utilité pastorale**) et les résultats de l'évaluation auront plus de force lorsqu'un large consensus aura été créé.*
- *Choisir la forme de l'évaluation et déterminer les modalités et les étapes. L'évaluation nécessite la mise en place d'un dispositif avec différentes étapes et une organisation spécifique. Sa construction tiendra compte des contraintes et des modes de fonctionnement de la structure.*
- *Définir les critères et les indicateurs, et les organiser dans un référentiel. (**L'utilité pastorale**) identifiée par les parties prenantes constitue la référence de l'évaluation. Pour être évaluée, elle a besoin d'être déclinée en critères observables qui traduisent au mieux ses différentes dimensions et les valeurs auxquelles l'évaluation se réfère ; ces critères seront ensuite mesurés à l'aide d'indicateurs. Les critères et les indicateurs sont structurés dans un référentiel.*

Etape 2. Observer et collecter

- *Recueillir les données pour enseigner les indicateurs. Cette étape nécessite de construire des procédures et des outils de collecte : une fois le référentiel établi, la démarche consiste à collecter les données nécessaires pour renseigner les indicateurs retenus. L'information ne vient pas à l'évaluation, il faut aller la chercher. A cette fin, il faudra repérer les sources d'information et, au*

besoin, construire des outils de collecte (questionnaires, entretiens individuels, entretiens de groupe, analyse des feuilles de présence pour un critère de participation, grille d'évaluation de réunion …)

Etape 3. Analyser

- *Analyser les données collectées. La mise en œuvre de l'analyse dépendra aussi de la forme d'évaluation choisie ; elle peut être totalement externalisée. Il s'agit de questionner les informations recueillies lors de la phase de collecte afin d'en retirer des éléments permettant de répondre à la question posée. Pour ce faire, elle croise et pondère les données collectées (éléments statistiques, données quantitatives et qualitatives).*

Etape 4. Construire un point de vue

- *Cette dernière étape de l'évaluation va donc consister à construire un point de vue collectif, ce qui est différent du consensus. L'objectif est de créer du débat et de l'échange sur les résultats de l'évaluation. Le débat pourra se construire sur la base d'une analyse claire, diffusée aux parties prenantes. Il aboutira à des enseignements et à un jugement de valeur partagé*[1284]*.»*

Il revient à chaque structure ecclésiale menant une entreprise pastorale de se doter d'outils et de méthodes d'évaluation de son impact pastoral. Toutefois, l'outil britannique d'évaluation de l'utilité sociale, le *Social Return On Investment (SROI)* qui fait référence aujourd'hui, pourrait être adapté et exploité à cette fin. Il propose une démarche de deux étapes : la première présente ci-dessous un tableau[1285] détaillé des informations sur chaque partie prenante, actrice du projet : activités, productions, résultats et impact. Cette étape permet à la structure d'identifier les divers impacts du projet en étant attentif aux parties prenantes ainsi qu'à la totalité des impacts engendrés. Le présent tableau traite d'un cas, celui d'un projet innovant de formation pour les catéchistes d'une paroisse. L'entreprise se déroule dans une période comprise entre le 30 septembre et le 30 juin (dates de l'ouverture et de clôture de l'année pastorale). Outre les catéchistes eux-mêmes, ce projet inclut l'implication des commissions paroissiales et diocésaines de catéchèse, ainsi que celle de certains partenaires de la formation.

[1284] Synthèse de l'approche proposée par le guide « Evaluer l'utilité sociale de son activité. Conduire une démarche d'auto-évaluation ». Voir A. BARTHELEMY, R. SLITINE, *op.cit*., p. 143-144.

[1285] Tableau du SROI sur l'évaluation de l'impact social repris et adapté à l'évaluation de l'impact pastoral. Voir A. BARTHELEMY, R. SLITINE, *op.cit.*, p. 147.

	DEFINITION	EXEMPLES
PARTIES PRENANTES	Les différents acteurs qui contribuent au projet	Catéchistes et animateurs de catéchèses (bénéficiaires) Commission paroissiale de catéchèse Commission diocésaine de catéchèse Partenaires
Contributions **« inputs »**	Ce que chaque partie prenante met dans l'entreprise pastorale pour atteindre ses objectifs (moyens mobilisés, investissements)	Compétences Temps Financement Moyens matériels
Activités	Les activités menées par chaque partie prenante	Activité s étendant sur une année pastorale Formation, ateliers, conférences, récollection spirituelle, vente de produits
Réalisations **« output »**	Ce que chaque partie prenante réalise, ce qui est mesurable	Nombre de produits, de formations réalisées, de récollections spirituelles réalisées, de catéchistes touchés
Résultats **« outcome »**	Les changements pastoraux constatés (positifs et négatifs)	Amélioration de la collaboration entre prêtres et catéchistes ; Développement du sens de l'innovation en catéchèse ; Attention accrue vis-à-vis des pauvres ; Autonomie financière accrue des catéchistes
Impact	Impact pastoral. Résultats attribuables à l'entreprise pastorale	Amélioration de la collaboration entre prêtres et catéchistes ; Développement du sens de l'innovation en catéchèse ; Attention accrue vis-à-vis des pauvres ; Autonomie financière accrue des catéchistes

La seconde étape de l'évaluation de l'utilité sociale vise à « « monétariser » les bénéfices obtenus, c'est-à-dire, donner une valeur financière (monétaire) à autant d'indicateurs que possible, *via* des *proxies* (valeurs externes parlantes)[1286].» Appliqué à l'évaluation de l'entreprise pastorale, cet outil innovant valorise le rapport entre les budgets consacrés à l'aspect pastoral d'une action et les apports pastoraux qu'elle a engendrés sur le lieu où elle a été organisée[1287]. Cette méthode rend compte de l'impact réel de l'activité entreprise, c'est-à-dire *ce qui lui est vraiment reconnu* lorsqu'on en déduit *ce qui serait advenu sans elle*, et *les effets induits négatifs.* C'est ce à quoi servent les estimations contenues dans le tableau qui servent à calculer le *ratio (*outil de communication de la valeur pastorale*)* en divisant le *bénéfice pastoral net total* / par le *coût net total*[1288].

[1286] *Ibid*., p. 148.
[1287] *Id*.
[1288] *Ibid*., p. 150.

PARTIES PRENANTES	REALISATIONS	INDICATEURS	*PROXIES* POSSIBLES (Valeurs externes de référence parlantes, repères)
Catéchistes et animateurs de catéchèse	- Amélioration de la collaboration entre catéchistes et prêtres, - Développement du sens de l'innovation, - Attention vis-à-vis des pauvres, - Autonomie financière accrue	- Nombre réduit des altercations et des plaintes entre prêtres et catéchistes, - Nombre d'activités innovantes ayant vu le jour, - Nombre de pauvres ayant été aidés, - Nombre d'activités génératrices de revenus, et nombre de demande d'aide et de sollicitation d'un tiers	- Coût de la collaboration au travail entre prêtres et catéchistes et son effet en termes d'économie de temps et de performance des acteurs, - Coût des pratiques innovantes, et leurs effets en termes d'économie de temps et d'efficacité pastorale, - Indices révélateurs dune pauvreté combattue, - Coût de la production des richesses et indices révélateurs d'une autonomie
Commission paroissiale de catéchèse	- 1/3 du financement du projet durant l'année, - 5 semaines de récollections spirituelles, - Invitation et prise en charge des prédicateurs	- Somme engagée, - Temps mis (5 semaines), - Nombre de prédicateurs (5) et leur temps d'intervention ainsi que le coût de leur traitement	- Coût ordinaire d'un projet similaire dans le même temps, - Coût du traitement d'un tel nombre d'acteurs/ l'heure, et pendant 5 semaines
Commission diocésaine de catéchèse	- 1/3 du financement du projet, - 200 heures de formation, - Invitation et prise en charge des formateurs	- Somme engagée, - Temps mis (200 heures), - Nombre de formateurs (5) et leur temps d'intervention ainsi que le coût de leur traitement	- Coût ordinaire d'un projet de formation similaire dans le même temps (200 heures), - Coût du traitement d'un tel nombre de spécialistes/ l'heure, et pendant 200 heures
Partenaires	- 1/3 du financement du projet, - Apport logistique (reprographie, photocopie, traitement de texte, reliure…) - Présents offerts aux catéchistes	- Somme engagée, - Le nombre des matériaux logistiques ainsi que leur coût, - Le coût des présents,	- Coût ordinaire d'un projet de formation similaire dans le même temps, - Coût des matériaux sur le marché, - Coût des articles tenant lieu de présents, sur le marché

Mais, comme dans la plupart des cas, les « bénéfices pastoraux » ne sont pas traduisibles en valeur monétaire, il importe « d'identifier les *proxies*, repères qui contribuent, à travers un chiffrage indirect, à l'appréciation de l'impact[1289].»

Au demeurant, la question de l'évaluation des bénéfices pastoraux demeure sans réponse d'autant que ceux-ci ne sont fondamentalement ni quantifiables ni qualifiables, car il s'agit de données spirituelles se rapportant à la vie baptismale, et au témoignage individuel et communautaire des chrétiens. C'est dire que l'outil d'évaluation évoqué servirait uniquement pour les entreprises pastorales qui sont accompagnées d'une activité économique.

Conclusion

Au début de ce chapitre, s'est posé la question d'une quelconque articulation entre ecclésiologie et entrepreneuriat. Deux arguments ont soutenu la possibilité de cette articulation. Premièrement, le caractère dynamique de la science ecclésiologique en fait une discipline qui est l'œuvre d'un esprit d'entrepreneuriat en quête de modèles ecclésiologiques nouveaux, et encline à faire une lecture ecclésiologique originale des situations. Quant à l'esprit d'entreprise, il investit tous les domaines d'activité de l'homme qui s'y prêtent. Et, tout acteur ecclésial, aussi bien le théologien que le pasteur ou le fidèle peut entreprendre.

Deuxièmement, l'articulation entre ecclésiologie et entrepreneuriat s'est renforcée dans le repérage des caractéristiques de l'ecclésiologie entrepreneuriale. Elles ont fait état de ses dimensions ecclésiologique, entrepreneuriale, ecclésiale, et innovante. Autant de spécificités qui autorisent cette forme d'ecclésiologie à faire de l'entrepreneuriat pastoral un de ses domaines d'étude privilégié.

L'entrepreneuriat pastoral vise l'innovation dans tous les secteurs de la vie de l'Eglise et dans l'organisation ecclésiale, ainsi que dans l'exercice des ministères ecclésiaux pour trouver les meilleures réponses aux besoins pastoraux. Il a pour but de créer une plus-value pastorale au service de laquelle un type nouveau de pasteur émerge. C'est l'entrepreneur pastoral, appelé à conduire les entreprises pastorales, à équilibrer le modèle économique des Eglises, et à mettre ses compétences au service de la communion ecclésiale.

[1289] *Id*.

En somme, l'ecclésiologie entrepreneuriale se présente comme l'expression d'une appropriation par les Eglises de la théologie de l'engagement. En effet, lorsque les chrétiens entreprennent des œuvres, il s'agit de leur engagement en tant qu'expression de la foi personnelle et de la mission *ad gentes* de l'Eglise. C'est dans la dynamique entrepreneuriale que l'on peut inscrire le projet théologique de J-M. Ela, exprimé à travers son ouvrage apparu sous le titre évocateur de « Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère » évoqué au début de ce chapitre. […]

Quels que soient son point de départ et sa démarche méthodologique (déductive ou empirique), l'ecclésiologie entrepreneuriale ne devra pas se passer du sacro-saint principe du respect de la dimension historique de l'Eglise et de l'objet de foi (le Mystère) qu'elle représente. Le souci d'interaction entre ces deux éléments constitutifs de l'Eglise situe l'ecclésiologue dans une tension fortement perceptible dans l'ecclésiologie entrepreneuriale[1290].

Comme toute théologie chrétienne, l'ecclésiologie entrepreneuriale et la théologie de l'engagement n'ont leur raison d'être que lorsqu'on leur reconnaît une utilité ecclésiale, au-delà de la gratification intellectuelle qu'elles peuvent procurer. Or, c'est dans l'existence quotidienne des chrétiens, dans la praxis pastorale, et dans l'activité missionnaire de l'Eglise que la théologie et l'ecclésiologie doivent être concrètes. Dans cette logique, l'engagement chrétien au quotidien semble donner corps à la théologie de l'engagement et à l'ecclésiologie entrepreneuriale.

[1290] Cf. J. RIGAL, *op.cit.*, p. 10.

CHAPITRE XI : L'engagement chrétien : un engagement au quotidien

La réception d'une théologie de l'engagement exige des fidèles du Christ un dynamisme dont l'efficacité contribuerait à un engagement au quotidien, de tous et de chacun. Les nombreux défis qui se posent aux populations d'Afrique et évoqués tout au long de cette étude les y obligent. Au nom de l'Evangile qui doit être porté jusqu'aux frontières du continent et dans tous les secteurs de l'existence de l'homme africain, l'engagement chrétien fait obligation aux disciples du Ressuscité d'adopter une attitude : prendre conscience des injustices et de toutes les formes de contrevaleurs évangéliques pour les dénoncer ; rechercher les causes de ces situations afin de s'attaquer aux racines du phénomène dont les conséquences sont toujours dramatiques pour les personnes et pour les communautés[1291]. Pour y remédier, tout ce qui est entrepris doit être fondé sur la solidarité, comme nous le rappelle C. Maccio[1292], ce qui veut dire qu'il est temps pour les Africains de rompre avec l'individualisme inconscient ambiant. L'éducation à la valeur de la solidarité semble être la voie indiquée pour y arriver.

11.1. Eduquer à la valeur de la solidarité[1293]

La recherche effectuée ici sur l'Eglise-Famille de Dieu et la protection sociale du prêtre a mis en évidence l'enjeu de la formation des fidèles du Christ (clercs et laïcs), et plus globalement l'enjeu de leur éducation. Celle-ci est un droit pour le chrétien, d'abord en raison de l'aspiration à l'accomplissement de son humanité, partagée avec ses congénères, mais aussi à cause de sa pleine réalisation en Dieu en tant que baptisé[1294].

Le Concile Vatican II nous éclaire sur la nature de l'éducation en général, et de l'éducation chrétienne en particulier : l'éducation doit « former la personne humaine dans la perspective de sa fin la plus haute et du bien des groupes dont l'homme est membre et au service desquels s'exercera sa responsabilité d'adulte[1295].» Et Mgr P. Gouyon de préciser que, tenant lieu d'interaction entre

[1291] C. MACCIO, *Agir contre les injustices. S'engager au quotidien*. Lyon : Chronique sociale, 2011, p. 11.
[1292] *Ibid*., pp. 86-94.
[1293] D. PETTI, *Dialogue sur l'éducation avec Benoît XVI*. Vatican : Parole et Silence, p. 206.
[1294] Encyclique « Divini illius magistri », cité par MGR P. GOUYON, *Déclaration sur l'éducation chrétienne. Décret conciliaire, présentation et commentaire*. Paris, Salvator-Mulhouse : 1966, pp. 27-30.
[1295] CONCILE VATICAN II, *Déclaration sur l'éducation chrétienne* « Gravissimum Educationis momentum », *n° 1*.

éducateur et éduqué, cette formation (éducation) « s'opère par le développement harmonieux des aptitudes physiques, morales, intellectuelles, par l'acquisition graduelle d'un sens plus aigu des responsabilités, par l'effort soutenu pour bien conduire sa vie personnelle et conquérir sa liberté[1296].» Dans *Education et sociologie,* le sociologue Emile Durkheim désigne l'éducation comme le noyau et le cœur du processus de socialisation familiale. Grâce à l'éducation, ce qui est de l'ordre du virtuel chez l'homme devient réel :

« Entre les virtualités indécises qui constituent l'homme au moment où il vient de naître, et le personnage très défini qu'il doit devenir pour jouer dans la société un rôle utile, la distance est donc considérable. C'est cette distance que l'éducation doit faire parcourir à l'enfant[1297].»

Il poursuit en relevant la capacité de l'acte d'éduquer à créer un lien entre les générations, plus pour éveiller chez les plus jeunes un certain nombre d'aptitudes visant à les rendre adultes, que pour leur inculquer des codes de conduite et des savoirs. C'est ainsi qu'on leur rendrait service et que par ricochet l'on assumerait ses responsabilités vis-à-vis de la société :

« L'éducation consiste en une socialisation méthodique de la jeune génération par les générations précédentes […] L'éducation est l'action exercée par les générations adultes sur celles qui ne sont pas encore mûres pour la vie sociale. Elle a pour objet de susciter et de développer chez les enfants un certain nombre d'états physiques, intellectuels et moraux que réclament de lui et la société publique dans son ensemble et le milieu spécial auquel il est particulièrement destiné[1298].»

En ne distinguant pas maîtres et parents, Emile Durkheim assemble l'action de l'école et celle de la famille dont le rôle commun est de « créer dans l'homme un être nouveau : l'être social[1299].» Processus d'éducation et processus de socialisation sont donc une seule et même chose ayant un unique but.

A partir de ces définitions, nous disposons de suffisamment d'éléments éclairants pour apprécier la lecture de l'approche contemporaine de l'éducation effectuée par Benoît XVI :

« Il ne suffit pas de donner une formation technique et scientifique pour voir se lever dans les nouvelles générations des hommes et des femmes responsables dans leur famille et à tous les niveaux de la société. Il faut par conséquent privilégier une éducation aux valeurs humaines et morales qui permette à chaque jeune de prendre confiance en lui-même, d'avoir espoir en l'avenir. […] Tout homme, toute société, a besoin d'une culture ouverte à la dimension anthropologique, morale et spirituelle de l'existence[1300].»

Toutefois, en s'occupant du baptisé, l'éducation chrétienne doit prendre en considération sa nature humaine et son engendrement à une nouvelle vie appelée elle aussi à la plénitude. Ainsi elle parvient à faire de lui un contribuable potentiel à la vie de l'Eglise et de la société :

« L'éducation chrétienne est cette pédagogie et cette expérience qui permettent aux baptisés « d'être introduits pas à pas, chaque jour, dans la connaissance du mystère du salut » pour devenir chaque jour « plus conscients de ce don de la foi qu'ils ont reçu et pour apprendre à adorer Dieu en esprit et en vérité. »

[1296] MGR P. GOUYON, *op.cit*., p. 32.
[1297] E. DURKHEM, *Education et socialisation*. Paris : PUF, 1922, pp. 64.51. Cité par M. DARMON, *La socialisation*. Paris : Armand Colin, 2010, p. 12.
[1298] *Id*.
[1299] *Id*.
[1300] D. PETTI, *op.cit.*, p. 21.

[…] L'éducation chrétienne est une éducation de la foi, entendons de la confiance totale donnée à la personne du Christ, de l'acceptation généreuse de sa loi d'amour et des principaux articles de cette loi, tels qu'ils se trouvent dans les Béatitudes, de l'engagement au service de son Eglise, son Corps mystique, par cet apostolat que requiert le baptême et la confirmation[1301]*.»*

Au moins deux enseignements peuvent être retenus de ces réflexions de Mgr P. Gouyon. Premièrement, c'est que l'engagement au service de l'Eglise résulte de l'acquisition d'une culture au terme d'une initiation, l'éducation. Benoît XVI ne dit pas le contraire quand il affirme que la solidarité, valeur essentielle civique et chrétienne, doit être au cœur de l'œuvre éducative si l'on veut en garantir le sentiment durable auprès des générations nouvelles[1302].

Aussi, – et c'est le second enseignement à tirer de ces réflexions – l'éducation vise-t-elle à faire en sorte que le baptisé s'approprie la loi d'amour avec ses exigences. Dans ce but, il semble que l'éducation proposée au baptisé devrait lui permettre de faire ce que Benoît XVI nomme l'itinéraire à la découverte de l'amour[1303] considéré comme dynamique axial de l'Eglise-Famille de Dieu[1304]. Le chrétien africain est appelé à faire la découverte de l'amour en partant du Dieu trine qui en est l'unique et véritable source, car Dieu est Amour (1 Jn 4, 8-16). Puis, son chemin de découverte de l'amour aura pour seconde étape l'Incarnation où il est révélé pleinement lorsque Dieu se fait Homme en Christ, notamment dans le mystère de la Croix qui redonne à toute vie humaine sa valeur originelle et originale qui a été altérée par le péché (cf. Rm 5, 8 ; cf. Ep 5, 2). Enfin, la dernière étape de la découverte de l'amour réside dans l'intériorisation du cri du Christ sur la Croix « J'ai soif » (Jn 19, 28) relevant « son ardent désir d'aimer et d'être aimé par chacun de nous. […] Cela implique engagement à donner, si nécessaire, aussi notre vie pour nos frères, en étant soutenus par l'amour du Christ[1305]. » Ainsi, l'itinéraire conduisant à la découverte de l'amour amène le chrétien à faire de ses engagements (solidaires) non pas de simples nouvelles solidarités qui attesteraient d'une nouvelle manière de se relier aux autres[1306], mais des engagements inscrits dans la logique de l'Alliance qui fait découvrir et prendre conscience à tous que nous avons les uns à l'endroit des autres la dette de l'amour dont nous devons nous acquitter.

En relisant l'Evangile, E. Grieu y découvre à travers la composition des foules qui suivent Jésus et leur attitude, deux manières d'avoir une dette : il y a ceux qui ont reçu un peu ou beaucoup, et qui voudraient s'engager dans une œuvre de manière à ce que la situation des autres change ; à

[1301] MGR P. GOUYON, *op.cit*., p. 32.
[1302] D. PETTI, *op.cit.*, pp. 201-206.
[1303] *Id*.
[1304] F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 298.
[1305] D. PETTI, *op.cit.*, p. 202.
[1306] C'est l'explication sociologique qu'en donne Jacques Ion. Voir : J.ION, « Bénévolat, assistance…Pourquoi s'engage-t-on ? », *Sciences Humaines*, n° 223, 2011, pp. 32-51.

côté de ce groupe, il y a la catégorie des personnes qui ont besoin de l'aide et de l'assistance de Jésus : ce sont les malades, les pauvres, ceux auxquels il manque quelque chose pour occuper la place qui leur revient dans la société. E. Grieu rappelle que ces deux groupes qui suivent Jésus, ont chacun une dette l'un envers l'autre et que par conséquent ils ont besoin de se rencontrer :

«(Les uns) sont en dette, au sens où ils veulent redonner quelque chose de ce qu'ils ont reçu, (les autres) sont en dette au sens où ils ont conscience d'un manque radical, leur vie est percée de partout, ils sont en défaut. Les premiers, ceux qui ont conscience d'avoir beaucoup reçu et qui veulent donner en retour, ont besoin de découvrir que l'on peut malgré tout vivre en dettes, en manque, que l'on n'est pas obligé de rembourser, et qu'au contraire, vouloir à tout prix payer en retour peut empêcher de vivre parce que cela ramène toujours vers l'arrière. Les deuxièmes ont besoin de découvrir que, bien qu'étant percés de partout, ils ont cependant un trésor à offrir : ce trésor, c'est eux-mêmes et il ne peut se mesurer sur aucune règle graduée. Mais eux rappellent aux premiers, grandeur nature, que le manque est constitutif de l'existence, et qu'être en dettes n'est pas la fin du monde. Quant aux premiers, ils certifient aux deuxièmes qu'ils ont bien une place et un rôle crucial à jouer, et qu'eux aussi peuvent donner[1307]*.»*

Ainsi, lorsqu'il s'inscrit dans la relation d'alliance évoquée antérieurement, l'engagement solidaire du chrétien enseigne que ce qui donne valeur à l'existence, ce n'est ni d'avoir des biens, ni d'obtenir un quelconque pouvoir, ni de réussir ce qu'on entreprend, mais de faire de l'homme son centre de gravité. Ne vivre que pour procurer du bonheur autour de soi valorise l'existence. De ce point de vue, Jésus-Christ est l'unique référence, parce qu'il a fait don de sa vie pour servir et non pour être servi (cf. Mt 20, 28 ; Mc 10, 45 ; Lc 22, 27), et parce qu'il « est Celui qui appelle à l'existence, si l'on en croit les évangiles[1308].»

Si l'engagement des chrétiens se veut un engagement au quotidien et dans tous les compartiments de la vie de l'Eglise et de l'existence des chrétiens, quelle forme prend-il dans le domaine de la protection sociale des prêtres ? Comment l'Eglise-Famille en Côte d'Ivoire peut-elle faire face aux risques sociaux auxquels sont exposés les prêtres ? Tel est le dernier volet de la problématique de cette recherche.

11.2. Engagement ecclésial et protection sociale des prêtres

La réception d'une théologie de l'engagement ainsi que celle d'une ecclésiologie entrepreneuriale ne peut que se traduire à travers l'action des membres des communautés chrétiennes, théologiens, pasteurs et fidèles laïcs. Concernant la protection sociale des prêtres, leur engagement en Côte d'Ivoire peut prendre forme autour de quelques actions évoquées ici. Mais il

[1307] E. GRIEU, « Qu'as-tu fait de ton frère ? », *Nouvelles solidarités…, op.cit.,* pp. 77-104.

[1308] *Id*. Les nombreuses références de Jésus à la vie peuvent être évoquées pour rejoindre E. Grieu : Jésus dit être venu pour que les hommes aient la vie en abondance (cf. *Jn* 10, 10) ; Il est venu donner sa vie en rançon pour la multitude (*Mc 10, 45*) ; le discours sur le pain de vie présenté par Jean est illustratif : Jésus pain de vie offert aux hommes pour qu'ils aient la vie (cf. *Jn 6, 35.51*).

faudrait peut-être avant tout rappeler un principe qui guidera les réflexions ci-dessous. Au centre de l'engagement, c'est une conscience de solidarité qui est portée par un collectif[1309]. C'est surtout de la solidarité active[1310] dont il est question. Celle-ci « repose sur une double idée, celle de l'aide aux plus faibles ou à ceux qui sont momentanément fragilisés, au motif de la justice, ou de la lutte et celle d'une dette qui oblige au motif d'une prise en charge d'un passé[1311].» Qu'elle provienne de la reconnaissance d'une dette ou qu'elle soit motivée par l'entraide, la solidarité se réfère toujours à l'égalité et à l'équité[1312].

Le fait a été relevé que l'engagement des chrétiens auquel fait appel la protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire où seulement 10 % de la population bénéficie d'une couverture maladie et d'une assurance retraite, est celui de la promotion de la justice sociale. Inscrit dans cette perspective, son engagement pour l'organisation d'une protection sociale convenable des prêtres a une portée à la fois sociale, éthique et religieuse qui s'impose. En effet, fidèle à sa vocation prophétique, l'Eglise annonce la Parole de Dieu, propose un enseignement social et pose en conséquence des gestes concrets qui crédibilisent son message.

Les préconisations suivantes visent à susciter la réflexion au sein des communautés chrétiennes, auprès des pasteurs et des théologiens pour que désormais la question de la protection sociale des prêtres soit une thématique abordée dans les réflexions sur l'Eglise-Famille de Dieu en Afrique. L'Eglise qui se veut famille ne peut en aucun cas refuser de porter le souci des prêtres malades, âgés ou invalides. La réflexion sera menée autour de trois axes correspondant aux enjeux de la problématique mis en évidence au cours de la recherche et rappelés en introduction de la cinquième partie (Préconisation) : Pour une solidarité effective ; A propos des ressources humaines, matérielles et financières ; A propos de l'assurance maladie et de la retraite des prêtres.

11.2.1. Pour une solidarité effective

La vision de l'Eglise-Famille invite ses membres à agir pour construire une Eglise et une société où règnent la justice et la solidarité. L'œuvre commune que représente la protection sociale des prêtres répond elle aussi à cette exigence. La solidarité dont elle résultera pourra s'exprimer à quatre niveaux, ou de quatre manières : une prise de conscience individuelle et collective de l'effort

[1309] C. GIRAUD, *op.cit.*, p. 36.
[1310] A distinguer de la solidarité organique et de la solidarité mécanique, définies par Emile Durkheim.
[1311] C. GIRAUD, *op.cit.*, p. 37.
[1312] *Ibid.*, p. 37-38. L'auteur y distingue solidarité issue d'une reconnaissance de dette et solidarité motivée par l'entraide.

de solidarité comme un principe des droits de la personne ; une approche mutuelliste de la protection sociale ; une valorisation du partage des acquis entre tous ; l'option d'une discrimination positive.

11.2.1.1. L'effort de solidarité : un principe du droit des personnes

Le respect effectif des droits de toute personne exige qu'elle s'engage à faire face à ses devoirs, les doits appelant nécessairement des devoirs. Le prêtre dont c'est la protection sociale doit s'approprier ce principe fondamental du respect de ses devoirs. Dans ce cas, c'est sa contribution directe ou indirecte à l'effort de solidarité qu'exige de lui le système de protection sociale souhaité. C'est en ce sens qu'on peut évoquer certains dispositifs mis en place dans des diocèses en Côte d'Ivoire lorsqu'il s'est agi de souscrire à l'Entraide Missionnaire internationale : cette « Association d'entraide (pour Instituts, congrégations et diocèses) fondée sur des valeurs mutualistes et qui propose une assistance pour la santé basée sur le principe de solidarité[1313] .» On en distingue principalement deux : le premier consiste à faire cotiser conjointement l'évêque et chaque prêtre auprès de l'Entraide. Dans ce cas, certains économes diocésains font une ponction mensuelle sur les honoraires de messe de chaque prêtre, la joignent à la cotisation de l'évêque pour chaque prêtre et l'acheminent vers les services de l'EMI. Quant au second dispositif, il met à contribution l'évêque, chaque prêtre et les fidèles chrétiens des paroisses où les prêtres exercent un ministère. Ces fonds issus de ce partage solidaire sont ensuite envoyés à l'EMI pour contribuer à la « santé solidaire[1314] », puisque la collecte de tous les adhérents sert à soigner les malades. Dans cette logique, l'effort de solidarité, clé de voûte de toute protection sociale, devra être respectée par tous les prêtres du diocèse qui l'organise. Ce principe est valable aussi pour la solidarité organisée entre communautés. En effet, dans les pays pauvres comme la Côte d'Ivoire, où les Eglises n'ont pas encore atteint l'autonomie financière, les chrétiens doivent conjuguer initiative, générosité et créativité avec solidarité pour réaliser la protection sociale des prêtres. On donnera plus de chance à la protection sociale des prêtres d'exister si la solidarité prend des proportions ecclésiale, inter-ecclésiale et universelle[1315]. Dans un contexte économique difficile comme celui que connaissent les Eglises en Côte d'Ivoire, l'option du mutuellisme semble la plus appropriée pour l'organisation d'une protection sociale.

[1313] Entraide missionnaire internationale, Guide des services 2010. Voir emi@saintmartin.com.fr.
[1314] Slogan emprunté à l'Entraide Missionnaire Internationale.
[1315] Cf. BAMBERG, « L'*Amoris officium* à l'égard des prêtres et évêques d'âge avancé », *Nouvelle Revue Théologique*, n° 127, 2005, pp. 226-235. Ici p. 230-231.

11.2.1.2. Pour une approche mutuelliste de la protection sociale des prêtres

Les expériences faites jusqu'ici en matière de protection sociale des prêtres ont montré que les diocèses de Côte d'Ivoire ont souvent été confrontés à la question des primes, des cotisations. N'ayant pas de revenus importants, les diocèses ne disposent pas de moyens financiers pour s'acquitter de manière régulière des cotisations pour les prêtres. Un dispositif récemment mis en place par les Assurances privées pour les organisations dotées de peu de moyens, pourrait être exploité par les diocèses. Il s'agit de l'assurance nommée *régime auto financé* ou *mutuelle* dans le domaine de l'assurance maladie. Il permet à des personnes physiques ou morales de se constituer en groupe (celui-ci devient son propre assureur) autour d'un fonds dont le montant est déterminé par lui-même, et d'en confier la gestion à une Assurance. Celle-ci a pour seul rôle de mettre son expertise à la disposition du groupe (proposer les garanties possibles, donner les conseils avisés, aider à la prévention contre les risques éventuels, etc.) Le groupe contrôle par lui-même les prestations de ses membres et maîtrise leurs coûts.

Concernant l'assurance vie (l'assurance retraite, l'assurance en cas de décès) un produit mis en place par les Assurances intéresserait les prêtres et les diocèses, d'autant plus qu'il peut se prendre individuellement ou collectivement. L'assurance retraite proposée peut être souscrite à partir d'une prime supérieure ou égale à 10.000 frs CFA. Ainsi, celle d'un jeune prêtre ordonné à 27 ans pourrait être évaluée à peu près à 4.560.000 frs lorsqu'il aurait atteint l'âge de retraite (65 ans). Deux ou trois souscriptions de ce genre lui procureraient de quoi subvenir à certains de ses besoins une fois qu'il serait retraité. Mais il faut reconnaître que le principal problème est celui de la cotisation.

Une des raisons de la situation « léthargique » constatée en matière de protection sociale des prêtres, c'est que la hiérarchie n'est pas encore parvenue à s'approprier les normes canoniques pour les concrétiser en tenant compte des réalités locales. Le constat est valable pour bien d'autres questions qui se posent à l'Eglise au plan local et pour lesquelles on ne saurait se référer aux prescriptions universelles. Dans cette logique, il est temps que le clergé ivoirien diocésain se dote, à l'instar d'autres clergés africains, de statuts, c'est-à-dire d'un texte qui a valeur juridique, qui en faisant référence aux lois civiles et canoniques et aux réalités socio-anthropologiques locales trouve des solutions aux problèmes du clergé, notamment au sujet de la vie matérielle. En somme, il s'agit de rédiger des statuts qui soient l'expression de la volonté de l'épiscopat ivoirien et celle de l'africanisation de l'Eglise. Evidemment, une telle œuvre demande une mutualisation des forces et des expertises. Hiérarchie, théologiens, canonistes, juristes civils, anthropologues et sociologues devront être mis à contribution. Ce ne sont pas ces compétences qui font défaut, eu égard à la

croissance du nombre de prêtres formés et en formation dans les universités et instituts africains, et ailleurs dans le monde. Il ne manque plus que le courage et la volonté politiques des évêques. L'effort de solidarité de tous soutiendra cette volonté politique des évêques, tout en valorisant le partage entre communautés.

11.2.1.3. Favoriser le partage entre les Eglises

Des gestes témoignant d'un élan de solidarité inter-ecclésiale et intra-ecclésiale en Côte d'Ivoire sont rapportés dans les résultats des enquêtes menées pour cette thèse[1316]. On peut rappeler le soutien dont bénéficient les diocèses du centre et du nord confrontés à une « désertification » cléricale liée à leur faible taux de vocations. C'est régulièrement que des prêtres du sud y sont envoyés en mission. Cela révèle la conviction d'un souci missionnaire partagé au sein de la Conférence épiscopale nationale. Dans ce même élan de solidarité et conformément aux vœux des pères synodaux pour une solidarité pastorale organique[1317], on peut entrevoir une aide matérielle et financière que les riches Eglises du sud apporteraient aux autres. Elles pourraient s'inspirer de l'exemple des Eglises de France où la solidarité ecclésiale amène des diocèses comme ceux de Strasbourg et de Metz, plus à l'aise économiquement, à soutenir les diocèses en difficulté. A l'intérieur des Eglises diocésaines, l'expérience peut être vécue. Cette proposition fait écho au projet d'un diocèse, défini par son premier responsable rencontré dans le cadre de mes enquêtes :

« On ne peut pas parler d'Eglise-Famille et continuer à vivre de façon solitaire et égoïste. Pout ce qui est de la gestion des biens et de la juste répartition et distribution des biens, je viens de prendre comme option, en m'appuyant sur le presbyterium, une sorte de parrainage ou de tutorat entre paroisses « matériellement bien » et paroisses pauvres. Ainsi les paroisses « matériellement bien » puissent appuyer les paroisses pauvres. Ces dernières seront soutenues de sorte qu'elles se dotent de structures d'auto- prise en charge, d'autofinancement[1318].»

De telles initiatives sont à encourager dans tous les diocèses pour rendre concrète la solidarité ecclésiale et pastorale, signe d'une Eglise-Famille diocésaine. A l'échelle nationale, cette solidarité peut être vécue entre diocèses, à travers le soutien financier et matériel que des paroisses de différents diocèses peuvent s'apporter les unes aux autres. Outre le partage, la discrimination positive comme expression de la solidarité semble nécessaire à cause du contexte prévalent.

[1316] Voir *Annexe 1, ENT 8, 11, 12.*
[1317] Cf. JEAN-PAUL II, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice…*, *op.cit.*, *n° 131*.
[1318] Voir *Annexe 1, ENT 1.*

11.2.1.4. L'option d'une discrimination positive : voie d'une équité ecclésiale et inter-ecclésiale

Les entretiens réalisés auprès des fidèles, clercs et laïcs, ont révélé des inégalités ecclésiales et presbytérales parfois très fortes[1319]. Elles existent aussi bien au niveau des paroisses d'un même diocèse qu'au niveau national entre églises diocésaines. Si certaines de ces inégalités peuvent être qualifiées de naturelles parce que liées à la situation géographique et à l'histoire des peuples, d'autres résultent d'injustices créées et entretenues. A titre d'exemple, le premier type d'inégalité concerne les écarts entre les paroisses ou les diocèses du sud et ceux des autres régions du pays. Le sud est riche grâce à son activité économique qui représente plus de la moitié de l'économie nationale parce qu'il possède les deux ports ainsi que les trois quarts du patrimoine forestier du pays, dont le développement repose essentiellement sur l'agriculture. L'histoire a également doté cette partie du pays des premières et des plus importantes infrastructures éducatives, commerciales et économiques. Le second type d'inégalité provient de certains fléaux de notre société qui n'épargnent pas l'Institution ecclésiale, tels que le régionalisme, le népotisme et le favoritisme.

Il est évident qu'il faut lutter contre le fléau des injustices. Mais l'une des voies qui me paraît explorable pour réduire les inégalités naturelles, c'est l'option pour la discrimination positive ou pour des « formalités compensatrices », appellation préférée de C. Maccio[1320].

La discrimination positive renvoie à une politique d'orientation redistributive qui vise l'équité, sans compromettre l'égalité. Il faut préciser que l'égalité est l'absence complète de distinction entre les entités en présence (humains, groupes). L'égalité est soutenue par le principe selon lequel, en raison même de leur participation à la nature humaine, tous les humains jouissent d'une même dignité et d'un même droit fondamental au respect[1321]. On pourrait en dire autant des groupes ou des associations. Du fait de leur participation au statut de groupe ou d'association, tous méritent le respect d'un traitement égal. Quant à l'équité, elle introduit le sujet dans la morale, car elle est la « vertu qui consiste à régler sa conduite sur le sentiment naturel du juste et de l'injuste. C'est une justice spontanée opposée à la loi. Elle permet de respecter les avantages de chacun, en respectant la justice naturelle ou morale considérée indépendamment du droit en vigueur, de reconnaître à chacun son dû[1322].»

[1319] Voir *Annexe 1, ENT 1, 5, 11, 18, 19.*
[1320] C. MACCIO, *Agir contre les injustices…, op.cit.,* p. 97.
[1321] *Ibid*., p. 98.
[1322] *Id*.

La discrimination positive ou les « formalités compensatrices » consistent à prendre des mesures dérogatoires avec le discernement qui s'impose face au déséquilibre social et aux grandes inégalités, afin d'apporter l'équilibre et la compensation conséquentes[1323]. A cette fin, certaines paroisses et certaines équipes pastorales et presbytérales feront l'objet d'un traitement préférentiel. Ce sont en l'occurrence les paroisses les plus en difficulté, les moins nanties, et les communautés pastorales les plus pauvres.

[…] Toutefois, si le jumelage devait se faire entre paroisses à l'intérieur d'un même diocèse avant d'être étendu à d'autres diocèses, et si le partage et la solidarité souhaités précédemment devaient être moins de la sémantique que du concret, les Eglises devraient se doter de ressources, tant humaines que matérielles et financières.

11.2.2. A propos des ressources humaines, matérielles et financières

La dimension physique et institutionnelle de l'Eglise exige d'elle des moyens pour sa visibilité sociale. Ce sont ses ressources humaines, ses biens matériels et financiers.

11.2.2.1. Se doter de sources de revenus conformément aux dispositions canoniques

Dans l'approche canonique de cette étude, je citais le canon 1259 qui autorise l'Eglise à acquérir par tout moyen juste des biens temporels pour remplir sa mission. Un cadre juridique s'offre aux diocèses pour faire valoir leur ingéniosité, leur esprit de créativité afin de procurer aux Eglises des sources de revenus. L'organisme spécial pour la subsistance des prêtres pourrait à travers ses gestionnaires développer son capital initial par des placements qui pourraient générer des revenus appréciables. Cela pourrait se traduire concrètement par un investissement dans l'immobilier. Le capital mobilisé, provenant des offrandes des fidèles et des emprunts auprès des partenaires, serait placé dans l'immobilier qui serait donné en location : maisons d'habitation, bureaux d'administration et d'affaires, magasins de commerce, etc. Dans le même ordre d'idées, il serait envisageable d'initier des activités agricoles et commerciales bien rentables pour l'institution[1324], telles que la création de plantation de cultures vivrières ou industrielles, de cybercafés, d'imprimeries, d'ébénisteries, de stations d'essence, de garages mécaniques etc. Mais

[1323] *Ibid*., p. 99.

[1324] Et non au profit des individus pour ne pas être en porte-à-faux avec le Canon 286 qui interdit le négoce et la pratique du commerce au clerc en tant qu'il est personne physique.

que seraient ces projets de recherche de moyens indispensables à la mission de l'Eglise sans personnes compétentes pour les mener ? Et si le capital humain pour l'évangélisation faisait défaut, à quoi aurait servi la mobilisation de ces moyens ? C'est pourquoi la gestion des ressources humaines ne doit pas être une question subsidiaire de moindre importance.

11.2.2.2. Pour une meilleure gestion des ressources humaines (GRH) ecclésiales

La gestion des ressources humaines reste un défi pour l'Eglise de Côte d'Ivoire. En effet, parvenus à se hisser ces dernières années dans le rang des jeunes Eglises du Sud[1325] à fort potentiel humain, c'est-à-dire avec un clergé et des laïcs bien formés, les diocèses de Côte d'Ivoire ont du mal à valoriser les compétences existantes. C. Koffi rend compte de cette situation en ces termes :

« Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'une des grosses plaies des diocèses en Côte d'Ivoire est la gestion des ressources humaines. Du recrutement des candidats jusqu'à la prise en charge des prêtres plus âgés, en passant par les nominations et l'envoi des prêtres aux études ou en mission dans d'autres pays, la question se pose avec une acuité grandissante[1326].»

S'il est souvent reproché aux intellectuels africains de ne pas faire valoir de manière optimale leur savoir et leur savoir-faire une fois qu'ils sont rentrés au pays après de brillantes études en Europe ou en Amérique, on pourrait en dire autant des prêtres ivoiriens rentrés des études. On constate couramment que nombreux sont ceux qui exercent des responsabilités sans aucun lien avec les études effectuées.

A propos de cette situation, deux commentaires sont possibles. D'abord, tout porte à croire qu'en amont, il manque à nos églises une réelle politique de formation et de spécialisation avec des objectifs clairement définis. Ensuite, cela signifie un défaut de gestion des ressources humaines. Il est temps que dans les Eglises on mette les personnes idoines aux postes qu'il faut, au moment opportun.

Un autre aspect du problème de la gestion des ressources humaines est celui du contenu de la formation des prêtres et des laïcs[1327]. Pendant longtemps et à raison, on a formé un nombre

[1325] Il est reconnu à l'unanimité par nombre d'auteurs que des pays comme le Bénin, le Cameroun, le Congo démocratique et le Congo Brazzaville ont eu très tôt une élite intellectuelle formée dans diverses disciplines, au sein du clergé et dont l'œuvre a marqué de son empreinte l'histoire et la vie des peuples.

[1326] C. KOFFI, *op.cit.*, p. 229-230.

[1327] Une formation tout au long de la vie s'impose pour chaque chrétien, clerc et laïc afin qu'il puisse faire face aux défis actuels de la nouvelle évangélisation. A cet effet on pourrait se référer à L. LETHIELLEUX, *L'essentiel de la gestion des ressources humaines, 2013-2014*. Paris : Gualino extenso Editions, 2013.

important de jeunes dans le seul domaine des disciplines ecclésiastiques. Sans pour autant sous-estimer le rôle précieux des sciences théologiques dans la vie des communautés, il faut noter que les défis sociétaux, religieux et culturels auxquels elles doivent faire face exigent que la formation offerte à nos intellectuels soit ouverte à la transversalité, à la pluridisciplinarité et à l'interdisciplinarité.

Le développement intégral rappelé sans cesse par la voix de l'Eglise aux peuples adviendra non sans l'implication de l'homme d'Eglise. Sa mission prophétique l'y oblige, car lorsqu'au sein d'une communauté villageoise le prêtre se trouve être le seul scolarisé, l'unique intellectuel, il ne peut se soustraire de son rôle d'éclaireur et d'agent de développement au milieu des siens. Lorsque dans nos sociétés, comme c'est souvent le cas, le politique n'assume pas ses responsabilités et que la dignité humaine est en péril, le prêtre qui est témoin ne saurait se dérober au devoir de défendre et de protéger les siens. L'Evangile devant atteindre toutes les structures sociales, l'Eglise d'Afrique doit avoir des agents d'évangélisation là où se décide l'avenir de nos sociétés : « Il faudrait que nous arrivions à évangéliser les institutions et les organismes internationaux[1328].»

En tout état de cause, le profil du prêtre qui semble convenir à l'Afrique d'aujourd'hui est celui du prêtre-agent de développement. Nos églises d'Afrique doivent faire sortir le prêtre de la sacristie pour le rendre présent au cœur du monde, aux côtés de laïcs bien formés. Elles doivent former des cadres laïcs et des prêtres dans le domaine des sciences sociales et humaines, des sciences politiques, des sciences de l'éducation, de l'art et de la médecine, etc. La crainte légitime de voir des prêtres engagés à ce niveau reléguer au second rang leur ministère sacerdotal ne devrait pas empêcher de telles initiatives. Dans ce but, deux attitudes me semblent nécessaires : Faire confiance aux personnes qui sont proposées pour la formation, et accepter la signification du ministère ecclésial comme un engagement dans la société. […]

[1328] KÂ MANA, « Rôle de l'Eglise dans une Afrique en quête de son avenir », *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (RICAO)*, n°8, 1994, pp. 51-65.

11.2.2.3. Vers un meilleur traitement matériel des prêtres

Ne dit-on pas que la vertu a besoin d'un minimum de décence pour s'exprimer ? Ce dicton mérite d'être utilisé pour évoquer la situation matérielle parfois difficile des prêtres ivoiriens. Le prêtre qui a le nécessaire pour son bien-être et pour l'exercice de son ministère se trouve moins exposé que celui qui est dans le besoin, à la tentation de détournement des biens de l'Eglise, et à bien d'autres cas d'inconduite. En outre, il faut relever le fait que les soucis d'ordre matériel peuvent déclencher une démotivation pastorale chez le prêtre, même s'il ne devait faire de la question matérielle la boussole de sa vie et de son ministère. Nul doute que le traitement dont fait l'objet un travailleur (employé) influence son état psychologique, physiologique, ainsi que son rendement, comme l'ont établi la psychologie sociale et la psychologie du travail. Le prêtre reste un humain qui a besoin d'être encouragé et valorisé dans ce qu'il fait. Le traitement matériel dont il fait l'objet y contribue nécessairement.

Ma conception du traitement matériel rejoint celle du droit canonique qui reconnaît au prêtre le droit de bénéficier d'une juste rémunération qui lui permette de subvenir à ses besoins, ainsi que d'une couverture médicale qui le prenne en charge en cas d'accident ou de maladie. Mais le traitement qu'il doit percevoir n'exclut pas les conditions acceptables de vie, d'habitation, de déplacement, utiles à son épanouissement et à l'exercice de son ministère. C'est pourquoi nos communautés gagneraient à asseoir de façon rigoureuse une organisation financière et matérielle qui assure aux pasteurs au moins ce qu'il leur faut pour subvenir à leurs besoins élémentaires et exercer leur ministère à l'abri de certains soucis démobilisateurs et démotivants. Toutefois, il ne faudrait pas tomber dans l'excès, c'est-à-dire qu'il faudrait éviter une quête du confort matériel du prêtre telle qu'elle constituerait un handicap à l'exercice de son ministère et à sa vie. Dans ce sens, la maxime du Livre des Proverbes mérite d'être évoquée :

« Seigneur, je te demande deux choses […] Eloigne de moi le mensonge et la fausseté, ne me donne ni la pauvreté ni la richesse : accorde-moi seulement de subsister. Car, dans l'abondance, je pourrais te renier en disant : « Le Seigneur n'existe pas » Et dans la misère, je pourrais devenir un voleur, et profaner ainsi le nom de mon Dieu[1329]*.»*

Aussi me semble-t-il important de relever qu'une prise en charge matérielle et financière des Eglises d'Afrique demande que l'on mette fin au « cléricalisme financier » souvent constaté. Par cette expression, je voudrais critiquer cette manière des clergés d'exclure les laïcs de la gestion des fonds alors qu'ils en sont les premiers pourvoyeurs grâce à leurs offrandes, et qu'ils ont la compétence pour le faire. Un climat de confiance mutuel doit présider à une collaboration franche qui associe les laïcs et met à contribution leur expertise en la matière. La réussite d'un tel pari peut

[1329] *Pr 30,7-9.*

aisément annoncer le temps de l'organisation d'une protection sociale des prêtres assumée par l'Eglise leur famille.

11.2.3. A propos de la retraite des prêtres et du suivi des seniors

Certes les prêtres âgés doivent bénéficier d'une couverture maladie et d'une assurance retraite. Mais l'organisation de leur retraite est d'autant plus complexe qu'il s'agit d'une catégorie spéciale d'individus liés à l'Eglise. A ce premier élément s'ajoute le fait qu'on a affaire à des seniors ou aînés, à qui l'on voue un profond respect en Afrique. Pour ces raisons, la question de la retraite des prêtres et celle du suivi des séniors du clergé doivent être traitées avec lucidité afin d'en cerner tous les contours. D'abord il faut réfléchir à la question de l'habitat des prêtres âgés ; puis on doit penser au réseau relationnel de ces prêtres, qui pour la plupart n'occupent plus d'office ecclésiastique et n'ont plus de charge pastorale, sans oublier la question relative aux activités qu'ils peuvent mener en fonction de leur état de santé ; enfin il faut étudier l'épineux sujet des soins de santé dont ils devront bénéficier. D'importants enjeux éthiques accompagnent ces préoccupations. Mais avant de les aborder, il importe d'apporter l'éclairage possible sur le vieillissement en contexte africain, car il s'agit d'un construit social[1330], dont l'étude nécessite une approche qui respecte les particularités de la société à laquelle on a affaire.

11.2.3.1. Le vieillissement en Côte d'Ivoire : quel sens ?

Il convient de se demander ce que représente le vieillissement en Afrique, et plus précisément en Côte d'Ivoire. De manière générale, les Africains évoquent la vieillesse avec des appellations qui intègrent l'individu dans le groupe social. Ainsi, on désigne les personnes frappées par le vieillissement comme des anciens, des aînés, des sages, des vieux, non pas au sens péjoratif du terme, mais avec l'affection, le respect et la révérence que cela comporte. « En Afrique, les personnes âgées sont entourées d'une vénération particulière. […] Elles sont estimées et parfaitement intégrées dans leur famille, dont elles constituent le sommet[1331].» Certaines images véhiculées dans l'oralité et la littérature africaines rendent compte de leur place dans la société. A. Hampâté Bâ dit qu'en Afrique, lorsqu'un vieillard meurt, c'est toute une bibliothèque qui brûle. D'une personne âgée décédée, on dit que le baobab s'est couché. Dans ce contexte, la question du

[1330] Cf. M-J. THIEL, *Faites que je meure vivant*. Paris : Bayard, 2013, p. 7.
[1331] BENOÎT XVI, *L'engagement de l'Afrique. Exhortation apostolique. Préface de Mgr François Granier archevêque de Cambrai*. Paris : Cerf, 2011, p. 45.

vieillissement des prêtres invite à agir à partir de quelques repères ci-dessous : l'habitat, le réseau relationnel, les activités possibles, les soins, les enjeux éthiques.

11.2.3.2. L'habitat des prêtres âgés

Lorsqu'on parle de la retraite sous les tropiques, on remarque la récurrence avec laquelle vient l'idée d'exclure toute tentative d'interner les aînés dans une maison de retraite. L'argument avancé pour la justifier est le fait qu'une telle pratique serait contraire à notre culture africaine. Il faut aussi faire remarquer qu'actuellement l'option des maisons de retraite n'est pas partagée par tout le monde, y compris dans les pays développés où la pratique fut longtemps de mise. C'est bien le cas en France où l'on constate une tendance relativement importante au sein de la population potentiellement dépendante à préférer les aides spécialisées à domicile plutôt que le placement en maison de retraite[1332]. La question est d'autant plus délicate qu'elle invite à comprendre la dépendance, à tenir compte des dispositions locales mises en place par les autorités publiques, et à étudier la place et le rôle de la famille de la personne âgée concernée.

La question essentielle qui se pose pour les prêtres les plus âgés est de leur trouver un lieu de résidence qui puisse leur offrir trois éléments vitaux pour leurs vieux jours : un suivi médical, leur lien à l'Eglise et à la fraternité sacerdotale, leur rapport à la famille biologique. Pour y arriver, il me semble que l'Eglise ferait mieux de gérer les situations de façon individualisée que de vouloir imposer à tous une seule formule. A l'exception des prêtres en situation de dépendance totale dont l'état nécessiterait qu'ils soient placés dans une structure médicalisée, la question de l'habitat doit être discutée avec le prêtre concerné. Il faudrait qu'il ait la possibilité de choisir le lieu où il voudrait résider, où il se sentirait le plus épanoui, pourvu que soient réunies pour lui les trois conditions évoquées plus haut. De façon concertée, le lieu de résidence du prêtre sera choisi avec l'Eglise (l'évêque et son presbyterium) et la famille du prêtre, dont la présence semble importante au sein du réseau de relations du prêtre âgé. J'y reviendrai.

Les prêtres en situation de dépendance aiguë devront être accueillis dans des structures médicalisées. Mais il n'en existe pas à ce jour. L'état économique et financier des Eglises ivoiriennes ne permet pas à chacune d'elles de créer une, d'où la nécessité pour elles de s'organiser

[1332] Sont illustratifs les travaux conjointement effectués par le Laboratoire de sociologie régionale et européenne du CNRS et la Faculté des Sciences Sociales de l'Université de Strasbourg. Ils révèlent en 1990 déjà qu'en Alsace près de 85 % de la population âgée de 60 ans et plus vivait à la maison, dont un tiers seul dans un logement. A ce sujet voir : J. IGERSHEIM, F. RAPHAEL, G. HERBERICH, *Vieillir chez soi. Un privilège ? Un leurre ?* Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1990, p. 5-6. Plus globalement en Europe, comme le fait remarquer le professeur Jean-François Mattei, les hommes souhaitent mourir dans un cadre familier et non dans des établissements sanitaires. Cf. préface de l'ouvrage de D. LEDOGAR, *Au chevet des malades*. Paris : Presses de la Renaissance, 2003, p. 8.

pour en construire. Il s'agit ici d'un aspect du défi de la solidarité ecclésiale auquel le peuple de Dieu qui est en Côte d'Ivoire se trouve confronté. De ce point de vue l'adage universel de la solidarité traduit dans le langage africain peut être mobilisateur : *« Kièrè sien ti nan ti diéri* [1333]» pour dire que « l'union fait la force ». Les Eglises diocésaines devront s'accorder pour cette cause commune, soit au plan national, soit au plan régional, c'est-à-dire au sein des quatre provinces ecclésiastiques du pays.

11.2.3.3. Le réseau relationnel des prêtres âgés

La problématique de la protection sociale des prêtres pose la question de la « séniorisation », néologisme créé pour désigner le prolongement de l'espérance de vie des populations humaines. Bien que réputée pour son taux bas d'espérance de vie en comparaison des autres continents, l'Afrique compte de plus en plus de personnes vieillissantes. Cette situation est liée non seulement au développement des recherches en médecine, mais aussi à une amélioration de la qualité de vie des populations. Un tel contexte nouveau exige que l'on se pose une question tant pour le prêtre que pour le « citoyen lambda » prenant de l'âge en Afrique : comment faire pour bien vieillir ?

Il me semble important de faire la distinction entre « vieillir » et « être vieux », être malade. Si « être vieux » indique l'aspect, les caractéristiques de la vieillesse, s'il désigne ce qui est ancien[1334] et revêt une connotation péjorative, c'est tout autre chose que de vieillir. Le dictionnaire Larousse définit ainsi le terme « vieillir » : « avancer en âge ; perdre sa force, sa vitalité, l'apparence de la jeunesse en prenant de l'âge[1335] .» Cette définition positive du verbe « vieillir » devrait amener nos contemporains à voir la réalité dont il rend compte avec un autre regard qui corrige sa compréhension péjorative par beaucoup de personnes.

Vieillir demande que l'individu renonce à la routine. C'est-à-dire qu'il se mette en situation de curiosité en se sentant contemporain de ses pairs, en ayant le sentiment d'être dans le monde, depuis sa naissance jusqu'à sa mort. On ne vieillit pas pour vieillir, tout comme on ne vit pas pour le simple plaisir de vivre. Mais on vit parce qu'on est en société, parce qu'on est contemporain des autres qui partagent avec soi le fait d'être dans la société et d'y avoir un rôle à jouer.

[1333] En langue Tagbana de katiola dans le nord de la Côte d'Ivoire : « les deux mains ne se passent l'une de l'autre pour se frotter et se laver ».
[1334] Dictionnaire Le petit Larousse illustré, 2011.
[1335] *Id*.

Dès lors se pose la question de l'autonomie et de la dépendance. Celle-ci est d'autant plus réelle que nous sommes tributaires d'une société qui ne valorise pas la prévention. Comme je l'évoquais plus haut, l'Africain n'est pas prompt à préparer l'éventualité d'un accident, ni à préparer sa sépulture, de peur d'attirer sur lui des malheurs. Nos contemporains, y compris la minorité bénéficiant d'une protection sociale (maladie, prévoyance ou retraite), associent à tort vieillesse et dépendance. Cela produit sur eux un effet de peur généralisée, la peur de se projeter dans la vie future, celle qu'il faudra mener après le temps d'activité professionnelle.

Une autre condition pour bien vieillir consiste à s'inscrire dans un projet de partage. J'évoquais plus haut la peur causée par la fin d'activité chez certaines personnes qui se trouvent en instance de retraite ou en début de retraite. Pour faire face à cette situation non préparée ou/et non assumée, certains retraités peuvent avoir tendance à se replier sur eux entre pairs de la même génération. En réalité cette posture leur est moins avantageuse qu'elle ne paraît. Pourtant la notion de génération devient subsidiaire si l'on se situe dans un projet de partage. Ainsi, les prêtres âgés peuvent être simultanément avec ceux de leur âge et leurs cadets, selon les sujets qui les intéressent ainsi que les activités qui les attirent à tel ou tel moment de leur existence.

Le coût onéreux de l'accompagnement des séniors et l'incapacité de l'Etat-providence à les prendre en charge en Côte d'Ivoire doivent inspirer des pratiques nouvelles. En ce sens, il me paraît possible que les familles soient associées à l'animation des lieux de résidence des prêtres âgés, aux côtés des professionnels de l'accompagnement des séniors que les Eglises engageraient. Alors que ces derniers leur prodigueraient les soins appropriés à leur état, les familles pourraient s'investir pour leur offrir convivialité et chaleur humaine de manière bénévole. L'implication des familles dans l'accompagnement des prêtres âgés leur permettrait de se sentir chez eux à domicile. Un tel dispositif n'est pas sans intérêt pour les laïcs, car ils seraient au contact du vieux, de l'ancien qui a tout un trésor d'expériences de vie à partager avec eux. A cet effet, les Communautés ecclésiales de base (CEB) pourraient être mises à contribution. C'est un témoignage en phase avec l'éthique de l'Eglise-Famille qui est ici évoqué.

La complexité du vieillissement est due au fait qu'il s'agit d'une réalité à multiples aspects, physiques, physiologiques, psychologiques, culturels et spirituels. Le tout dernier aspect semble la plupart du temps moins perçu que les autres, et pourtant il est déterminant dans la perception et le vécu de cette étape de la vie, tout autant et peut-être, plus que les autres. En effet, il montre que « le

vieillissement est un problème du sens de la vie[1336].» La question que l'on peut se poser, est de savoir le sens donné à sa vie par l'Eglise et par le prêtre lui-même.

Cette question nous renvoie à l'identité et à la spiritualité presbytérale évoquée précédemment, dans la deuxième partie de cette thèse lorsqu'il s'est agi de recourir au *Directoire pour la vie et le ministère des prêtres*. A chaque étape de sa vie, le prêtre est invité par le Directoire à prendre conscience de son identité, et à l'approfondir afin que sa vie sacerdotale soit équilibrée et son ministère pastoral fécond[1337]. Don de Dieu fait à l'Eglise et au monde, le prêtre ne cesse de l'être et de le devenir chaque jour, même devenu âgé ou invalide. Le don de sa vie pour le service de la communion ecclésiale et presbytérale, gage de sanctification pour l'Eglise et pour lui-même, se veut permanent. Cette disposition spirituelle lui est obtenue à travers la prière, l'annonce de la Parole, la célébration des sacrements, principalement l'Eucharistie et la Pénitence, l'esprit sacerdotal de pauvreté, le célibat sacerdotal et la dévotion à Marie[1338]. La charité pastorale dont font preuve les prêtres composant le presbyterium, unis au Christ Bon pasteur et source de la charité, se traduit par l'accueil miséricordieux de leur confrère en difficulté, malade ou âgé. Cela est d'autant plus important que « les vieillards meurent parce qu'ils ne sont pas aimés. On ne vit pas tout seul. L'âge des personnes âgées dépend beaucoup du regard que les autres portent sur elles[1339].»

Plus qu'une simple solidarité intergénérationnelle entre prêtres, la charité pastorale leur permet d'avoir une vie ecclésiale et sociale, d'autant plus qu'en raison de leurs expériences antérieures, ces prêtres âgés ont quelque chose de précieux à partager avec les générations nouvelles[1340]. C'est ainsi que l'on permettra aux prêtres âgés de vivre leur sacerdoce jusqu'au bout[1341].

Ce que l'on pourrait appeler la reconversion de vie du prêtre – si l'on considère qu'il le reste jusqu'à son dernier souffle, mais qu'il vit autrement en raison de l'âge avancé – ne peut être

[1336] G. GILBERT, « Les anciens, c'est l'avenir », *Vieillir sans devenir vieux*. (dir.) J-P. DUBOIS-DUMEE. Paris : Desclée de Brouwer, 2003, p. 24.
[1337] Voir les suggestions faites par le symposium organisé sur le décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis*, pp. 150-155.
[1338] Voir la présentation que j'ai faite du *Directoire pour la vie et le ministère des prêtres*, pp. 147-150. Voir également les « charismes » propres aux personnes âgées et utiles pour la mission qui leur revient dans l'Eglise et dans le monde, pp. 158-159. 165.
[1339] H. de MONTHERLANT, « Les vieillards meurent parce qu'ils ne sont pas aimés », *Vieillir sans devenir vieux* (dir.) J-P. DUBOIS-DUMEE. Paris : Desclée de Brouwer, 2003, p. 69.
[1340] Cf. BENOÎT XVI, *L'engagement de l'Afrique…, op.cit*, *n° 48* ; voir également les « charismes » des personnes âgées la présentation de *Dignité et mission des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde,* pp. 158-159.165.
[1341] Les Eglises peuvent s'inspirer des suggestions d'actions faites par le Conseil pontifical pour la pastorale de la santé lors de la 2ème Assemblée mondiale du vieillissement, présentées, voir pp. 167-169. Le Conseil pontifical pour les laïcs fait lui aussi des recommandations utiles à cette fin dans ses « suggestions d'actions en faveur des personnes âgées », cf. pp. 158-159.165.

possible en dehors du lien ecclésial exprimé dans le rapport de l'intéressé avec l'évêque, l'ensemble du presbyterium et les fidèles laïcs.

La responsabilité de l'évêque n'est ni plus ni moins engagée à cette étape de la retraite qu'elle ne l'était au début et pendant les années d'exercice du ministère pastoral du prêtre. D'ailleurs, le droit de l'Eglise demande à l'évêque de montrer sa sollicitude à l'endroit de tous les *Christifideles* qui lui sont confiés (Can 383 § 1), et particulièrement à l'égard des prêtres (Can 384). Dans cette logique, on peut à juste titre rappeler avec Mgr P. Pican, évêque émérite de Bayeux-Lisieux, ce qu'il est convenu de nommer « la responsabilité hiérarchique propre de chaque évêque dans la prise en compte de cet aspect de sa mission[1342].» En fait, il est de la responsabilité de l'évêque de :

> *- « Nourrir jusqu'au bout l'être sacerdotal de chaque prêtre diocésain, jusqu'à la mort.*
> *- Reconnaître à chaque prêtre une forme de participation effective à la mission du presbyterium dont il demeure membre jusqu'à la fin de sa vie.*
> *- Reconnaître, actualiser soutenir le lien de chaque prêtre avec les communautés qu'il a servies.*
> *- Maintenir une relation juste, pastorale, avec l'ensemble du diocèse.*
> *- Soutenir l'ouverture missionnaire universelle inscrite au cœur du ministère pastoral de chaque prêtre et de l'évêque[1343].»*

La responsabilité de l'évêque évoquée ci-dessus est le fait d'un « père, frère et ami des prêtres diocésains[1344] », surtout des prêtres âgés. Elle rend compte de « la charité pastorale de l'évêque[1345] », ainsi que de « l'aide aimante[1346] » qu'il doit apporter aux prêtres en difficultés, et de la « solidarité ecclésiale[1347] ». Elle est aussi précieuse pour ces derniers que le rôle de tous les fidèles, singulièrement des laïcs. Il en a été question dans la partie de la thèse intitulée « Eclairage magistériel » où le commentaire qui en était fait insistait sur la contribution concrète à la rémunération et à la subsistance des prêtres[1348].

[1342] P. PICAN, « La responsabilité de l'évêque », *Colloque « Suivi des prêtres âgés », co-organisé par la Conférence des évêques de France et la Mutuelle St Martin*, 1er au 2 février 2012.

[1343] *Id*. On peut également noter avec A. Bamberg qu'à l'instar des personnes de leur âge, les prêtres atteints par la vieillesse connaissent des ennuis de santé souvent complexes et face auxquels « il est indispensable de susciter des réseaux d'aide, d'accompagnement et de solidarité ecclésiale. Les communautés se trouvent de fait dans les mêmes situations que les familles où un bien-être minimal des personnes âgées exige de l'organisation. […] L'évêque devra veiller à la subsistance et à l'accès aux soins, tout autant qu'à la continuité du lien avec la communauté chrétienne, à l'environnement intellectuel et spirituel des prêtres. » A. BAMBERG, « L'amoris officium à l'égard des prêtres et évêques d'âge avancé », *Nouvelle Revue Théologique*, n° 127, 2005, pp. 226-235. Ici p. 231-232

[1344] CONGREGATION POUR LES EVEQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*. Città del Vaticano : Libreria editrice vaticana, 2004, *n° 76*.

[1345] CONGREGATION POUR LES EVEQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*. Città del Vaticano : Lib. Ed. Vaticana, 2004, n°38. Cité par A. BAMBERG, « L'amoris officium à l'égard des prêtres et évêques d'âge avancé »…, *op.cit*, p. 228-229.

[1346] *Id*.

[1347] *Id*.

[1348] En référence au *Canon 222 § 1* : « Les fidèles sont tenus par l'obligation de subvenir aux besoins de l'Eglise afin qu'elle dispose de ce qui est nécessaire au culte divin, aux œuvres d'apostolat et de charité et à l'honnête subsistance de ses ministres. »

Toutefois, il faut admettre que la vie digne ainsi que les conditions d'exercice du ministère pastoral digne rappelées par les textes de l'Eglise pour le prêtre, inclut le soutien moral. Le professeur P. Greiner précise que ce soutien peut même se manifester de façon indirecte, à travers la décision de l'évêque concernant la situation du prêtre, par exemple lorsque celui-ci vit une situation de handicap :

« L'un des critères de discernement peut être la capacité du peuple à accueillir le handicap du prêtre et à n'y voir aucun irrespect à l'égard du Sacrement de l'eucharistie, du fait qu'il reste assis[1349]*»*, comme le droit l'y autorise.

Aussi, l'engagement des laïcs à soutenir les prêtres nécessite-t-il de leur part un sens affirmé de l'Eglise ainsi qu'un amour sans condition pour cette Famille. En somme, l'attention des fidèles clercs et laïcs accordée aux prêtres âgés « engage l'unité du corps ecclésial par les liens de la charité[1350] » et interpelle le peuple de Dieu en Afrique sur les valeurs essentielles de l'image de la Famille de Dieu utiles à la construction et à la mission de l'Eglise.

11.2.3.4. Les activités des prêtres âgés

J'évoquais plus haut la situation de désolation que représente le passage effectué par nombre de travailleurs de l'activité à l'inactivité. La retraite, disais-je, est souvent vécue comme un drame parce que non préparée. D. Laufer[1351] propose aux travailleurs de préparer cette autre étape de leur vie en misant sur la première année de la retraite. Elle estime qu'une sorte de deuil de ce qu'on a été pendant qu'on était dans le monde du travail doit se faire. Il s'agit de renoncer à son identité sociale et professionnelle. Elle reconnaît que cela demande un décrochage progressif s'étendant sur plusieurs années de travail avant le départ à la retraite. Une bonne transition passe par le vécu de la première année. Lorsque celle-ci est bien vécue, tel un phénix, le nouveau retraité renaît de ses cendres ; c'est un signe annonciateur d'une retraite épanouie et épanouissante. L'éclairage de D. Laufer est particulièrement intéressant pour l'esquisse de préconisation faite ici, et concernant la retraite des prêtres en Côte d'Ivoire. Une exploitation de la réflexion de l'auteur utile à notre recherche mérite qu'on se pose des questions : peut-on parler de renonciation à l'identité sociale et professionnelle lorsqu'on parle du prêtre retraité ? Comment comprendre le deuil qu'il serait amené à faire, concernant ce qu'il a été lorsqu'il était en service ? Ces questions sont d'autant plus pertinentes qu'on a affaire à un retraité pas comme les autres, et dont la spécificité de la vie et de la « fonction » exige un type particulier de dispositions. Elles le sont davantage d'autant plus que

[1349] P. GREINER, « Statuts canoniques pour des prêtres âgés et autres questions s'y référant »…, *op.cit.*
[1350] *Id*.
[1351] D. LAUFER, *L'année du phénix-La première année de la retraite*. Paris : Les liens qui libèrent Editions, 2013.

« vieillir devient un véritable travail qui suppose des deuils, des renoncements, mais qui ouvre aussi de nouvelles perspectives car la vie intérieure, elle, ne diminue pas[1352].»

Je ne fournirai pas des réponses[1353] aux questions posées ci-dessus au risque de m'éloigner du sujet traité. Toutefois, il me paraît important de rappeler deux principes utiles pour comprendre et admettre la possibilité d'action et d'activités des prêtres âgés. Le premier porte sur la théologie du ministère sacerdotal : c'est que l'acquisition de l'identité sacerdotale n'étant pas à géométrie variable – on ne sera pas moins prêtre à un moment qu'à un autre en fonction de l'âge, des capacités physiques, mentales, psychologiques – le prêtre âgé même « retiré » peut exercer les activités inhérentes à sa vie sacerdotale, pourvu que ses facultés intellectuelles le lui permettent, comme en dispose le Code de droit canonique :

« Le prêtre malade ou âgé, s'il peut rester debout, peut célébrer assis le Sacrifice eucharistique, en observant toujours les lois liturgiques, mais non cependant devant le peuple, à moins d'autorisation de l'Ordinaire du lieu. » (Can 930 § 1)

« Le prêtre aveugle ou atteint d'une autre infirmité peut licitement célébrer le Sacrifice eucharistique avec tout texte approuvé pour la Messe et, le cas échéant, avec l'assistance d'un autre prêtre ou d'un diacre, ou même d'un laïc dûment instruit, qui l'aidera. » (Can 930 § 2)

Le second principe relève du bon sens de vie sociale. Il indique que l'accompagnement des personnes âgées demande que l'on considère qu'elles ont autant que les plus jeunes, besoin de vie sociale pour leur mieux-être. Elles ont non seulement besoin de se sentir acceptées, approchées par les autres, mais elles ont aussi besoin d'exercer des activités qui soient possibles à leur âge. D'où l'importance à accorder à « la solidarité (qui) est une clé essentielle. Tout être humain a besoin de l'autre pour franchir les étapes de son existence[1354].»

Le passage à la retraite est pour les prêtres un moment de grands changements qui peuvent être différemment vécus par les uns et les autres. « Les conditions physiques, mentales et

[1352] M-J. THIEL, *op.cit.*, p. 75.

[1353] Peut-être la théorisation du processus de passage de la vie dite « active » à la retraite, en cinq étapes de M. Orazzo, aiderait-elle à mieux appréhender et à bien négocier cette période de grands bouleversements que représente le passage à la retraite. La première étape qu'elle nomme « la confrontation » est celle où l'on prend conscience que la retraite n'est plus à venir, mais qu'elle est devenue une réalité. La deuxième étape, la « résistance au changement » évoque le fait que les habitudes de « l'homme en activité » persistent chez « l'ex-homme en activité ». La troisième étape « Entre frénésie et abattement : la conscience du non retour et la décompression » est caractérisée par l'impression que plus rien ne va, le processus de changement étant fait de hauts et de bas. La quatrième étape, « l'acceptation », désigne l'acceptation du passage d'un état à un autre, celle de ses limites et du potentiel à faire valoir avec les autres. La cinquième et dernière étape, « l'accomplissement et le renouveau » signifie que l'on tire parti du nouvel état pour se construire une nouvelle vie avec la maturité et la clairvoyance acquises. Voir M. ORAZZO, *Comment vivre sa retraite heureuse. Les cinq étapes clés*. Paris : Dunod, 2004.

[1354] M-J. THIEL, *op.cit.*, p. 59.

spirituelles peuvent diminuer l'abandon à la volonté du Seigneur par une décision épiscopale de transfert[1355] » ou de cessation de toute activité ministérielle.

En fait, on a affaire à des personnes qui obtenaient satisfaction et gratitude dans l'exercice de leurs ministères en dépit des difficultés. Avec autorité, elles ont assumé des responsabilités, non sans s'être tissé un réseau de relations. A un âge avancé, nommées dans des paroisses « en retraite active[1356] » ou appelées à cesser toute activité ministérielle, ces personnes peuvent vivre une sorte de déchirement intérieur. Dès lors, les prêtres font l'expérience de leur fragilité (dépression, auto-marginalisation, moral en baisse, etc.) à l'instar de tout être humain. L'accompagnement qui leur est proposé doit non seulement considérer cette fragilité, mais il doit tenir compte du caractère complexe de la gestion du vieillissement relevé par Y. Cossiez :

« La grande spécificité du prêtre est qu'il n'est jamais en retraite : il peut célébrer, confesser, écouter, conseiller, faire profiter son entourage de son expérience et de son expertise en humanité, même s'il est handicapé moteur, aveugle, malentendant, …[1357]»

Autant dire que les prêtres âgés, y compris ceux qui sont en situation de dépendance, ont toujours quelque chose à donner aux autres. C'est pourquoi C. Pichaud estime que l'accompagnement dont ils font l'objet doit consister à respecter, soutenir et promouvoir leur autonomie :

> *- « Reconnaître que ce sont eux qui sont le mieux placés pour savoir ce qu'ils veulent et peuvent faire pour vivre, et donc respecter leurs choix, même si ce ne sont vraiment pas les nôtres.*
> *- Rechercher et reconnaître leurs capacités plus que leurs limites, même et surtout si leurs capacités sont très réduites : il faut savoir « espérer » en eux.*
> *- Les laisser faire le plus possible, même si c'est peu, même si c'est moins bien fait ou moins rapide ; nous méfier même de la tendance à vouloir « stimuler » : encourager ces personnes, oui, mais en leur laissant la maîtrise de leur projet[1358].»*

C'est à cette condition que les Eglises assureront une sécurité sanitaire et sociale à cette catégorie de prêtres vivant la dernière étape de leur existence, tout en respectant leur espace de liberté indispensable à la réalisation de leur ultime vœu qui n'est autre que celui de rester utiles à l'Eglise et à la société jusqu'au bout[1359].

[1355] Mgr BONNET, « Intervention au Colloque « Suivi des prêtres âgés » », *Colloque « Suivi des prêtres âgés », co-organisé par la Conférence des évêques de France et la Mutuelle St Martin*, 1er au 2 février 2012.

[1356] C'est-à-dire qu'elles peuvent continuer à assurer des services.

[1357] Y. COSSIEZ, « De l'autonomie à la dépendance des prêtres âgés. Quelles prises en charge et quels financements en France ? Quels outils à activer en cas de nécessité ? Les différentes alternatives entre le domicile et l'EHPAD », *Colloque « Suivi des prêtres âgés », co-organisé par la Conférence des évêques de France et la Mutuelle St Martin*, 1er au 2 février 2012.

[1358] P.C. PICHAUD, « Intervention au *Colloque* « Suivi des prêtres âgés » »*, Colloque « Suivi des prêtres âgés », co-organisé par la Conférence des évêques de France et la Mutuelle St Martin*, 1er au 2 février 2012.

[1359] Y. COSSIEZ, « De l'autonomie à la dépendance des prêtres âgés. Quelles prises en charge et quels financements en France ? Quels outils à activer en cas de nécessité ? Les différentes alternatives entre le domicile et l'EHPAD »…, *op.cit*.

11.2.3.5. Les soins de santé des prêtres âgés

Outre les conditions rudes d'exercice du ministère sacerdotal, l'environnement social dans lequel les prêtres vivent en Côte d'Ivoire, comme leurs concitoyens, peut expliquer le fait qu'à partir de 55-60 ans ils connaissent de manière régulière et croissante des troubles de santé. En effet, avoir un médecin traitant n'est pas encore entré dans les habitudes des populations, pas plus que faire de façon fréquente un bilan personnel de santé. La lutte des gens pour la survie au quotidien les amène à accorder peu d'importance à l'hygiène de vie et d'alimentation.

Augmentant avec l'âge, les troubles de santé exigent un suivi périodique, ainsi que des soins réguliers. En général, les personnes âgées se déplacent vers les établissements sanitaires pour recevoir leurs soins, étant donné que les services de santé ne disposent pas de matériels pouvant leur permettre de faire de l'assistance médicale à domicile. Les quelques rares visites du médecin au domicile du patient ne nécessitent pas une assistance d'envergure. Comme on peut le constater, c'est dans des conditions très modestes que les personnes âgées peuvent espérer un suivi de leur état de santé et bénéficier de soins quand elles sont malades.

Certes, la prise en charge des prêtres âgés malades se fera dans le contexte décrit ci-dessus. Toutefois, si tant est que « le degré de dignité d'une société se juge sur les soins prodigués aux faibles et aux mourants[1360] », alors l'Eglise, autant que la société ivoirienne, doit veiller à l'amélioration des soins rendus aux malades et aux personnes âgées. En ce sens et dans la logique des lieux d'habitat évoqués précédemment, grosso modo deux types de soins sont envisageables pour les prêtres âgés :

- Les soins pour les pathologies nécessitant une assistance médicalisée régulière. Ils exigent des structures d'accueil équipées : foyers pour personnes âgées ou maisons de retraite. « La vraie liberté du malade réside dans le droit d'être aidé et assisté par ses proches, c'est-à-dire, de pouvoir bénéficier de structures d'accueil hospitalières permettant la présence de l'entourage[1361].» C'est pourquoi, la famille biologique des pensionnaires de ces lieux, ainsi que des fidèles chrétiens seront associés si possible, et ce dans le cadre du bénévolat. La présence de ces groupes est précieuse, car elle peut aider les personnes âgées à moins vivre l'hospitalisation comme un déracinement, ou un isolement ou même un traumatisme.
- Les soins qui n'exigent pas une hospitalisation à durée indéterminée, et qui sont proposés de manière ponctuelle. Qu'ils nécessitent la consultation d'un médecin généraliste ou d'un

[1360] Extrait de la préface de J-F. MATTEI dans : D. LEDOGAR, *op.cit.*, p. 8.
[1361] *Id*.

spécialiste, ou qu'ils demandent un suivi du patient, ces soins seront reçus par des personnes auprès des établissements sanitaires, et elles regagneront par la suite leur lieu d'habitation. Tout comme dans le premier cas, la présence de la famille et des fidèles peut s'avérer utile.

Il est certain que l'accompagnement de personnes âgées est une tâche particulièrement difficile ; celui des prêtres âgés exige plus d'attention à cause des dispositions spéciales que nécessiterait leur état de « vie consacrée ». Le suivi de cette catégorie de prêtres ne sera efficace, c'est-à-dire, qu'il ne leur rendra service que s'il se fait de manière professionnelle et respectueuse. C'est pourquoi il est important que les Eglises diocésaines s'organisent. S'inspirant de l'expérience des diocèses de France, elles peuvent se doter chacune d'une cellule pluridisciplinaire pour « honorer et coordonner les dimensions variables et distinctes de cet accompagnement[1362].» Elle devra avoir pour composantes :

- *L'autorité épiscopale (Lien hiérarchique, Vicaire général)*
- *Le médecin comme expert*
- *L'assistance sociale (pour le suivi proprement social et l'accomplissement des démarches nécessaires)*
- *La fraternité sacerdotale*
- *La visite amicale par des personnes issues du tissu social du prêtre : des fidèles bénévoles et des membres de sa famille.*
- *L'économat diocésain (pour l'aspect financier notamment)*[1363].

Le rôle de cette cellule sera clairement défini par l'Evêque non seulement pour rassurer les prêtres qui vieillissent, mais également pour susciter l'adhésion de toute la famille diocésaine à ce projet. Pour ce faire deux formules semblent envisageables. Premièrement, l'évêque pourrait procéder par le biais d'une lettre ou d'un décret. Deuxièmement, l'adoption d'un statut du prêtre « retiré », c'est-à-dire sans responsabilité pastorale, sur proposition du conseil presbytéral, pourrait être utile dans la mesure où ce document serait plus détaillé et donc plus explicite qu'une simple lettre de l'évêque. De plus, il éviterait aux diocèses de faire « du cas par cas » et d'éviter des conflits inutiles. Ce statut traiterait de la vie du prêtre sous ses différents angles :

- *Habitation et nourriture*
- *Traitement (net et charges)*
- *Ministères assurés*
- *Personne sous la responsabilité de laquelle ces ministères sont assurés*

[1362] CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE. CONSEIL POUR LES AFFAIRES ECONOMIQUES, SOCIALES ET JURIDIQUES, *Prêtres âgés*. Assemblée plénière de Lourdes 5-8 avril 2011, p. 4.

[1363] Composition inspirée des propositions du Conseil pour les affaires économiques, sociales et juridiques de la Conférence des évêques de France (Voir CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE. CONSEIL POUR LES AFFAIRES ECONOMIQUES, SOCIALES ET JURIDIQUES, *Prêtres âgés*. Assemblée plénière de Lourdes 5-8 avril 2011), et des propositions d'O. HOURCADE, « L'équipe pluridisciplinaire de suivi des prêtres âgés sur le diocèse de Créteil », *Colloque « Suivi des prêtres âgés », co-organisé par la Conférence des évêques de France et la Mutuelle St Martin*, 1er au 2 février 2012.

- *Personne assurant le suivi du prêtre (pour le soutien, les conseils et aussi pour la prévoyance et l'organisation exigées par les changements de logements, de ministère…si besoin.)*
- *Participation éventuelle et possible à des conseils paroissiaux ou diocésains (en définir le type et préciser le rôle qu'il doit y jouer)*[1364].

C'est un travail de coordination qui sera dévolu à cette équipe pluridisciplinaire pour que soit proposé un service dans le respect de la dignité et de la liberté des bénéficiaires. En effet, le suivi des prêtres âgés, comme celui de tout être humain vivant le crépuscule de son existence, comporte d'importants enjeux éthiques.

11.2.3.6. Quelques enjeux éthiques du vieillissement des prêtres

Au nombre de ceux-ci, deux me paraissent fondamentaux si l'on devait les inscrire dans une hiérarchie de valeurs, parce qu'ils sont essentiels pour la personne humaine et parce qu'ils sont déterminants pour les autres valeurs humaines : ce sont l'éthique de la dignité, et celle de l'humanisation.

11.2.3.6.1. L'enjeu éthique de la dignité du prêtre âgé

La dignité : c'est de cela qu'il est question pour le prêtre âgé, retraité et parfois malade. Le pape François rappelle qu' « on parle de dignité pour quelque chose d'absolu car la dignité signifie que quelqu'un ou quelque chose a de la valeur en soi, au-delà de sa fonction, de son utilité pour une autre chose.[1365] » Ainsi la dignité de la personne, celle de chaque personne, est à comprendre et à admettre « dès le début fragile d'une vie et jusqu'à la fin d'une vie qui s'éteint comme une bougie. […] La dignité de la personne (existe) à toutes les étapes et dimensions de sa vie[1366].» Une retraite préparée permet une reconversion de l'individu (passage de la période d'activité à celle de la période de non activité) dans le respect de sa dignité. En effet, si « le travail, clé de voûte de la question sociale […] assure à l'homme sa dignité et sa liberté[1367] », il n'en demeure pas moins que la période de la retraite doit préserver cette dignité parce que le retraité est vulnérable. Cette vulnérabilité est provoquée par la perte du travail qui lui donnait le nécessaire pour gagner sa vie et subvenir à ses besoins. Elle est aussi marquée par le fait que le retraité n'est plus membre d'aucun syndicat pour défendre ses droits. Le pape François ne dit pas le contraire :

[1364] Proposition inspirée de Mgr BONNET, « Intervention au Colloque « Suivi des prêtres âgés », *Colloque « Suivi des prêtres âgés »…, op.cit.*
[1365] PAPE FRANCOIS, *Le témoignage. Le pape François au service de la Parole*. Paris : Mame, 2013, p. 88.
[1366] *Id*.
[1367] JEAN-PAUL II, *Le travail humain. Lettre encyclique Laborem Exercens. Présentation P. Gérard Defois.* Paris : Le Centurion, *n° 9*. Voir aussi : www.vatican.va/holy_father/john_paul_II . Voir également PAPE FRANCOIS, *Le témoignage…, op.cit.*, p. 88.

« Plus les conditions d'une personne sont fragiles et vulnérables, plus cette personne sera digne d'être reconnue en tant que telle pour sa valeur. Il faudra alors l'aider, l'aimer, la défendre et l'encourager dans sa dignité[1368]*.»*

L'Eglise-Famille est pour le prêtre ce que représente toute famille pour tout individu, elle est « la condition nécessaire pour qu'une personne prenne conscience de sa dignité et sache la valoriser[1369].» La même dignité doit accompagner le processus d'humanisation qui ne concerne pas moins les personnes âgés que celles qui le sont moins.

11.2.3.6.2. L'enjeu éthique de l'humanisation du prêtre âgé

Le vieillissement soulève un enjeu éthique, tant au niveau des soins que de l'accompagnement, qui est la possible humanisation, l'accomplissement du sujet agissant[1370]. Or, comme le souligne M-J. Thiel, « en christianisme, ce travail d'humanisation que chacun accomplit pour lui-même et en lien avec autrui, est aussi le lieu où il accueille son engendrement filial dans le Fils du Père par l'Esprit[1371].» Et, pour le prêtre âgé, ce travail d'humanisation est également le lieu où il accueille sa consécration sacerdotale comme une grâce divine, c'est-à-dire un appel sans aucun mérite de sa part, auquel il répond en faisant don de sa personne et de sa vie au Christ et à l'Eglise. Dès lors, la problématique du vieillissement des prêtres exige que dans l'Eglise-Famille, on prenne en compte la grâce gratuite dans le travail d'accompagnement. L'accompagnement des prêtres âgés résultera de l'engagement des membres d'une Eglise-Famille intimement liée aux familles-Eglises ; il sera ainsi la preuve d'une solidarité intergénérationnelle. C'est dire qu'autant les fidèles laïcs, les clercs, les paroisses, que les parents et les proches des prêtres âgés concernés devront être associés. C'est à cette condition que l'on permettra aux prêtres âgés de s'humaniser toujours davantage pour être authentiquement humains[1372], et de devenir ce qu'ils sont, c'est-à-dire des prêtres jusqu'à la fin de leur existence terrestre.

[1368] *Id.*
[1369] *Ibid*., p. 89.
[1370] M-J. THIEL, *op.cit.*, p. 76.
[1371] *Id*.
[1372] *Ibid*., pp. 9-12.

Synthèse

Le chapitre intitulé « L'engagement chrétien : un engagement au quotidien » a pour objectif de prolonger en termes de perspectives pastorales l'exigence de la réception par les Eglises d'une théologie de l'engagement et celle d'une ecclésiologie entrepreneuriale concernant la problématique de la protection sociale des prêtres.

Deux perspectives pastorales peuvent être considérées. D'abord, l'éducation à la valeur de la solidarité. Si celle-ci reste marquée par les limites et les tares inhérentes à l'humanité, elle est régénérée lorsqu'elle est irriguée par l'amour divin débordant de l'alliance garantie par le Christ. Alors l'éthique de la solidarité chrétienne émergente se veut ouverture à l'autre qui est un frère en humanité et un frère dans le Christ. La solidarité se cultive par l'éducation, dont le point culminant est la découverte de l'Amour considéré comme le socle de la vie dans l'Eglise-Famille de Dieu. Guidée par l'éthique de la solidarité, la vie du chrétien est engagement au quotidien.

La deuxième perspective pastorale guidée par la réception d'une théologie de l'engagement et de celle d'une ecclésiologie entrepreneuriale, concerne l'engagement ecclésial par rapport à une protection sociale des prêtres. Il peut se développer autour de trois axes intégrant chacun l'idée d'innovation insufflée par l'ecclésiologie entrepreneuriale :

- Pour garantir une solidarité effective susceptible d'accompagner ce projet destiné aux prêtres malades, retraités et âgés, quatre attitudes s'imposent : la prise de conscience de l'effort de solidarité comme principe des droits de la personne humaine ; le choix de la voie mutuelliste qui permettrait aux Eglises majoritairement en difficultés financières de conjuguer leurs efforts pour la réussite du projet de protection sociale des prêtres ; la valorisation du partage des acquis qui amènerait les Eglises nanties à venir en aide aux plus pauvres ; l'instauration d'une discrimination positive qui signifierait que les Eglises empruntent la voie d'une équité ecclésiale et inter-ecclésiale pour faire face aux inégalités qui les marquent.
- L'Eglise est un mystère dont la visibilité sociale et la mission nécessitent des ressources humaines, matérielles et financières. La formation tout au long de la vie est le moyen par lequel les Eglises auront un clergé et un laïcat compétents pour affronter les défis nouveaux. La gestion des agents pastoraux exige que d'une part ils occupent des responsabilités correspondant à leur spécialisation, et que d'autre part ils bénéficient d'un traitement qui leur procure de la motivation. Quant aux sources de revenus des Eglises, conformément aux

dispositions canoniques, les diocèses doivent faire preuve d'imagination pour créer des activités génératrices de revenus.

- La retraite des prêtres et le suivi des seniors du clergé en Côte d'Ivoire peuvent s'organiser autour de quatre activités :

1- L'habitat des prêtres âgés est à étudier en concomitance avec la question de l'évaluation de leur autonomie. Quel que soit le lieu de résidence retenu de concert avec l'intéressé, les conditions ci-après devront être satisfaites : l'accessibilité aux soins médicaux ; la conservation du lien ecclésial et du lien sacerdotal (avec l'évêque et le presbyterium) ; le maintien du rapport à la famille biologique.

2- Le réseau relationnel des prêtres âgés est un élément important pour les aider à bien vieillir. C'est toute l'Eglise-Famille de Dieu à travers la diversité de ses membres – au premier rang desquels se trouve l'évêque, père et frère du prêtre – qui doit accompagner les prêtres âgés. La confraternité sacerdotale intergénérationnelle entre prêtres ainsi que l'égard des fidèles laïcs aideront les prêtres âgés, de même que la sollicitation de leurs familles leur apportera un grand soutien.

3- Les activités réservées aux prêtres âgés feront l'objet de réflexion, car tous, y compris ceux d'entre eux qui sont en situation de dépendance, ont quelque chose à donner aux autres. C'est pourquoi, tout en respectant leur autonomie, l'accompagnement devra leur réserver un temps d'exercice d'activités physiques, intellectuelles et spirituelles.

4- La santé des prêtres âgés est un sujet délicat qui, comme les trois précédents, exige une attention particulière des membres de l'Eglise-Famille. Les soins qui leurs sont proposés peuvent être classés selon les pathologies nécessitant une assistance médicalisée régulière, et selon celles qui ne nécessitent pas d'hospitalisation de longue durée.

Vu la complexité de l'accompagnement des personnes âgées en général et celui des seniors prêtres en particulier, et considérant que ce suivi comporte des défis d'ordre éthique, il importe de créer une cellule pluridisciplinaire dans les Eglises diocésaines de Côte d'Ivoire. Sous l'autorité de l'évêque, cette équipe serait chargée d'étudier la question du suivi des prêtres sous ses multiples aspects afin de proposer un service convenable. De la même manière, les Eglises s'obligeront à se doter d'un statut du prêtre « retiré » pour rassurer les prêtres qui vieillissent et pour susciter l'adhésion et l'engagement de toute l'Eglise-Famille dans le projet d'accompagnement des prêtres âgés.

En somme, « les questions de subsistance et de protection sociale étant situées dans le contexte à la fois de l'Eglise particulière et universelle, il apparaît que les problèmes liés au grand âge exigent solidarité et créativité pour arriver à promouvoir la « bien-traitance des clercs avancés en âge[1373]. »

Conclusion partielle

Trois étapes ont marqué la cinquième partie de cette recherche, la « préconisation » qui visait à « émettre des points d'attention, des propositions pour la réflexion à venir […], construire une modélisation théorique et élaborer des critères de participation à la transformation de la pratique et/ou de la situation étudiée[1374].» Les deux parties précédentes (la problématisation et la corrélation) ont mis au jour de multiples enjeux liés à la protection sociale des prêtres dans l'Eglise-Famille. Ceux-ci ont souligné l'indispensable besoin d'engagement des disciples du Ressuscité en Côte d'Ivoire et en Afrique. Cette nécessité imposait la quête d'une théologie de l'engagement pour accompagner le mouvement d'engagement chrétien. Cela a fait l'objet du premier chapitre.

Le recours aux travaux d'E. Mounier présentés par F. Faure a permis de poser les bases philosophiques d'une théologie de l'engagement en ce sens qu'ils établissent que l'homme vit l'engagement comme la finalité de son être et comme un mode de révélation du *theos*. Quant à C. Giraud, il a proposé les fondements sociologiques de ce projet théologique en révélant que l'engagement se distingue par sa visibilité et sa lisibilité sociales, ainsi que par son support organisationnel. Ce sont des « territoires », des « modes d'expression » et des « opérateurs » qui permettent à l'engagement d'avoir ce caractère public.

Comme finalité de l'être chrétien, l'engagement est l'expression du chrétien dans ce qu'il a de spécifique : il désigne son existence quotidienne. Comme mode de révélation du *theos*, l'engagement a une portée mystique, car il ouvre le chrétien sur quelque chose de nouveau et de profond, qui est la révélation de sa personne, porteuse d'une âme appelée à la dimension divine. Si l'engagement se veut une exigence ontologique pour la personne humaine parce qu'il est finalité de l'être et mode de révélation du *theos*, pour le chrétien l'engagement trouve son sens par rapport au Christ et par rapport à la Famille dans laquelle Celui-ci l'introduit. Il y est établi frère avec les

[1373] A. BAMBERG, « L'amoris officium à l'égard des prêtres et évêques d'âge avancé »…, *op.cit*., pp. 226-235. Voir aussi : www.nrt.be/chercher-nouvelle-revue-theologique?recherche=Bamberg.
[1374] F. WERNERT, *op.cit.*, p. 24-25.

autres et coresponsable de la mission de témoignage de cette Famille à travers les ministères qui lui sont confiés.

C'est dire que la foi se veut engagement, comme dirait E. Mounier. Et elle a une visibilité sociale si tant est que l'engagement soit public comme l'indique C. Giraud. Cette convergence entre les deux auteurs trouve un écho chez E. Grieu qui observe que sous les traits de la solidarité, l'engagement est vécu par le chrétien d'abord comme l'expression la plus visible de la foi, comme la réalisation concrète de l'Evangile. Mais, comme E. Mounier, E Grieu retrouve dans l'engagement solidaire chrétien une dimension spirituelle. Il s'agit d'une expérience mystique à l'issue de laquelle « touché », « pris aux entrailles », et ayant vécu quelque chose qui est de l'ordre de « l'ouverture à une promesse », le chrétien est assuré que tout n'est pas condamné à rester en l'état.

Comme témoignage du chrétien, l'engagement est imitation du Christ Témoin authentique du Père dont le témoignage est attesté par l'Esprit. L'engagement du chrétien se veut imitation des vertus divines, et il est accompagné par les vertus théologales que sont la foi, l'espérance et la charité. Ainsi, par ce fait, le chrétien adopte une posture où, selon E. Mounier, commence l'éthique, celle d'une cohérence de l'existence. L'évocation de l'existence d'une éthique africaine chrétienne – fondamentalement une éthique de la vie et de la solidarité – est à saluer comme un atout pour créer une dynamique qui permette la réalisation du projet d'une protection sociale pour les prêtres.

Le second chapitre indique une exigence utile à la réception d'une théologie de l'engagement dans la perspective de l'annonce du Dieu Libérateur pour un Continent en proie à divers fléaux. Il s'agit du développement d'une ecclésiologie entrepreneuriale faisant de l'entrepreneuriat pastoral un champ privilégié d'étude.

L'ecclésiologie entrepreneuriale enseigne qu'il faut arriver à gérer les entreprises pastorales et équilibrer le modèle économique des Eglises en Côte d'Ivoire. Un type de prêtre assurant une fonction curiale semble correspondre à cette attente, celui d'un manageur pastoral. L'ecclésiologie entrepreneuriale conduit à mettre en évidence la dimension managériale de la charge pastorale dévolue au prêtre. Celle-ci pourrait contribuer à accroître ses capacités dans la responsabilité qui lui incombe d'œuvrer à la construction de la communion ecclésiale.

En évoquant justement la solidarité de l'Eglise-Famille, œuvre de tous ses membres, le troisième et dernier chapitre en fait le principe fondamental de l'engagement ecclésial pour l'organisation de la retraite et de l'accompagnement des prêtres âgés et malades.

Dans un paysage ecclésial ivoirien où il existe des disparités sociales entre communautés chrétiennes, et où l'on rencontre une catégorie de prêtres défavorisés, la solidarité devrait être cultivée. L'engagement solidaire contribuera à lutter contre les inégalités sociales d'une part dans la vie et le fonctionnement des Eglises paroissiales et diocésaines, d'autre part dans le traitement des pasteurs au service de ces Eglises.

La réception d'une théologie de l'engagement et celle d'une ecclésiologie entrepreneuriale par l'Eglise-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire et en Afrique sont des facteurs qui concourent au rôle incubateur des Eglises particulières concernant l'engagement qu'exigent d'elles les défis de la nouvelle évangélisation. L'annonce du Dieu Libérateur pour l'Afrique « enchaînée » est à ce prix. En effet, le Dieu Libérateur qui veut écrire avec les peuples africains leur histoire, l'inscrit dans la logique de l'Alliance conclue avec l'humanité. L'engagement sans mesure qu'elle implique de la part de Dieu et de l'homme se veut réponse humaine à la fidélité divine.

Quand bien même la réponse de l'homme serait balbutiement et hésitation, il n'en demeure pas moins que soutenue par la grâce divine, et forte de l'espérance dans une humanité nouvelle, dans la possibilité d'un autre monde, elle permet sans cesse au chrétien de devenir authentiquement ce qu'il est : porteur de la lumière divine par sa foi qui se veut engagement.

Qu'il prenne la forme du témoignage individuel ou communautaire, ou celle de la mission de toute une communauté chrétienne, l'engagement chrétien se trouve face aux défis de son temps. La culture ambiante de l'innovation n'épargne pas l'agir chrétien. L'ecclésiologie entrepreneuriale en donne une lecture pertinente qui mérite d'être développée par les théologiens, les pasteurs et les fidèles laïcs au sein des Eglises, afin d'en faire ressortir toute la portée. La théologie de l'engagement devra elle aussi faire l'objet d'une attention particulière pour encourager un meilleur engagement des chrétiens au quotidien.

CONCLUSION GENERALE

Au début de cette recherche, je me proposais de présenter une ecclésiologie pratique ou une théologie pratique de l'Eglise-Famille de Dieu, suite au vœu exprimé par les évêques africains et les Pères du Synode romain sur l'Eglise d'Afrique de 1994. Se faisant l'écho du souhait de l'Assemblée synodale, Jean-Paul II écrivait dans son Exhortation *Ecclesia in Africa* : « Il est vivement souhaité que les théologiens élaborent la théologie de l'Eglise-Famille avec toute la richesse de son concept, en dégageant sa complémentarité avec d'autres images de l'Eglise[1375].»

L'objectif principal de ce travail était précisément de montrer que l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille peut s'élaborer en articulation avec la question de la protection sociale des prêtres, et que corrélativement la délicate question de la protection sociale des prêtres peut se penser par rapport à la théologie de l'Eglise-Famille. Pour atteindre cet objectif une problématique a été formulée : « L'élaboration de l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu peut-elle prendre en compte le projet d'organisation de la protection sociale des prêtres ? L'étude sur la protection sociale des prêtres contribue-t-elle à rendre pertinente la métaphore de l'Eglise-Famille ? Dans une logique dialectique, l'image de l'Eglise-Famille ne questionne-t-elle pas la pastorale sociale et de promotion humaine pratiquée par les Eglises ? A quel type de protection sociale l'évocation de « prêtres » et celle d' « Eglise-Famille » renvoie-t-elle ? Comment pourrait-on organiser cette protection sociale de manière à ce qu'elle soit en phase avec le projet ecclésial et ecclésiologique d'Eglise-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire ?

Comme on peut le constater, la plus-value de cette recherche, c'est-à-dire son originalité, réside dans son articulation de la problématique de l'Eglise-Famille avec celle de la protection sociale des prêtres. Les pratiques ecclésiastiques et ecclésiales de rémunération et de sécurité sociale des prêtres constituent ici la matière travaillée et mise en dialogue avec la réflexion théologique sur l'Eglise-Famille de Dieu, dans la perspective d'édification d'une Eglise-Famille, lieu d'entraide et d'engagement social.

En rapport avec la méthodologie de recherche qualitative, quatre hypothèses ont été formulées pour accompagner cette recherche :

H 1 : L'Eglise-Famille de Dieu est porteuse d'acquis théologiques susceptibles d'enrichir la réflexion pour aider l'Eglise à organiser la protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire.

[1375] JEAN-PAUL II, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice…, op.cit., n° 63.*

H 2 : La problématique de la protection sociale des prêtres questionne la Théologie et l'Ecclésiologie africaines et concourt à leur élaboration.

H 3 : L'organisation de la protection sociale des prêtres incombe aux prêtres eux-mêmes et aux laïcs.

H 4 : L'organisation de la protection sociale des prêtres passe par l'autonomie économique des Eglises particulières de Côte d'Ivoire.

Soutenues par une étude documentaire et par des entretiens semi-directifs, ces hypothèses ont accompagné la présente recherche, dont il convient de rappeler et de résumer la démarche suivie, celle du « service réflexif sur l'action de l'Eglise[1376] » en théologie pratique.

Que retenir de cette recherche ?

Pour cette recherche l'ancrage de ma réflexion dans l'analyse de la protection sociale des prêtres au sein de l'Eglise-Famille de Côte d'Ivoire est un fait qui mérite d'être souligné. En effet, l'étude de cette pratique a révélé que les enjeux de la protection sociale de cette catégorie de personnes touchent à des éléments qui n'échappent ni à la théologie de manière générale, ni à l'ecclésiologie africaine en particulier : santé, justice, existence humaine, dignité et droits de l'homme, foi chrétienne, mission de l'Eglise, rapports entre prêtres et laïcs, etc. En outre, elle a mis en évidence des difficultés auxquelles se trouvent confrontées les communautés chrétiennes : fraternité sacerdotale éprouvée, solidarité non valorisée, gestion financière scandaleuse. Ce sont autant de questions dont la recherche de solutions représente un défi réel pour l'Eglise ivoirienne ainsi que pour les théologiens africains engagés dans le projet synodal d'édification de l'Eglise-Famille.

Mais la problématisation de la pratique de protection sociale concernant les prêtres, c'est-à-dire la mise en évidence des questions qu'elle pose, exigeait que j'interroge le magistère de l'Eglise pour savoir ce qu'il enseigne sur la protection sociale des prêtres. La deuxième partie de la thèse a été consacrée à cela, par l'analyse de quelques textes des papes successifs du Concile Vatican II à nos jours, ainsi que des instructions de la Congrégation pour le Clergé, des Conseils pontificaux pour les laïcs et pour la pastorale des services de la santé, des dispositions du Code de droit canonique de 1983. Le magistère local africain a également été « convoqué » dans ce travail, à travers le Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, l'ancienne Conférence épiscopale régionale de l'Afrique de l'ouest et la Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire.

[1376] Appellation de la méthode de théologie pratique de M. Donzé, évoquée dans l'introduction de cette thèse. Voir A. ROY, « Démarche de théologie pratique », *La théologie pratique. Analyses et prospectives* (dir. E. PARMENTIER). Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2008, pp. 35-55.

On peut retenir que dans aucun des documents de ces institutions ecclésiales, la protection sociale des prêtres n'est abordée de façon directe, à l'exception du Décret conciliaire *Presbyterorum ordinis*, du Directoire pour la vie et le ministère des prêtres et du Code de droit canonique. En effet selon *Presbyterorum ordinis,* le devoir pour le prêtre d'accomplir sans relâche les obligations sacerdotales peut être difficile à assumer quand celui-ci connaît un handicap découlant de la vieillesse. A ce moment, le soutien à la fois matériel et spirituel de l'évêque et du presbyterium ainsi que l'organisation d'une protection sociale s'avèrent nécessaires. C'est pour cette raison que les Eglises particulières doivent mettre en place une organisation préventive. La collaboration des fidèles laïcs à ce projet se justifie par le fait que le prêtre est à leur service.

Le Directoire pour la vie et le ministère des prêtres souligne que le sacerdoce est un canal de sanctification et de construction d'identité pour le prêtre. L'identité presbytérale est vécue avec la Trinité et l'Eglise dans les rapports intergénérationnels au sein du presbyterium. Ceux qui sont en situation de fragilité physique ou de lassitude morale doivent bénéficier de l'attention et de l'affection de la famille presbytérale, ainsi que du soutien de toute l'Eglise-Famille, notamment des fidèles. Ces derniers, selon le Code de Droit canonique, sont tenus par l'obligation de subvenir aux besoins de l'Eglise, aux œuvres d'apostolat et à la subsistance des ministres. Pour ces derniers le Code reconnaît le droit de bénéficier d'une assistance sociale quand ils sont malades, invalides ou âgés, de prendre des temps de vacances et de repos.

Quant aux textes pontificaux, documents des Congrégations et écrits des Conférences épiscopales locales, ils incluent la situation des prêtres et des religieux dans des problématiques globales telles que l'accompagnement des malades et des personnes âgées, et l'engagement pour la promotion humaine. En procédant de la sorte, ils se rejoignent et s'inscrivent dans la perspective conciliaire d'organisation par l'Eglise d'une protection sociale pour tous ceux qui consacrent leur vie à son service. Un tel projet n'est pas antinomique avec la vision africaine d'Eglise-Famille. Au contraire, l'Eglise est davantage famille lorsqu'elle assume ses devoirs vis-à-vis de ses membres, en l'occurrence ceux qui sont à son service, et surtout quand ces derniers sont en situation de fragilité. Tel est le centre de gravité de ma réflexion mise en évidence par la troisième partie intitulée « problématisation ».

Revue sous le double éclairage de l'analyse des pratiques ecclésiales locales et de l'enseignement magistériel de l'Eglise, la problématique du sujet de recherche s'est précisée dans la troisième partie. Le repérage des failles et des écueils des pratiques en cours ainsi que leur divergence avec les textes officiels de l'Eglise m'a amené à considérer le principe suivant : l'organisation d'une protection sociale des prêtres a pour objectif de libérer ces derniers des

inquiétudes pour l'avenir, qui peuvent nuire à leur ministère et à leur disponibilité dans le temps présent. Dès lors de nouvelles questions se sont posées, et il m'a fallu reformuler la problématique : comment ne pas considérer le rapport entre figure sociale des pasteurs et communauté ecclésiale ainsi que les implications qui en découlent ? Le ministère et la vie du prêtre sont-ils dissociables de son statut ou de son image sociale ? La responsabilité théologique et sociale de l'Eglise ne se trouve-t-elle pas mise en jeu, d'autant plus qu'elle se veut famille de Dieu, Sacrement de salut et lieu de fraternité ? L'Eglise n'est-elle pas davantage famille pour ses pasteurs en assumant ses devoirs vis-à-vis d'eux ? La question de la protection sociale des prêtres peut-elle contribuer à rendre pertinente la notion d'Eglise-Famille, et celle-ci rend-elle compte des atouts nécessaires à l'organisation d'une protection sociale des prêtres ? Ainsi reformulée, la problématique donnait un sens global, une signification et une direction à l'ensemble de la réflexion.

La « corrélation », quatrième étape de cette recherche, a été un moment d'approfondissement de la réflexion sur la problématique, à travers une analyse et une interprétation contextualisée de la pratique de la protection sociale des prêtres. Lorsqu'elles sont resituées dans le contexte théologique et pastoral de la nouvelle évangélisation, et qu'elles sont mises en dialogue entre elles, la problématique ecclésiologique d'Eglise-Famille et celle de la protection sociale des prêtres évoquent un enjeu ecclésial et ecclésiologique majeur : alors que nouvelle évangélisation signifie pénétration des réalités culturelles et existentielles africaines par la foi et construction d'une identité entre tradition et modernité par les Africains, des problèmes se posent, dont celui de la protection sociale des populations. Il concerne de près le prêtre en tant que pasteur mais aussi en tant qu'humain ayant des droits fondamentaux. Quant à l'Eglise, le salut qu'elle annonce prend en compte le développement humain intégral. C'est pourquoi l'étude de la protection sociale des prêtres est intéressante pour l'Eglise et son activité pastorale, mais également pour la théologie.

L'apport des sciences théologiques à la précision de la problématique de cette recherche provient d'une part des travaux sur l'Eglise-Famille de Dieu de F. Appiah-Kubi et d'A. Ramazani Bishwende, et d'autre part des études historiques sur la subsistance et la protection sociale des prêtres effectuées par G. Dole, et J. Bassot. Mon analyse des travaux des deux premiers auteurs a conduit aux observations ci-après : premièrement, l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille questionne notre « faire-Eglise » et invite l'Eglise de Côte d'Ivoire à devenir davantage reflet de la famille trinitaire dont elle tient son identité. Ainsi l'Eglise-Famille se construit en tant qu'elle est la famille de Dieu dont les enfants sont liés par la fraternité christique partagée. Les conséquences de ce projet ecclésial et ecclésiologique sont à la fois d'ordre social, sociétal, religieux et théologique. C'est le cas de l'entraide sociale vue sous l'aspect de la protection, en tant qu'elle est protection des

individus contre des risques « sociaux », réponse aux injustices sociales et promotion de la dignité humaine.

Deuxièmement, l'Eglise-Famille crée un lien social qui est un contrat d'existence entre ses différents membres. Ceux-ci l'exploitent non seulement dans l'exercice du sacerdoce universel des baptisés, mais également lorsque dans une logique de complémentarité prêtres et laïcs collaborent à la construction du Corps du Christ dont ils ont tous la responsabilité. La mission *ad extra* de l'Eglise-Famille l'ouvre sur l'universel. Dans ce réseau de relations, le prêtre ivoirien n'est pas mis à part et isolé, mais il est en immersion dans son peuple.

De l'histoire complexe des institutions qui ont vocation à organiser et à garantir la subsistance des ministres de l'Eglise, G. Dole et J. Bassot rappellent ce principe : le ministre du culte doit vivre de son ministère, c'est-à-dire qu'il doit être pris en charge par la communauté ; il doit bénéficier d'une rémunération suffisante et décente. Quant aux pratiques successives d'assistance aux clercs âgés ou invalides que l'on a connues au long des siècles (attention et gestes de sollicitude antiques, pension du système bénéficial moyenâgeux, sécurité sociale moderne), elles témoignent que la question de la protection sociale des ministres du culte a toujours été une préoccupation ecclésiale. Mais il faut traiter la rémunération du ministère presbytéral avec lucidité en considérant sa spécificité, c'est-à-dire le fait que gratuité du ministère et rémunération des ministres vont ensemble dans la vie et l'activité du clergé, et que cette rémunération assure aussi la liberté des collectes, l'indépendance de l'Eglise et du clergé, ainsi que l'égalité des traitements entre prêtres. L'adoption de ces dispositions se justifie par le fait que les prêtres sont exposés aux mêmes risques sociaux que leurs contemporains. C'est pourquoi la question de leur protection sociale a été située dans le contexte social et sociétal actuel en recourant à la sociologie de la protection sociale et aux sciences juridiques.

L'histoire des politiques sociales montre qu'elles ont été précédées par une culture humaniste des peuples qui fait valoir « des droits de l'homme sur le revenu national, reposant sur trois notions : les besoins de l'homme en tant qu'être humain (sécurité sociale), en tant qu'être producteur (partage équitable entre travail, entrepreneur et capitaliste), en tant qu'être familial (allocations familiales)[1377]. » En France l'idéologie de la « nouvelle société » a grandement influencé les politiques familiale et sociale, montrant ainsi que le droit de la protection sociale est l'expression en normes d'idéologie dominante, qui évoquent des valeurs partagées et rendent compte d'un projet de société. Cela donne à la protection sociale son caractère communautaire. Il

[1377] Communication d'A. PIETTRE, « Fondements, Moyens et organes de la répartition du revenu national », *Richesses et misères, croissance et répartition du revenu national*, 35ème Semaines sociales, Dijon 1952.

s'agit d'une œuvre commune qui nécessite l'adhésion de tous, d'où la prise en compte du nécessaire principe de solidarité. De ce point de vue, l'expérience des pays occidentaux peut inspirer aux Eglises diocésaines de Côte d'Ivoire des idées nouvelles pour améliorer leurs pratiques. Elles doivent faire de l'universalité, de l'obligation et de la solidarité leurs maîtres-mots tout en leur donnant un sens, c'est-à-dire qu'elles doivent les traduire en actes pour porter et réaliser le projet de protection sociale des prêtres.

Pour les raisons évoquées plus haut la question de la protection des prêtres se traite d'abord par rapport au cadre législatif et juridique que l'Etat de Côte d'Ivoire garantit pour ses citoyens, et à l'usage que l'Eglise en fait pour les prêtres ; ensuite par rapport aux dispositions canoniques prévues par le Législateur universel et les orientations localement prises par la conférence des évêques de Côte d'Ivoire. Or, depuis l'acquisition de son indépendance, à l'instar de beaucoup d'autres nations africaines, la Côte d'Ivoire organise une protection sociale pour ses populations en application de certaines lois contenues dans sa Constitution[1378]. Trois branches constituent le régime ivoirien de protection sociale des travailleurs salariés géré par la Caisse Nationale de prévoyance sociale (CNPS) : les prestations familiales, les accidents du travail-maladies professionnelles et les pensions (Vieillesse, invalidité). Quant aux agents de la fonction publique, ils bénéficient d'une couverture maladie organisée par la Mutuelle générale des fonctionnaires et agents de l'Etat (MUGEF-CI), et leur retraite est gérée par la Caisse générale de retraite des agents de l'Etat (CGRAE).

Mais il faut noter que la gestion des retraites crée des disparités sociales au sein de la population des retraités, car les anciens fonctionnaires perçoivent une pension équivalente à 45 % voire 60 % de leur salaire, alors que leur collègues du privé ne reçoivent que la moitié du SMIG, c'est-à-dire 30.000 frs CFA (environ 45 euros). En outre, l'étude descriptive de la protection sociale en Côte d'Ivoire présente un système en difficulté et qui a tendance à laisser en l'état la situation des populations en majorité non couvertes socialement (90 %). Ces difficultés susmentionnées mettent en évidence une autre question, celle de la justice sociale que l'Eglise ne saurait ignorer tandis qu'elle se préoccupe d'organiser la sécurité sociale des prêtres. Dans ce sens, l'enseignement de R. Raffaele Martino interpelle les membres des Eglises : « Transformer la réalité sociale par la force de l'Evangile, témoignée par des femmes et des hommes fidèles à Jésus-Christ, a toujours été

[1378] En effet, on peut évoquer quelques articles de la *Constitution de la République de Côte d'Ivoire du 23 juillet 2000* : Article 2 « La vie humaine est sacrée…Les autorités publiques ont l'obligation d'en assurer le respect, la protection et la promotion. » ; Article 5 : « La famille constitue la cellule de base de la société. L'Etat assure sa protection » ; Art 6 : « L'Etat assure la protection des enfants, des personnes âgées et des handicapés ». cf. *Constitution de la République de Côte d'Ivoire*. Cf. Espace francophone des droits de l'homme, de la démocratie et de la paix : http// : www.democratiefrancophonie.org.

un défi et le demeure aujourd'hui encore[1379].» Le contexte ivoirien exige de la part de l'Eglise-Famille une cohérence entre le message qu'elle porte et le témoignage de ses membres. Ainsi le fait d'inclure le souci qu'elle porte aux prêtres âgés, retraités et invalides dans une problématique globale de justice sociale et de défense des droits de l'homme, la rendra crédible aux yeux de tous. Elle sera à juste titre comprise comme famille de Dieu, portant avec les hommes et les femmes de son temps leurs joies et leurs peines, et affrontant avec eux les défis qui sont les leurs.

L'approche juridico-canonique de la protection sociale des prêtres a posé des questions majeures : faudrait-il donner au prêtre en Afrique un statut social comme ce fut le cas en Europe, avec le risque de lui nier la place réelle et la mission que lui confère son identité sacerdotale ? En France et en Europe l'idéologie dominante de la « nouvelle société » au lendemain des guerres mondiales, qui fut à l'origine du long processus de mise en place de la sécurité sociale, a fait reconnaître un statut social à chaque citoyen, y compris au prêtre. Ce statut l'a inséré dans une catégorie sociale. L'histoire révèle que c'est au prix d'une dépossession importante en termes d'intimité dans la gestion de sa vie et de ses biens temporels, et du statut canonique de ses clercs, que l'Eglise a obtenu pour ces derniers un statut social leur garantissant une protection sociale.

Or l'image sociale du clergé ivoirien représente un prêtre qui est en immersion totale dans le peuple qu'il sert. Et bien qu'étant choisi et oint pour une mission sacrée, le prêtre est vu par ses contemporains comme l'homme de Dieu et comme l'homme du peuple. Si l'idéologie dominante qui fait du prêtre un « immergé » dans sa mission et dans le peuple doit faire son chemin à partir de la conception africaine du prêtre, elle devrait logiquement inspirer une nouvelle approche de la protection sociale organisée pour le prêtre sous les tropiques.

Plutôt que de reconnaître au prêtre un statut social qui l'insèrerait dans une catégorie sociale, il semble qu'il faudrait repenser l'articulation entre les recommandations du droit universel et la manière dont l'Eglise vit sa mission au plan local. Cette attitude me paraît cohérente avec la définition du droit canonique comme un droit qui propose des réponses techniques aux besoins de la communauté ecclésiale, en articulant réalités vécues, environnement, histoire, et discours ecclésial social. Or, sur bien des points comme sur la disposition canonique de la prévoyance sociale des prêtres, le droit universel se trouve décalé des réalités locales que vivent les fidèles du Christ. Le droit universel se limite à la promotion des valeurs universelles sans traiter de la vie des communautés ecclésiales dans ce qu'elles ont de particulier. L'exemple de la protection sociale des

[1379] CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise*. Abidjan : Paulines Editions, 2007, p. XI.

prêtres montre qu'au plan local la réflexion sur la retraite de ces derniers demande que soit prise en compte l'idéologie dominante de la présence de l'aîné au milieu des siens, à la maison, sous le toit familial ; il s'agit là d'un des aspects de l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille qui mérite d'être mis en valeur. C'est donc à juste titre que le Législateur universel engage la responsabilité de la conférence des évêques et de l'ordinaire du lieu vis-à-vis du droit à la sécurité sociale des prêtres.

Au regard de ce qui précède, il convient de faire deux observations : premièrement, deux facteurs ont fait émerger un paradigme nouveau, celui d'une ecclésiologie et d'un engagement ecclésial et social incluant les garanties sociales des prêtres : 1) la nécessité d'inscrire la protection sociale des prêtres dans une problématique globale sociale de promotion de la justice et des droits de l'homme. 2) L'éventualité d'un statut social qui insérerait les prêtres dans une catégorie sociale est décalée par rapport à l'idéologie dominante locale faisant du prêtre une personne du peuple, en immersion dans sa mission et dans le peuple ; deuxièmement, les enjeux de la problématique sont diverses : aux plans théologique et pastoral l'ecclésiologie de Vatican II invite l'Eglise-Famille de Dieu à se bâtir en assumant une collaboration entre prêtres et laïcs au service de la communion du Corps du Christ. Le second enjeu théologique et pastoral mis en évidence concerne l'ecclésialité des droits sociaux du pasteur. Certes, le prêtre est un ministre de l'Eglise, mais il est aussi membre d'une communauté nationale où, comme concitoyen, il a des droits et des devoirs reconnus. Cette identité qui fait de lui un sujet social doit être considérée par l'institution ecclésiale.

Au plan canonique : cette double identité du prêtre-citoyen lui confère des droits et des devoirs qui engagent la responsabilité de l'évêque, sous l'autorité duquel il sert (cf. Can 281 § 1). Celui-ci doit veiller à ce que le prêtre ait une honnête subsistance et bénéficie de l'assistance sociale (*Idem*). Il ne s'agit pas d'une obligation personnelle de l'évêque, mais sa responsabilité consiste à rappeler aux fidèles leur devoir (Can. 222 § 1).

Au plan financier, l'enjeu est la quête d'une certaine autonomie des Eglises locales. Cela commence par l'acquisition d'une autonomie financière comme d'un trait caractéristique de la maturité des Eglises, qui garantira leur statut d'Eglises particulières et locales. En effet, « la dépendance structurelle des Eglises représente un véritable obstacle à l'évangélisation qu'elles doivent accomplir. Le modèle d'Eglise défini par Vatican II met la recherche de l'autonomie, la prise en charge de ses propres besoins en étroite relation avec la communion ecclésiale, même sur le plan matériel. Le manque d'autonomie financière conditionne l'existence et l'engagement des fidèles du continent africain, dans la mesure où il les empêche de se situer, à égale dignité, dans les

relations réciproques avec les autres Eglises sœurs[1380].» L'autonomie financière contribuera à la maturité de l'Eglise de Côte d'Ivoire, en lui permettant « de vivre un équilibre entre autopromotion, autonomie et communion avec les autres Eglises, […] de prendre en charge son existence, de contrôler ses programmes, d'adapter son style de vie et de maîtriser la gestion de ses biens[1381].»

Au niveau social, l'enjeu porte sur l'accès aux soins de santé élémentaires pour tous, et l'accompagnement des malades dans leur situation, tout comme la retraite des anciens travailleurs, et l'engagement pour la justice.

Enfin, les enjeux sont d'ordre culturel et concernent le rapport du clerc à l'argent. Souvent comparés aux missionnaires qui les ont précédés, les prêtres ivoiriens font l'objet de vives critiques par rapport à l'argent. Il leur est reproché d'en parler trop, alors que leurs prédécesseurs donnaient de l'argent aux fidèles. Depuis ce temps, une forme de pudeur entretenue sur la question de l'argent chez les chrétiens perdure encore ; pourtant l'argent occupe une place importante dans les épîtres pauliniennes, et il en faut pour subvenir aux besoins des ministres comme pour organiser l'activité de l'Eglise.

Un autre enjeu culturel est mis en évidence par deux principes sociologiques : d'abord, le caractère interactionnel du rapport entre l'homme et la culture fait que l'homme produit la culture et que celle-ci participe à la construction de son identité ; ensuite la caractéristique de la culture comme un élément social dynamique inscrit tout groupe humain dans une trajectoire sociologique d'évolution. A la lumière de ces deux principes, on peut souligner la volonté légitime des Africains de se doter d'une protection sociale moderne. C'est la preuve que l'Afrique se trouve confrontée au défi de sa modernité.

Les enjeux susmentionnés se rejoignent dans l'action qui doit les porter, c'est-à-dire dans l'engagement social des chrétiens. Or, comme pratique ecclésiale et expression de foi des chrétiens, et comme action visant la promotion de l'homme dans toutes les réalités de la vie sociale, l'engagement chrétien se veut un lieu de rencontre avec le Dieu de la Révélation, et un lieu de sa connaissance. De ce point de vue, l'engagement chrétien est un sujet de réflexion théologique, d'explication intellectuelle et culturelle ; et le sens que les chrétiens de Côte d'Ivoire donnent à leur engagement à la lumière de la foi est à rechercher dans une théologie de l'engagement. C'est pourquoi la quête d'une théologie de l'engagement nous introduit dans « le temps des

[1380] COLLECTIF (dir. S. RECCHI), *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Eglises d'Afrique.* Paris : l'Harmattan, 2007, p. 10-11.
[1381] *Id*.

propositions », d'ouverture « des pistes pour redynamiser l'action », comme l'exige la démarche de théologie pratique[1382].

C'est autour de deux pôles philosophique et sociologique que cette recherche théologique s'est menée. Le recours aux travaux d'E. Mounier présentés par F. Faure (*Thèse de doctorat. Emmanuel Mounier. Théologie de l'engagement ?*) a permis de poser les bases philosophiques d'une théologie de l'engagement, en établissant que l'homme vit l'engagement comme une finalité de son être et comme un mode de révélation du *theos*. Quant à l'ouvrage de C. Giraud, l'*Engagement ?,* il a proposé les fondements sociologiques de ce projet théologique, en montrant que l'engagement se distingue par sa visibilité et sa lisibilité sociales, ainsi que par son support organisationnel. En effet ce sont des « territoires », des « modes d'expression », et des « opérateurs » qui permettent à l'engagement d'avoir un caractère public.

Comme finalité de l'être chrétien, l'engagement est l'expression du chrétien dans ce qu'il a de spécifique : son existence quotidienne. Comme mode de révélation du *theos*, l'engagement a une portée mystique, car il ouvre le chrétien sur quelque chose de nouveau et de profond, qui est la révélation de sa personne, porteuse d'une âme appelée à la dimension divine. Si l'engagement se veut une exigence ontologique pour la personne humaine parce qu'il est finalité de l'être et mode de révélation du *theos*, pour le chrétien l'engagement trouve son sens par rapport au Christ et par rapport à la Famille dans laquelle Celui-ci l'introduit. Il y est institué frère avec les autres et coresponsable de la mission de témoignage de cette Famille à travers les ministères qui lui sont confiés.

Il va sans dire que la foi se veut engagement, comme l'affirmerait E. Mounier ; et elle a une visibilité sociale si tant est que l'engagement soit public, comme le montre C. Giraud. Cette concordance entre les deux auteurs trouve un écho chez E. Grieu qui constate que sous les traits de la solidarité, l'engagement est vécu par les chrétiens d'abord comme l'expression la plus visible de la foi, comme la réalisation concrète de l'Evangile. Cependant E. Grieu retrouve dans l'engagement solidaire chrétien une dimension spirituelle, autant qu'E. Mounier. Il s'agit d'une expérience mystique à la fin de laquelle « touché », « pris aux entrailles », et ayant vécu quelque chose qui est de l'ordre de « l'ouverture à une promesse », le chrétien est assuré que tout n'est pas condamné à rester en l'état. Alors, son engagement est témoignage, c'est-à-dire imitation des vertus divines et du Christ Témoin authentique du Père dont le témoignage est attesté par l'Esprit.

[1382] A. ROY, *op.cit*., pp. 35-55.

La théologie de l'engagement montre que le rapport entre foi et engagement est significatif du rapport entre théologie et anthropologie, et que la *fides* s'exprime à travers l'*anthropos* avec ses symboles culturels et son *ethos*. Pourtant l'anthropologie africaine de la vie émanant de cette étude, présente l'homme comme un être de vie, enclin à la vie et en quête de vie. Celle-ci se réalise dans la reconnaissance du droit de vie des autres individus par le sujet moral. Son engagement existentiel s'effectue à travers un ensemble de rites et de symboles de vie reçue, de vie entretenue et transmise dans une solidarité interpersonnelle, intergénérationnelle et communautaire. L'anthropologie de la vie prépare l'Africain à accueillir le projet divin de vie révélé par le Christ venu apporter à l'homme la Vie (Jean 14, 6), dont le chrétien est le témoin.

Comme engagement, le témoignage chrétien prend racine dans l'expérience spirituelle de l'ouverture du cœur de l'homme à Dieu et au prochain, et dans l'acceptation de l'interdépendance existentielle entre les personnes. L'engagement chrétien prend sa source dans l'Alliance, c'est-à-dire dans la relation d'amour entre Dieu et l'humanité ; en se laissant irriguer par elle en permanence, l'engagement chrétien acquiert son authenticité.

La théologie de l'engagement rappelle que le témoignage chrétien part de l'intérieur du sujet, symbolisé par le « sel » pour se révéler à l'extérieur avec éclat – représenté par la « lumière » – en référence aux images employées par Jésus-Christ dans sa catéchèse sur l'identité chrétienne[1383]. Le chrétien est transformé de l'intérieur par l'expérience qu'il fait de la divinité, comme l'aliment au contact fusionnel du sel. Alors, il peut donner le goût de Dieu à son entourage, et partant laisser Dieu-Lumière briller à travers son existence.

Mais, à l'instar de toute théologie, la théologie de l'engagement a pour tâche première de servir les Eglises. Il y a de fortes chances qu'elle soit pertinente et accueillie par les communautés chrétiennes, car elle inspire une ecclésiologie entrepreneuriale, qui suscite de nouvelles pratiques pastorales. Le principe selon lequel toute théologie est en situation, c'est-à-dire contextualisée, suscite des interrogations concernant l'élaboration d'une ecclésiologie dans notre société contemporaine marquée par la culture de l'innovation et de l'entrepreneuriat : quelle réflexion ecclésiologique pourrait être menée de sorte à apporter de la valeur innovante dans l'organisation et les pratiques ecclésiales ? Comment comprendre qu'entreprendre dans la vie et les activités ecclésiales aiderait peut-être davantage les chrétiens à mieux vivre leur foi comme un engagement à la suite du Christ, et constituerait un tremplin pour les Eglises dans leur mission à la face du monde ? Ces questions renvoient à la spécificité de l'ecclésiologie entrepreneuriale. Il s'agit d'une

[1383] Cf. *Mt. 5, 13-16.*

théologie de l'Eglise marquée par ses dimensions ecclésiologique, entrepreneuriale, ecclésiale, et innovante. Autant de particularités qui autorisent ce type d'ecclésiologie à faire de l'entrepreneuriat pastoral un de ses terrains d'étude privilégié. L'entrepreneuriat pastoral recherche l'innovation dans tous les domaines de la vie de l'Eglise et dans l'organisation ecclésiale, ainsi que dans l'exercice des ministères ecclésiaux, afin de trouver les meilleures réponses aux questions et aux exigences pastorales. Il vise à créer une plus-value pastorale au service de laquelle un genre nouveau de pasteur émerge : l'entrepreneur pastoral. Ce dernier a pour fonction de conduire les entreprises pastorales, d'équilibrer le modèle économique des Eglises, et de mettre ses compétences au service de la communion ecclésiale.

Lorsque les chrétiens entreprennent des œuvres ils se situent dans l'engagement en tant qu'expression de foi personnelle et de la mission *ad gentes* de l'Eglise. C'est pourquoi le fait que l'organisation et l'activité d'une Eglise donnent corps à l'ecclésiologie entrepreneuriale traduit l'expression d'une appropriation par celle-ci de la théologie de l'engagement. Mais, comme toute théologie chrétienne, la théologie de l'engagement et l'ecclésiologie entrepreneuriale ont une utilité ecclésiale lorsqu'elles éclairent l'existence des chrétiens, la praxis pastorale, et l'activité missionnaire de l'Eglise.

Concernant la protection sociale des prêtres, la théologie de l'engagement et l'ecclésiologie entrepreneuriale évoquent la solidarité de l'Eglise-Famille, comme une œuvre de tous ses membres. Le principe fondamental de l'engagement ecclésial que représente l'éthique africaine chrétienne de la solidarité et de la vie constitue un atout pour créer une dynamique utile à l'engagement social de l'Eglise en Côte d'Ivoire et à l'amélioration de la protection sociale des prêtres. L'engagement chrétien pour ces causes se veut un engagement solidaire au quotidien, repérable à travers deux perspectives pastorales : d'abord l'éducation des chrétiens à la valeur de la solidarité, dont les tares inhérentes à l'humanité peuvent être corrigées au contact de l'amour divin débordant de l'alliance garantie par le Christ ; ensuite l'engagement ecclésial pour l'organisation de la protection sociale des prêtres peut se développer autour de trois axes intégrant chacun l'idée d'innovation insufflée par l'ecclésiologie entrepreneuriale : 1) Garantir une solidarité effective pour soutenir ce projet en adoptant quatre attitudes : prendre conscience de l'effort de solidarité ; opter pour la voie mutuelliste ; valoriser le partage des richesses ; instaurer une discrimination positive. 2) Promouvoir les ressources humaines, matérielles et financières nécessaires à la mission de l'Eglise et à sa visibilité sociale. 3) Organiser la retraite et l'accompagnement des seniors du clergé autour de quatre activités : l'habitat des prêtres qu'il faudrait étudier en concomitance avec la question de l'évaluation de leur autonomie ; le réseau relationnel des prêtres âgés est à exploiter : il comprend

l'évêque, le presbyterium, les laïcs, la famille biologique du prêtre concerné ; les activités réservées aux prêtres âgées feront l'objet de réflexion en fonction du degré d'autonomie de chacun ; la santé des prêtres âgés exige une attention particulière des membres de l'Eglise-Famille, qui leur offriront les soins appropriés aux pathologies qu'ils présentent.

Vu la complexité de l'accompagnement des seniors prêtres, et considérant que ce suivi comporte des défis d'ordre éthique, il convient de créer une cellule pluridisciplinaire dans les Eglises diocésaines de Côte d'Ivoire. Sous l'autorité de l'évêque, chacune de ces équipes aura pour mission d'étudier la question de l'accompagnement des prêtres sous ses multiples aspects, afin de proposer un service convenable. De la même manière, les Eglises s'efforceront de se munir d'un statut du prêtre « retiré » pour rassurer les prêtres qui vieillissent et pour susciter l'adhésion de toute l'Eglise-Famille et son engagement dans le projet de suivi des prêtres âgés.

Que dire des hypothèses de travail ?

Au terme de cette recherche il est temps de rappeler les hypothèses qui l'ont guidée, et de les évaluer. Ont-elles été confirmées, infirmées ou nuancées par la recherche ?

L'hypothèse 3. Dans la conclusion partielle de la première partie de l'étude présente, cette hypothèse a fait l'objet d'une première évaluation suite à l'analyse et à l'interprétation des résultats des enquêtes effectuées sur le terrain. Elle a été nuancée : plutôt que de dire « l'organisation de la protection sociale des prêtres incombe aux clercs et aux laïcs », il vaut mieux dire que « la protection sociale des prêtres incombe en premier lieu aux clercs, et le soutien des laïcs vient en appoint. » L'idée de la nuance s'est renforcée par la suite à travers l'étude des textes du magistère de l'Eglise. Certes, ceux d'entre eux qui abordent la question de manière directe, en l'occurrence le Décret conciliaire *Presbyterorum ordinis*, Le Directoire pour la vie et le ministère des prêtres, et le Code de droit canonique, engagent la responsabilité de tout le corps ecclésial dans ce projet, mais ils reconnaissent que cela doit se faire sous l'autorité de l'évêque et de la conférence des évêques.

L'organisation de la protection sociale des prêtres requiert non seulement la sollicitude paternelle, fraternelle, amicale et pastorale de l'évêque[1384], mais elle exige aussi l'attention fraternelle et charitable des prêtres qui constituent le presbyterium[1385]. La spécificité de l'identité et du ministère sacerdotal et ce qu'elle exige en termes de dispositifs nécessitent que la sécurité sociale des prêtres soit organisée par eux-mêmes. En fait, le prêtre n'est pas un travailleur comme

[1384] Cf. *Can. 384* ; CONGREGATION POUR LES EVEQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques…, op.cit., n° 76* ; JEAN-PAUL II, *Pastores dabo vobis*. *Exhortation apostolique*. Rome : Vatican, 2002, *n° 76-77.*

[1385] Cf. 555 § 2 ; § 3 ; *Can. 275* ; CONGREGATION POUR LE CLERGE, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres…, op.cit., n° 97.*

les autres, et son rapport avec l'évêque et avec l'Eglise est différent du rapport d'un salarié avec son employeur ; même retraité, âgé ou invalide, le prêtre continue d'exercer sa fonction sacerdotale. En considérant ces raisons, il convient de dire que les prêtres sont les premiers responsables de l'organisation de leur protection sociale, à laquelle collaborent les laïcs.

L'hypothèse 4 a été nuancée également dans la conclusion de la partie « Analyse de la protection sociale des prêtres » : plutôt que de dire « l'organisation de la protection sociale des prêtres passe par l'autonomie économique des Eglises particulières de Côte d'Ivoire », il vaut mieux dire que « la protection sociale des prêtres passe par une triple autonomie culturelle, économique (financière) et humaine (en personnel) des Eglises particulières de Côte d'Ivoire) ».

Evoquer cette triple autonomie des Eglises, c'est accepter qu'elles aient le pouvoir de se prendre en charge comme les Eglises des autres pays, notamment celles des pays dits développés. Les sociologues définissent le pouvoir comme la capacité d'un individu ou d'un collectif à imposer sa propre volonté contre des résistances dans une relation sociale, dans des interactions[1386]. Selon Parsons, « le pouvoir est avec l'argent et l'influence, l'un des moyens dont l'acteur dispose pour parvenir à ses fins dans toute interaction[1387].» L'institution ecclésiale n'échappe pas à ces observations sociologiques, si l'on s'en tient à la remarque de Foucault selon laquelle le pouvoir est partout et qu'il s'exerce à travers des rapports de forces diverses présentes aussi bien au travail, dans la famille, que dans les institutions[1388]. Si les Eglises de Côte d'Ivoire et celles d'Afrique veulent parvenir à leurs fins dans le concert universel des Eglises, et si elles veulent accomplir leur mission, elles doivent absolument se doter de moyens qui leur garantissent le pouvoir, l'argent et l'influence. Cela passe par une politique et une gestion rigoureuses des ressources humaines, par la création d'activités génératrices de revenus, ainsi que par l'affirmation de leur authenticité culturelle. La théologie africaine accompagnera ce projet si elle prend en compte à la fois les dimensions culturelle, politique et économique de la libération des peuples africains[1389]. Tel devra être le profil des Eglises africaines qui auront grandi en maturité après leur premier centenaire d'évangélisation.

[1386] M. CROZIER, E. FRIEDBERG, *L'acteur et le système, les contraintes de l'action collective* ; M. WEBER, *Economie et société, tome 1*. Ces auteurs sont cités par S. RUI, « Pouvoir », voir : www. sociologie.revue.org

[1387] T. PARSONS, *Politics and social structure*, New York, The Free Press, 1969. Cet auteur est cité par S. RUI, « Pouvoir », voir : www. sociologie.revue.org.

[1388] M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976. Il est cité par S. RUI, « Pouvoir », voir : www. sociologie.revue.org.

[1389] Cf. J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère…*, *op.cit*.

L'Hypothèse 1 affirmait : « L'Eglise-Famille de Dieu est porteuse d'acquis théologiques susceptibles d'enrichir la réflexion pour aider l'Eglise dans la protection sociale des prêtres ». Lorsque la métaphore ecclésiologique de l'Eglise-Famille est débarrassée de ses ambigüités, notamment du sens biologique et charnel que revêt le concept de « famille », l'Eglise désigne la famille considérée dans la logique symbolique de l'univers africain, où le sacré et le profane s'entrecroisent. Dans ce cas, l'Eglise évoque cette réalité qui met en relation, en communion le visible avec l'invisible, cette réalité symbolisée prouvée dans la présence du divin au cœur du monde : Dieu est révélé symboliquement en Jésus-Christ Ressuscité, que les disciples rendent présent et actif symboliquement dans les sacrements, dans leur vie et dans le monde jusqu'à la fin des temps, grâce à l'Esprit qui les accompagne.

En outre, quand il est articulé avec celui de l'Eglise-Fraternité, le symbole de l'Eglise-Famille permet de mieux comprendre l'Eglise comme la famille spirituelle de Dieu au sein de laquelle nous naissons et sommes introduits par le bain du baptême, grâce au Fils notre Frère en qui nous sommes frères les uns des autres. L'enracinement christologique de notre fraternité nous fait participer à la filiation divine dans la communion avec l'Esprit, qui est principe de vie et de communion de l'Eglise ; et il implique que nous vivions la solidarité fraternelle et la fraternité évangélique ou christique. Cette ecclésiologie et cette vision ecclésiale ont des conséquences aux plans social, sociétal, religieux et théologique, comme l'enseigne l'entraide sociale quand elle prend la forme de la protection sociale. En effet, elle se veut engagement du chrétien, au nom de l'Evangile (social) pour la protection des individus contre les risques « sociaux », comme réponse aux injustices sociales et pour la promotion de la dignité humaine.

Comme le Christ est sacrement de Dieu, l'Eglise est sacrement du Christ. La sacramentalité de l'Eglise dont les conséquences sont communionnelles, salvifiques, christologiques et missiologiques montre qu'il existe un lien ecclésial, c'est-à-dire une identité chrétienne, qui est une identité sociale pour les membres de l'Eglise. Puisque le lien génère naturellement les relations, le lien ecclésial fait naître les relations fraternelles entre ceux que la Parole appelle à constituer le corps ecclésial pour la mission de témoignage que le Christ leur confie. Ce lien ecclésial, social, ou « contrat d'existence » autorise les sujets chrétiens à faire de l'entraide sociale un lieu d'engagement.

Le fait de destiner l'entraide sociale aux prêtres peut se comprendre si l'on considère l'ecclésialité des doits sociaux du prêtre. En effet, étant donné qu'il a un double statut de citoyen et d'ecclésiastique, on a affaire à un être humain qui est sujet de droits (et de devoirs), en l'occurrence

de droits sociaux que l'Eglise-Famille n'ignore pas et qu'elle peut assumer grâce à ses valeurs : amour, vie, solidarité fraternelle, fraternité évangélique.

Ces acquis théologiques de l'Eglise-Famille de Dieu sont également mis en valeur si l'on considère son rapport à la Trinité et à la Sainte famille de Nazareth : l'Eglise-Famille étant issue de la Trinité, son unité est alimentée et fécondée par l'unité de la famille trinitaire ; et la Sainte famille lui propose les vertus évangéliques mentionnées précédemment : amour, unité et solidarité. En somme cette hypothèse de travail se confirme, car le symbole de l'Eglise-Famille présente des acquis théologiques qui peuvent enrichir la réflexion sur l'organisation de la protection sociale des prêtres.

L'Hypothèse 2 disait : « La problématique de la protection sociale des prêtres questionne la théologie et l'ecclésiologie africaines et concourt à leur élaboration ». Cette hypothèse a été confirmée si l'on s'en tient au fait qu'un des résultats de cette recherche est d'avoir affirmé l'actualité de la dimension sociale de l'Evangile dans un contexte théologique marqué par la nouvelle évangélisation. En effet, au moment où ce contexte exige que la théologie contribue à redynamiser l'évangélisation pour qu'elle assume sa mission première d'inventer une réponse nouvelle de la foi aux défis de l'histoire des peuples[1390], la problématique de la protection sociale des prêtres indique à la théologie la voie de la question sociale pour atteindre cet objectif. Dans cette logique, le nécessaire engagement solidaire des chrétiens a été mentionné au cours de cette recherche, tout comme a été mis en évidence l'accompagnement de ce projet par la réception d'une théologie de l'engagement et d'une ecclésiologie entrepreneuriale.

Si l'on considère la théologie pratique comme une discipline théologique ayant pour fonction de penser la vie de l'Eglise et la mise en œuvre de sa mission[1391], on peut affirmer que la présente recherche doctorale a traité d'ecclésiologie pratique, comme le montrent les enjeux ecclésiaux, canoniques et pastoraux qu'elle a mis en évidence et étudiés : les relations entre prêtres et laïcs ; l'ecclésialité des droits sociaux du prêtre ; l'Eglise, le prêtre et l'argent ; l'Eglise et la justice sociale.

La question de la protection sociale des prêtres rappelle aux sciences théologiques le défi de leur utilité ecclésiale et sociale. Elles sont invitées à quitter les sentiers battus de disciplines longtemps perçues uniquement par rapport à leur dimension réflexive et théorique, pour assumer également leur mission empirique. Elles doivent être plus concrètes qu'elles ne l'ont été à présent,

[1390] L. S. KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala, 2005, p. 9.
[1391] I. GRELLIER, « Ecclésiologie », *Introduction à la théologie pratique*. (dir.) B. KAEMPF. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, p. 339.

en s'appropriant les problématiques africaines et en proposant des solutions réalisables. C'est à ce prix qu'elles devront conquérir la place qui leur revient dans le concert des disciplines scientifiques utiles à l'Afrique pour son développement.

Les limites du travail et les difficultés rencontrées au cours de la recherche

Une connaissance scientifique du droit ivoirien de la protection sociale m'aurait permis d'approfondir la contextualisation de la problématique du sujet. Celle-ci serait davantage développée si quelques entretiens avaient été réalisés avec des prêtres malades. Pour qu'il fût possible d'acquérir ce savoir juridique évoqué plus haut, il aurait fallu que je prenne des cours auprès d'une faculté de droit en Côte d'Ivoire. Le fait que je réside en permanence en France ne me permettait pas de le faire. Les deux entretiens que j'avais prévu de réaliser initialement avec des prêtres malades n'ont pu avoir lieu pour deux raisons : celui qui devait être mon premier interlocuteur est décédé trois jours avant notre entretien. J'ai dû interrompre mon entretien avec le second quand il a eu un malaise qui l'a plongé dans un état grave et l'a emporté quelques jours plus tard.

A ces difficultés dont l'impact psychologique négatif sur moi a été réel, il faut ajouter les problèmes de mobilité que j'ai rencontrés pendant mon séjour d'études et d'enquêtes en Côte d'Ivoire en 2010. En raison du climat d'insécurité qui régnait pendant la guerre, et de la partition du pays en deux par les forces belligérantes, mes entretiens ont été réalisés avec des interlocuteurs qui représentaient seulement 9 diocèses sur les 15 que comporte le pays ; l'ouest du pays qui comprend quatre diocèses ne figure pas dans ce travail, alors qu'il aurait pu fournir des données intéressantes à la recherche.

Schütz rappelait que « l'objet des sciences sociales est d'expliquer la réalité sociale avec le recours à la méthode scientifique qu'elles ont en commun avec les autres sciences empiriques[1392].» La présente recherche doctorale s'est résolument inscrite dans cette perspective et cette dynamique. Je n'ignore pas que cette méthode implique la neutralité axiologique, c'est-à-dire la neutralité du chercheur à l'égard de son objet.[1393] La recherche que j'ai effectuée a été mise à l'épreuve de cette neutralité, car il fallait conjuguer praxis et théorie. Entre d'un côté, les rencontres avec des prêtres âgés dans des maisons de retraite, les témoignages recueillies auprès de ces seniors ainsi que des personnes qui les accompagnent, et de l'autre côté la construction de ma pensée, l'observance des limites de l'objectivité et de la neutralité axiologique a été une tâche de longue haleine.

[1392] A. SCHÜTZ, "The Meaning Structure of the Social World", *Projet de demande d'année sabbatique, reproduit in Embree Lester*, *Schutzian Social Science*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1999, p. IX. On peut retrouver la citation de l'auteur dans son ouvrage ci-indiqué : A. SCHÜTZ, *Contribution à une sociologie de l'action. Traduction, présentation et notes par SCHRECKER C*. Paris : Hermann Editeurs, 1976, p. 38.
[1393] *Ibid*., p. 39.

L'ecclésiologie de l'Eglise-Famille, une problématique ouverte ?

Depuis l'ouverture du vaste chantier qu'elle représente, l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille continue de faire l'objet d'une réflexion, tout en inspirant de nombreuses pratiques pastorales. La recherche doctorale qui se termine s'est distinguée des travaux antérieurs en articulant cette problématique ecclésiologie avec la question de la protection sociale des prêtres, en se proposant de promouvoir une Eglise-Famille de Dieu dans le domaine de l'entraide sociale. Elle confirme également la pertinence de l'Eglise-Famille de Dieu comme métaphore pour désigner l'Eglise. Malgré les limites intellectuelles et théologiques de ce modèle conceptuel, les espoirs placés dans cette vision ecclésiologique sont réels ; c'est pourquoi elle doit continuer à faire l'objet de recherches.

Dans une contribution intellectuelle à la Revue *Spiritus*, le théologien tanzanien, L. Magesa affirme que la vie et l'œuvre de l'Eglise sont influencées et même déterminées par l'image que l'Eglise a d'elle-même à telle époque de son histoire[1394]. Abondant dans son sens, F. Appiah-Kubi souligne qu' « à chaque époque incombe le devoir de réinterpréter le message du Christ et de l'exprimer dans un langage qui lui est propre[1395] .» Aussi devrais-je rappeler le lien entre le symbole et le cadre spatio-temporel où il est véhiculé, et le fait que pour avoir un sens le symbole s'enracine dans une culture marquée par son caractère dynamique. Cette observation est valable pour certains symboles qui sont emportés dans le mouvement de la modernité et des mutations générales profondes sociales et sociétales en Afrique. C. Kula-Kim constate que de ce point de vue, l'institution familiale n'est pas épargnée, et qu'elle est profondément touchée[1396].

Dans cette logique, le débat politique et sociétal actuel qui a lieu dans les pays européens et américains sur l'union entre les personnes de même sexe, et les réformes juridiques qui s'ensuivent pour reconnaître ce bouleversement moderne de la famille interpellent la théologie africaine par rapport à sa vision d'Eglise-Famille. Si l'univers familial africain intégrait *l'homoparentalité* et *l'homoparenté*[1397], quelle pertinence théologique aurait la vision ecclésiologique d'Eglise-Famille inspirée du modèle de la famille traditionnelle ?

[1394] L. MAGESA, Pour une « mission inculturée. L'Eglise d'Afrique Orientale ». *Spiritus* XXX, 116, p. 270, cité par F. APPIAH-KUBI, *op.cit.*, p. 213.

[1395] *Id*.

[1396] C. KULA-KIM, *Mutations de la famille africaine. La parentalité au carrefour des modèles éducatifs*. Paris : L'Harmattan, 2010.

[1397] J-P. WINTER, *Homoparenté*. Paris : Albin Michel, 2010. Selon l'auteur, « le débat sur l'homoparentalité met l'accent sur les aspects éducatifs et affectifs de cette question. Or nul ne doute ni des capacités pédagogiques ni de l'amour que des homosexuels sont à même de mettre au service d'enfants dont ils auraient la charge. Mais, élever un enfant ne suffit pas à l'inscrire dans une filiation. Dire à l'avenir qu'un enfant est né d'un parent A et d'un parent B, et non plus d'un père et d'une mère, reviendra à le déposséder, volontairement et a priori, d'une moitié de sa filiation. Il

Bibliographie

1. Textes officiels et Documents du magistère de l'Eglise

BENOÎT XVI. *La porte de la foi. Lettre apostolique en forme de motu proprio par laquelle est promulguée l'année de la foi*. Paris : Pierre TEQUI, 2011.

BENOÎT XVI. *Lettre e*ncyclique *Caritas in Veritate*. Paris : Cerf, 2000.

BENOÎT XVI. *L'Engagement de l'Afrique. Exhortation apostolique. Préface de Mgr. François Granier archevêque de* Cambrai. Paris : Bayard éditions – Fleurus-Mame, les éditions du Cerf, 2011.

BENOÎT XVI. *Le prêtre un don du cœur du Christ, Préface du Cardianl Bernard Panafieu. Paris* : *Editions* Traditions Monastiques, 2011.

BENOÏT XVI. *Le Sacrement de l'amour. Exhortation apostolique sur l'Eucharistie. Présentation par Mgr Robert Le Gall*. Paris : Bayard Editions/ Cerf/ Mame, 2007.

BENOÎT XVI, « Message pour la XIVe Journée mondiale des malades », *D.C.*, n°2350, 2006, p. 63.

BERGOGLIO, J. & KORKA, A. *Sur la terre comme au ciel. La famille, la foi, le rôle de l'Eglise au XXI^e siècle : les convictions du pape François.* Paris : Robert Laffont, 2013.

CARDINAL AGRE, B. *Les trois dimensions d'une Eglise adulte*. Abidjan : Procure des missions catholiques, 1999.

CARDINAL AGRE, B. *O toi qui dors, réveille-toi, Message de carême 2005*. Abidjan : Bureau de la communication de l'Archidiocèse d'Abidjan, 2004.

CERAO. *Le laïcat ouest-africain s'organise. Actes du 1^er Congrès Régional*. Abidjan : Editions CERAO, 2008.

CODE DE DROIT CANONIQUE. Paris : Centurion – Cerf – Tardy, 1984.

COLLECTIF (dir. MGR DUBOST M., MGR LALANNE S.). *Le nouveau Théo. L'encyclopédie catholique pour tous*. Paris : Mame, 2009.

COMMISSION EPISCOPALE POUR LE LAÏCAT DE LA CEREAO. *Avance au large !... Pour un laïcat responsable dans l'Eglise Famille de Dieu en Afrique.* Abidjan : Editions CERAO, 2006.

CONCILE VATICAN II. Paris : Bayard, 2002.

ne s'agira plus, dès lors, d'homoparentalité, mais d'homoparenté. » Voir la description de l'ouvrage par l'auteur, ainsi que l'introduction du livre, cf. pp. 11-19.

CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE. CONSEIL POUR LES AFFAIRES ECONOMIQUES, SOCIALES ET JURIDIQUES. *Prêtres âgés*. Assemblée plénière de Lourdes 5-8 avril 2011.

CONFERENCE EPISCOALE DE CÔTE D'IVOIRE. *Annuaire de l'Eglise Catholique de Côte d'Ivoire 2012*. Abidjan : Procure des Missions catholiques, 2012.

CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE. *Déclaration des Evêques catholiques de Côte d'Ivoire suite à la crise postélectorale, Abidjan*, 2011.

CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE. *Le chrétien face à la politique. Formation politique et civique*. Abidjan : Procure des missions catholiques, 1999.

CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE. *Lettre pastorale à l'occasion du premier centenaire de l'évangélisation*. Abidjan : Procure des missions catholiques, 1995.

CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE, *Lettre pastorale sur l'éducation*. Abidjan, 1982.

CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE. *Message à la nation sur la situation sociopolitique*, Abidjan, 1990.

CONFERENCE EPISCOPALE REGIONALE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST. *Le laïcat ouest-africain s'organise. Actes du 1er Congrès Régional*. Abidjan : Editions-CERAO, 2008.

CONFERENCE EPISCOPALE REGIONALE DE l'AFRIQUE DE L'OUEST. *L'Eglise-Famille de Dieu : Sacrement de salut et lieu de la nouvelle fraternité pour les sociétés africaines, Instrumentum Laboris*. Abidjan : CERAO-Editions, 2007.

CONFERENCE EPISCOPALE REGIONALE DE l'AFRIQUE DE L'OUEST, « Démocratie et promotion humaine. Lettre pastorale », *D.C.*, n°2128, 1995, pp. 1084-1088.

CONGREGATION POUR LE CLERGE, « Le visage du prêtre dans le Décret conciliaire *" Presbyterorum Ordinis "* Message final d'un Symposium organisé », *D.C.*, n°2127, 1995, pp. 1057-1060.

CONGREGATION POUR LE CLERGE, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*. Paris : Pierre TEQUI, 1999.

CONGREGATION POUR LE CLERGE. *Le prêtre, Maître de la parole, Ministre des sacrements, et guide de la communauté en vue du 3ème millénaire chrétien*. Paris : Pierre TEQUI, 1999.

CONGREGATION POUR LES EVEQUES. *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*. Città del Vaticano : Libreria editrice vaticana, 2004.

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX. *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2005.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, « Dignité et mission des personnes âgées dans l'Eglise et dans le monde », *La Documentation catholique*, n°2199, 1999, pp. 212-219.

FISCHELLA, R. *La nouvelle évangélisation*. Paris : Salvador, 2012.

GOUYAUD, C. *Le sacerdoce selon Benoît XVI*. Feucherolles : Editions La Nef, 2010.

JEAN-PAUL II. *Avec vous je suis prêtre. Lettre aux prêtres pour le Jeudi Saint 1979-2005. Préface du cardinal Roger Etchegaray.* Nouan-le-Fuzelier : Editions des Béatitudes, 2009.

JEAN-PAUL II, « A la suite du Christ qui a souffert pour nous. Message pour la Journée mondiale des malades », *D.C.*, n°2086, 1994, pp. 52-53.

JEAN-PAUL II, « Création de la Journée mondiale des malades. Lettre au cardinal Fiorenzo Angelini », *D.C.*, n°2052, 1992, p. 567.

JEAN-PAUL II, « Dans le visage du malade, reconnaissons celui du Christ. Message pour la première Journée mondiale des malades », *D.C.*, n°2062, 1992, pp. 1067-1068.

JEAN-PAUL II, « Exhortation Apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* », *D.C.*, n°2123, 1995, pp. 817- 829.

JEAN-PAUL II. *Exhortation apostolique post-synodale Christifideles laïc*i *sur la vocation et mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde*. Kinshasa : Editions Saint Paul Afrique, 1989.

JEAN-PAUL II, « La maladie peut-être l'occasion de témoigner de notre foi. Message pour la Journée mondiale des malades », *D.C.*, n°2150, 1996, p. 1051.

JEAN-PAUL II. *La Parole de Dieu. Textes choisis par les moines de l'Abbaye de Solesmes*. Paris : Le Sarment/fayard, Coll. Ce que dit le Pape, 2000.

JEAN-PAUL II, « La présence réconfortante du Christ, bon Samaritain. Message pour la XI^{ème} Journée mondiale des malades », *D.C.*, n°2287, 2003, p. 219.

JEAN-PAUL II. *Lettre apostolique Salvifici doloris. Souffrir avec le Christ*. Ce que dit le pape. Tournai : Le Sarment FAYARD, 1990.

JEAN-PAUL II. *Le travail humain. Lettre encyclique Laborem Exercens. Présentation P. Gerard Defois*. Paris : Le Centurion, 1981.

JEAN-PAUL II. *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Exhortation apostolique*. Paris : Pierre Tequi, 1995.

JEAN-PAUL II. *L'Eglise vit de l'Eucharistie. Lettre encyclique. Présentation de Mgr Jean-Richard*. Paris : Bayard/ Fleurus-Mame/ Cerf, 2003.

JEAN-PAUL II, « Lettre aux personnes âgées », *D.C.*, n°2214, 1999, pp. 968-969.

JEAN-PAUL II. *Les tâches de la famille chrétienne. Exhortation apostolique*. Paris, Editions Téqui, 2005.

JEAN-PAUL II, « Marie guérit le corps et convertit le cœur. Message pour la XII^{ème} Journée mondiale des malades », *D.C.*, n°2305, 2004, pp. 9-10.

JEAN-PAUL II, « Message à la Conférence internationale du travail », *Le discours social de l'Eglise Catholique de Léon XIII à Jean-Paul II, Les Dossiers de la DC. Documents réunis par le CERAS*, Paris : Centurion, 1985.

JEAN-PAUL II, « Message pour la IV^{ème} Journée mondiale des malades », *D.C*, n°2130, 1996, p. 54.

JEAN-PAUL II, « Message pour la Journée mondiale des malades », *D.C.*, n°2150, 1996, pp. 1051-1052.

JEAN-PAUL II, « Message pour la VI^{ème} Journée mondiale des malades », *D.C*, n°2167, 1997, pp. 801-803.

JEAN-PAUL II, « Message pour la Journée mondiale des malades », *D.C.*, n°2196, 1999, pp. 55-56

JEAN-PAUL II, « Message pour la VIII^{ème} Journée mondiale des malades », *D.C.*, *n°* 2212, 1999, p. 867.

JEAN-PAUL II, « Message pour la X^{ème} Journée mondiale des malades », *D.C.*, n°2259, 2001, pp. 1017-1018.

JEAN-PAUL II, *Pastores Dabo Vobis. Exhortation apostolique*. Rome : Vatican, 2002.

JEAN-PAUL II, « Par votre souffrance, vous pouvez être des artisans des paix. Message pour la Journée mondiale des malades », *D.C.*, n°2108, 1995, p. 56.

JEAN-PAUL II. *Redemptor Hominis*. Paris : Cerf, 1979.

JEAN-PAUL II, « Santé pour tous : devoirs de la communauté internationale », *D.C.*, n° 2236, 1999, p. 952-953.

LE PAPE FRANCOIS. *La joie de l'Evangile. Exhortation apostolique*. Paris : Cerf, 2013.

LES EVEQUES DE FRANCE (BUREAU D'ETUDES DOCTRINALES). *Les ministres ordonnés dans une Eglise-Communion*. Paris : Les éditions du Cerf, 1993.

LES MOINES DE L'ABBAYE DE SOLESMES. *Les droits de l'homme. Ce que dit le pape*. Campin-Tournai (Belgique) : Le Sarment Fayard, 1990.

MGR GOUYON, P. *Déclaration sur l'éducation chrétienne. Décret conciliaire, présentation et commentaire*. Paris : Salvator-Mulhouse, 1966.

PAPE FRANCOIS. *La joie de l'Evangile. Exhortation apostolique*. Paris : Bayard – Cerf – Fleurus-Mame, 2013.

PAPE FRANCOIS. *Le témoignage. Le pape François au service de la Parole*. Paris : Mame, 2013.

PAUL VI, *Evangelization in the modern world. Apostolic Exhortation*. London : Catholic Truth Society, Cop., 1990.

PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*. *Annoncer l'Evangile aux hommes de ce temps*. *Exhortation apostolique*. Paris : Centurion, 1975.

PAUL VI. *Sur le développement des peuples. Lettre encyclique Populorum Progressio.* Paris : Pierre Tequi, 2007.

PETTI, D. *Dialogue sur l'éducation avec Benoît XVI*. Vatican : Parole et Silence, 2012.

PIE XII. *Exhortation apostolique « Menti Nostrae » sur la sainteté de la vie sacerdotale*. *23 septembre 1950*. Paris : Bonne Presse, 1952.

POUPARD, P. *L'Eglise au défi des cultures. Inculturation et évangélisation.* Paris : Desclée, 1980.

SANCHEZ J.T., SEPE C, « Introduction. Directoire pour le ministère et la vie des prêtres. Actes du Saint-Siège », *D.C.*, n°2092, 1994, p. 360.

SCEAM. *Eglise et promotion humaine en Afrique, Exhortation pastorale des évêques d'Afrique et de Madagascar*. Kinshasa : L'Epiphanie-Kinshasa, 1984.

SCEAM, « Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4ème Synode Mondial des évêques (1974) », *D.C.*, n°1664, 1974, p.995.

SYNODE DES EVEQUES. *Les laïcs dans l'Eglise et dans le monde, leur vocation et leur mission vingt ans après Vatican II, préface du cardinal Decourtray*. Paris : le Centurion/Cerf, 1987.

2. Théologie / Ecclésiologie

AILLET, M., « Le ministère pastoral au service de la communion et du salut », *Prêtres pour le salut du monde. Colloque à Ars*. Ars : Parole et Silence, 2009, pp. 159-172.

AUDINET, J., « Lien ecclésial, lien social. Comment penser l'identité chrétienne comme identité sociale », *Revue des sciences religieuses*, Université de Strasbourg, 69 / n°3, 1995, pp. 334-345.

AULENBACHER, C. *Des adultes catholiques en recherche de sens : processus de changement culturel, de maturation humaine et de conversion spirituelle.* Lille : ANRT, 2007, 2 volumes.

BERGOGLIO, J. & KORKA, A. *Sur la terre comme au ciel. La famille, la foi, le rôle de l'Eglise au XXI^e^ siècle : les convictions du pape François.* Paris : Robert Laffont, 2013.

BIRMELE, A. *L'Horizon de la grâce. La foi chrétienne*. Paris : Cerf, 2013.

BOURGEOIS, H. *Questions fondamentales de théologie pratique*. Bruxelles : Lumen Vitae, 2010.

CALVEZ, J.-Y. *Chrétiens penseurs du social. Après le Concile. Après « 68 » (1968-1988*). Paris : Cerf, 2008.

CASTILLO, A. & LEFEBVRE, P. *L'Eglise, l'homme et la société.* Collection Vivre aujourd'hui. Kinshasa : Edition de l'Epiphanie, 1997.

COLLECTIF (dir. NADEAU, J-G.). *La praxéologie pastorale-orientations et parcours, Tome I.* Montréal : Fides, 1987.

COLLECTIF (RAHNER, K.) Théologie et anthropologie. *Théologie d'aujourd'hui et de demain*. Paris : Cerf, 1967, pp. 89-120.

CONGAR, Y. *Le Concile Vatican II, son Eglise Peuple de Dieu et Corps du Christ, préface de René REMOND.* Paris : Beauchesne Editeur, 1984.

CONGAR, Y. *Les théologiens, Vatican II et la théologie. Le concile de Vatican II : son Eglise peuple de Dieu et Corps du Christ*. Paris : Beauchesnes, 1984.

DAGRAS, M. *Théologie de l'évangélisation*. Paris : Desclée, 1976.

DANET, H. & ROYON, C. *L'Eglise…tout simplement*. Paris : Les éditions de l'atelier, 1992.

DRABO, R. *Cours de morale sociale. L'Enseignement social de l'Eglise.* Cours de 4e année de Théologie, Séminaire de Théologie, Anyama, Année 1998-1999.

DREWERMANN, E. *Fonctionnaires de Dieu, traduit de l'allemand par Francis Piquerez et Eugène Weber et révisé par Jean-Pierre Bagot*. Paris : Albin Michel, 1995.

FAURE, F. *Emmanuel Mounier. Une Théologie de l'engagement ?* Thèse de doctorat en Théologie, Faculté de Théologie catholique, Université de Strasbourg, 2010-2011.

FRISQUE, J. & CONGAR, Y. *Unam Sanctam* 68. Paris : Cerf, 1968.

GAGNEBIN, L. *Christianisme spirituel et Christianisme social, la prédication de Wilfred Monod (1894-1940).* Genève : Labor et fides, 1987.

GEFFRE, C. Introduction. *Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris*. Paris : Cerf, 1984.

GRELLIER, I., « Ecclésiologie », *Introduction à la Théologie pratique* (dir.) KAEMPF, B. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, pp. 339-375.

GRIEU, E., « Qu'as-tu fait de ton frère ? » *Semaines sociales de France. Nouvelles solidarités, nouvelles sociétés. Actes de la 84ème session, 20-22 novembre 2009,* Paris : Bayard, 2010, pp. 77-104.

GRIEU, E. *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*. Paris : Cerf, 2003.

HIEBEL, J-L. *Cours de Droit sacramentaire (Livre IV) L'Ordre*. Université Marc Bloch Strasbourg II, Faculté de Théologie catholique, 2005.

HOURCADE, O., « L'équipe pluridisciplinaire de suivi des prêtres âgés sur le diocèse de Créteil », *Colloque « Suivi des prêtres âgés »*, co-organisé par la Conférence des Evêques de France et la Mutuelle St Martin, 1er au 2 février 2012.

KASPER, W. *Sacrement de l'Unité : Eucharistie et Eglise, traduit par Joseph Hoffmann*. Paris : Cerf, 2005.

KUEHN, M. & VILNET, J. *Le ministère et la vie des prêtres : Décret Presbyterorum Ordinis. Texte du Décret traduit par Claude Wiéner. Commentaires par Michel Kuehn avec la participation de laïcs et de prêtres*. Paris : Mame, 1969.

KÜNG, H. *Qu'est-ce que l'Eglise*. Paris : DDB, 1990.

LAGRANGE, P. *Famille de Dieu, famille des hommes. La Sainte Famille, lumière et grâce pour les familles*. Paris : Salvator, 2001.

LECUYER J., « Le presbyterium », *Vatican II. Les prêtres, formation, ministère et vie*. (dir.)

PICAN, P., « La responsabilité de l'évêque », *Colloque « Suivi des prêtres âgés »*, co-organisé par la Conférence des Evêques de France et la Mutuelle St Martin, 1er au 2 février 2012.

MAHIEU, D.P. *Jean-Paul II, les grands textes du pontifica*t. Cahors (Lot) : Edition du jubilé, 2005.

MANARANCHE, A. *L'existence chrétienne*. Paris : Seuil, 1972.

MANNS, F. *Qu'est-ce que la nouvelle évangélisation* ? Paris : Bayard, 2012.

MARTINI, C. M. *Prêtres, quelques années après*. Paris : Cerf, 1992

PASQUIER, J-M. *L'Eglise comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Eglise de Moehler à Vatican II*. Academic Presse Fribourg : Editions Saint-Paul, 2008.

PERISSET, J.-C. *Les biens temporels de l'Eglise. Commentaire des canons 1254-1310*. Fribourg : Tardy, 1996.

PONGA, S. *L'Ecriture, âme de la théologie. Le problème de la suffisance matérielle des Ecritures*. Paris : Cerf, 2008.

RIGAL J., *Le mystère de l'Eglise. Fondements théologiques et perspectives pastorales*. Paris : Cerf, 1996.

RIGAL, J. *L'Eglise à l'épreuve de ce temps*. Paris : Cerf, 2007.

ROY, A., « Démarche de théologie pratique », *La théologie pratique. Analyses et prospectives* (dir.)

PARMENTIER, E. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2008, p. 35-55.

SERVICE POUR UN MONDE MEILLEUR DE CÔTE D'IVOIRE. *Directoire de la pastorale des Communautés Ecclésiales de Base (CEB), Préface de Monseigneur Jean-Pierre KUTWA, Archevêque d'Abidjan*. Abidjan : Saint Michel d'Adjamé, 2008.

SESBOUE, B. *Jésus dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*. Paris : Desclée (édition revue, corrigée et mise à jour), 1982.

SIRET, V., « Prêtre fonctionnaire de Dieu ou signe du salut ? », *Prêtres pour le salut du monde. Colloque à Ars, 26-27-28 janvier 2009*. Société Jean-Marie Vianney – Sanctuaire d'Ars : Parole et silence, 2009.

THURIAN, M. *Le prêtre configuré au Christ*. Paris : Mame, 1993.

TUFFERY, J. *La société ecclésiale (Livre II). Diocèses et Paroisses, institut de Droit canonique*. Université Marc Bloch Strasbourg II, Faculté de théologie catholique, 2003.

VIDAL, M., « Ecclésiologie », *Théologie. Baccalauréat canonique, formation des laïcs, formations diocésaines*. Paris : Eyrolles, 2008.

WERNERT, F. *Le Dimanche en déroute. Les pratiques dominicales dans le catholicisme français au début du 3ième millénaire*. Paris : Médiaspaul, 2010.

3. Contributions aux Synodes africains et au modèle ecclésiologique africain

ADOUKONOU, B. *Lieux d'épreuve de la théologie de la Fraternité. Une expérience africaine d'inculturation*, t. II. Cotonou : 1992.

ADOUKONOU, B., « Théologie de l'Eglise-famille de Dieu 10 ans après dans l'espace CERAO », *RUCAO*, n°20, 2004, pp. 171-193.

AFAN, M.R., « Valeurs éthiques impliquées dans le concept ''d'Eglise famille'' », *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest,* n° 20, 2004, pp. 123-135.

AGOSSOU, J.M. *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*. Paris : Karthala, 1987.

APPIAH KUBI, F. L*'Eglise Famille de Dieu*. Paris : Karthala, 2008.

DUJARIER, M. *Eglise-fraternité I, Les origines de l'expression adelphotès-fraternitas aux trois premiers siècles du christianisme*. Paris, Cerf, 1991.

DUJARIER M. *Eglise-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-frère aux huit premiers siècles. L'Eglise s'appelle ''Fraternité'' (Ie – IIIe siècles)*. Paris : Cerf, 2013.

ELA, J.M. *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris : Karthala, 2003.

KUSIELE DABIRE, J.M., « L'Eglise-famille de Dieu en Afrique. Approche théologico-doctrinale et pastorale », *RICAO*, n° 14-15, 1996, pp. 15- 27.

LUNEAU, R. *Laisser aller mon peuple! Eglises africaines au–delà des modèles* ? Paris : Karthala, 1987.

MESSOMO ATEBA, A.G. *''Mémoire blessée'' et ''Eglise du Peuple''. A la recherche des fondements d'une ecclésiologie africaine.* Thèse de doctorat en théologie catholique, Université de Strasbourg, 2000.

NDONGALA MADUKU, I., « L'Eglise de Dieu qui est à Kinshasa 1979-1989 contribution à l'étude de l'image de l'Eglise-fraternité », *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Paris : Karthala-Clé, 2007.

RAMAZANI BISWENDE, A. *Eglise-Famille-de-Dieu Esquisse d'ecclésiologie africaine*. Paris : L'Harmattan, 2001.

VOEDZO, S.Y. *Eglise-Famille-de-Dieu : genèse et pertinence du concept : le cas du Togo.* Thèse de doctorat en Théologie, Faculté de Théologie catholique, Université de Strasbourg, 2012.

YANOOGO, B-D. *Eglise Famille de Dieu au Burkina Faso. Contribution théologique et perspectives pastorales*. Abidjan : IMPRIMOB, 2005.

4. Théologie / ecclésiologie africaine

APPIAH-KUBI, F. *L'Eglise, Famille de Dieu*. Paris : Karthala, 2008.

CARTERON, M. *Proverbes Baoulés. Pour entrer dans la Côte d'Ivoire profonde.* Bouaké : Imprimerie de la Cathédrale, 2002.

CECE COLIE, A. *Cours d'Anthropologie africaine*. Cours en Année de Licence canonique de Théologie, Université catholique de l'Afrique de l'Ouest - Unité universitaire d'Abidjan, 2004.

CECE COLIE, A., « L'évangélisation dans l'esprit de *Ecclesia in Africa* », *RUCAO*, n°20, 2004, pp. 69-80.

COLLECTIF (dir. CHEZA, M. et VANT' SPIJKER, G.). *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Paris : Karthala-Clé, 2007.

EBOUSSI BOULAGA, F. *Pour un concile africain*. Paris : Présence africaine, 1978.

ELA, J-M. *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris : Karthala, 2003.

FRANCESCHI, G. de. *La sagesse des Akan par leurs symboles*. Abidjan : Edition ICAO, 1999.

GATWA, T. Théologies africaines : l'heure est venue ! *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Paris : Karthala-Clé, 2007.

GAZOA, G. *Evangélisation, œcuménisme et défis des Eglises indépendantistes.* Cours en année de Licence canonique de théologie, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest-Unité universitaire d'Abidjan, 2004-2005.

GNAKO, C. *Les défis nouveaux de l'Ivoirien après les événements sociopolitiques du 24 décembre 1999. Réflexions à partir de la foi en Jésus Christ*. Abidjan : Presses universitaires de Côte d'Ivoire, 2000.

GROGUET, M. *Les serviteurs souffrants, Petite vie du père Macaire*. Abidjan : LOPRIMAFRIQUE, 2003.

GWA CIKALA, M. *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien. Pour une pastorale et une liturgie inculturées*. Kinshasa : Editions Saint Paul Afrique, 1991.

KÂ MANA., « Rôle de l'Eglise dans une Afrique en quête de son avenir », *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (RICAO)*, n°8, 1994, pp. 51-65.

KELETIGUI, J. M. *Le Senoufo face au Cosmos*. Abidjan : Les Nouvelles éditions africaines, 1978.

KINKUPU, L. S. *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala, 2005.

KONDO, D. E., MBONYINKEBE S. *Théologie et cultures. Mélanges offerts à Mgr Alfred Vanneste*. Louvain-La-Neuve : NORAF, 1998.

KUMBU KI KUMBU, E. *Vie et ministère des prêtres en Afrique*. Paris : Karthala, 1996.

MESSINA J.P. *Culture, Christianisme et quête d'une identité africaine*. Paris : L'Harmattan, 2007.

MUTUZA, K., « Ethique et développement au Zaïre », *Crise morale et vie économique au Zaïre. Actes de la deuxième rencontre des moralistes zaïrois, Faculté de théologie catholique de Kinshasa*, du 11 au 16 novembre 1985

NGINDU MUSETE, A. *Les thèmes majeurs de la théologie africaine.* Paris : L'Harmattan, 1989.

NGOUPANDE, J-P., « Les racines historiques et culturelles de la crise africaine », *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (RICAO)*, n°3, 1992, pp. 9-44.

NTUMBA, K.C., « Crise de la morale chez l'individu. Un problème de rapport entre la conception du temps et la vie morale individuelle », *Crise morale et vie économique au Zaïre. Actes de la deuxième rencontre des moralistes zaïrois, Faculté de théologie catholique de Kinshasa*, du 11 au 16 novembre 1985.

NYEME, M., « Les grands problèmes éthiques de l'Afrique », *Actes de la 3ème semaine philosophique de la Faculté de Théologie catholique de Kinshasa*, du 4 au 7 avril 1978.

NYEME, M. *Ethique en milieu africain. gentilisme et christianisme. Dissertation en vue de l'obtention du grade de Docteur en Théologie*. Ingenbohl : Imprimerie du père Théodore, 1975.

SEMPORE, S., « Les Eglises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », *Concilium*, , n° 126, 1977, p. 23.

SINSIN BAYO, J. *Inculturation et libération & L'inculturation de la foi chrétienne en Afrique : pourquoi et comment faire ?* Abidjan : Cellule de communication du mont Thabor, collection du Mont Thabor, 2004.

SINSIN BAYO, J. *Peut-on être africain et chrétien ?* Abidjan : Cellule de communication du mont Thabor, 2004.

SOEDE, N. Y., « Ethique africaine chrétienne aujourd'hui et demain (signification et problématique) », *RICAO*, n° 3, 1992, pp. 67-84.

TOURE, A. J-R. *Prise en charge des prêtres âgés et/ou malades en Côte d'Ivoire : défis ecclésiologique et pastoral.* Mémoire en vue de l'obtention de la Licence canonique de théologie, Option pastorale, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, UCAO-UUA, Abidjan, 2005.

WASWANDI, « Ethique africaine et morale chrétienne », *Actes de la dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, 1989.

ZOUNGRANA, A. *Des communautés nouvelles et la nouvelle évangélisation en Côte d'Ivoire.* Thèse de doctorat en Théologie Catholique, Université de Strasbourg, 2009.

5. Ouvrages et revues sur la protection sociale

BAMBERG, A., « Le droit social au prisme du droit canonique. Droits et devoirs fondamentaux et promotion de la justice sociale », *Revue de Droit Canonique*, Strasbourg, tome 63/1-2, 2013, pp. 9-30.

BAMBERG, A., « L'amoris officium à l'égard des prêtres et Evêques d'âge avancé », *Nouvelle revue théologique*, 127, 2005, pp. 226-235.

BONNET, Mgr., « Intervention au Colloque « Suivi des prêtres âgés » », *Colloque « Suivi des prêtres âgés »*, co-organisé par la Conférence des évêques de France et la Mutuelle St Martin, 1er au 2 février 2012.

BASSOT, J. *La retraite du clergé. Quelle protection sociale pour les prêtres, religieux et religieuses ?* Paris : Les éditions de l'atelier, 1996.

BICHOT, J. *Les politiques sociales en France au XXe siècle.* Paris : Armand Colin, 1999.

CASTEL, R. L*'insécurité sociale, Qu'est-ce qu'être protégé ?* Paris : Seuil, 2003.

CAVAILLE J-P. *La protection sociale en 200 questions.* Le Mans: Editions Gereso, coll. L'essentiel pour agir, 2010.

COLLECTIF (dir. RECCHI, S.). *Autonomie et gestion des biens dans les jeunes Eglises d'Afrique*. Paris : L'Harmattan, 2007.

COSSIEZ, Y., « De l'autonomie à la dépendance des prêtres âgés. Quelles prises en charge et quels financements en France ? Quels outils à activer en cas de nécessité ? Les différentes alternatives entre le domicile et l'EHPAD », *Colloque « Suivi des prêtres âgés »*, co-organisé par la Conférence des évêques de France et la Mutuelle St Martin 1er au 2 février 2012.

DOLE, G. *La protection sociale du clergé. Histoire et Institutions ecclésiales*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1980.

DOLE, G. *Les professions ecclésiastiques. Fiction juridique et réalité sociologique, préface de Jean Carbonnier*. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1987.

ENTRAIDE MISSIONNAIRE INTERNATIONALE. *Le guide du bénéficiaire EMI*, Paris : EMI, 2004.

GREINER, P., « Statuts canoniques pour des prêtres âgés et autres questions s'y référant » *Journées d'études de la Faculté de Droit canonique de l'ICP : « L'attention portée aux prêtres âgés »*, 2010.

HOURCADE, O., « L'équipe pluridisciplinaire de suivi des prêtres âgés sur le diocèse de Créteil. Intervention sociale », *Colloque « Suivi des prêtres âgés »*, co-organisé par la Conférence des évêques de France et la Mutuelle St Martin, 1er au 2 février 2012.

MANI, P. *La problématique de la retraite sous les tropiques. Préface de Bruno Bekolo-Ebe, postface de Robert Evola*. Paris : L'Harmattan, 2012.

MURARD, N. *La protection sociale.* Paris : La Découverte, 2004.

PETIT, F. *Droit de la Protection sociale*. Paris : Gualino Lextenso Editions, 2009.

PICAN, P., « La responsabilité de l'évêque », *Colloque « Suivi des prêtres âgés »*, co-organisé par la Conférence des évêques de France et la Mutuelle St Martin, 1er au 2 février 2012.

PICHAUD, P.C., « Intervention au *Colloque « Suivi des prêtres âgés » »*,*Colloque « Suivi des prêtres âgés »*, co-organisé par la Conférence des évêques de France et la Mutuelle St Martin, 1er au 2 février 2012.

PIETTRE, A., « Fondements, Moyens et organes de la répartition du revenu national », *35ième Semaines sociales,* Dijon 1952.

6. Sciences humaines et sociales

ABDALLAH-PRETCEILLE, M. *L'éducation interculturelle*. Paris : PUF, 1999.

ALAMI, S. & DESJEUX, D. & GARABUAU-MOUSSAOUI, I. *Les méthodes qualitatives*. Paris : PUF, 2009.

AUDINET, J., « Lien ecclésial, lien social. Comment penser l'identité chrétienne comme identité sociale », *Revue des sciences religieuses.* Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 69 n° 3, 1995, pp. 334-345.

ASSIELOU, K.M., « Des précisions sur la sorcellerie », *Rencontre*, n° 279, 2004, p. 17-18.

BALENDIER, G. *Anthropologie politique*. Paris : PUF, 1967.

BARDIN, L. *L'analyse de contenu*. Paris : PUF, 1977.

BARBEY, F., « Nous libérer de nous-mêmes. Lettre à A. Kraidy », *Une journaliste et un prêtre en dialogue sur l'Afrique*. Abidjan : Editions UCAO, 2012, pp. 15-29.

BARTHELEMY, A. & SLITINE, R. *Entrepreneuriat social. Innover au service de l'intérêt général. Panorama, enjeux, outils*. Paris : Vuibert, 2011.

BIRRY, N. Les blessures infligées à la figure humaine, analyse de textes de Primo Levi, Imre Kertez et Elie Wiesel. *Penser la blessure, panser les blessures ?* Paris : Médiaspaul, 2011.

CESAIRE, A. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Editions Présence africaine, 1950.

COLLECTIF (dir. ADEPOJU, Ad.). *La famille africaine, politiques démographiques et développement*. Paris : Karthala, 1999.

CUSSET, P.Y. *Le lien social*. Paris : Armand Colin, 2011.

DARMON M. *La socialisation*. Paris : Armand Colin, 2010.

DAVID, P. *La Côte d'Ivoire*. Paris : Karthala, 2000.

DURAT, L. *La prise de décision dans la formation des dirigeants, qu'est-ce que le dirigeant fait de la décision et qu'est-ce que la décision fait de lui ?* Thèse de doctorat en Sciences de l'Education, Université Louis Pasteur – Strasbourg I, décembre 2003.

DURKHEM, E. *Education et socialisation*. Paris : PUF, 1922.

FEDI, L. *Philosophie de l'éducation.* Cours de Licence 3*, Faculté des sciences de l'éducation*, Université de Strasbourg, 2010-2011.

FEUILLET, M. *Lexique des symboles chrétiens*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004.

FOURNIER, M., « Le temps des bons sentiments », *Sciences Humaines*, n° 223, 2011, pp. 33-35.

GILBERT, G. Les anciens, c'est l'avenir. *Vieillir sans devenir vieux, (s/d) J-P. DUBOIS-DUMEE*. Paris : Desclée de Brouwer, 2003.

GIRAUD C. *Qu'est-ce que l'engagement ?* Paris : L'Harmattan, 2010.

GNAKO, C. *Des paroles pour libérer l'Afrique enchaînée, T. II*. Abidjan: Studio A.V. KOUM, 2003.

GRINI, M. *Gestion des Ressources Humaines (GRH), Compétences et formation.* Cours de Master 2 IFC, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Strasbourg, Année 2012-2013.

GRINI, M. *Théories des Organisations.* Cours de Master 2 IFC, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Strasbourg, Année 2012-2013.

IGERSHEIM, J. & RAPHAEL, F. & HERBERICH, G. *Vieillir chez soi. Un privilège ? Un leurre ?* Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1990.

ION, J., « Bénévolat, assistance…Pourquoi s'engage-t-on ? », *Sciences Humaines*, n° 223, 2011, pp. 32-51.

JULIEN, P-A. & MARCHESNAY, M. *L'entrepreneuriat*. Paris : ECONOMICA, 1996.

KI, J-P. & BELEMGOUABGA, M. & ZERBO, A., *Lutter contre la pauvreté en Afrique par l'Evangile. La production des biens économiques*. Paris : L'Harmattan, 2009.

KOFFI, C. *Eglise Catholique de Côte d'Ivoire. Quel avenir ?* Abidjan : Vallesse Editions, 2012.

KONATE, M. *L'Afrique noire est-elle maudite ? Préface d'Erik Orsenna de l'Académie française*. Paris : Fayard, 2010.

KULA-KIM C. *Mutations de la famille africaine. La parentalité au carrefour des modèles éducatifs*. Paris : L'Harmattan, 2010.

LAUFER, D. *L'année du phénix-La première année de la retraite*. Paris : Les liens qui libèrent éditions, 2013.

LEDOGAR, D. *Au chevet des malades*. Paris : Presses de la Renaissance, 2003.

LETHIELLEUX, L. *L'essentiel de la gestion des ressources humaines, 2013-2014*. Paris : Gualino Lextenso, 2013.

LUEMBA, J. F. *L'Afrique face à elle-même. Le courage de la vérité*. Paris : L'harmattan, 2010.

MACCIO, C. *Agir contre les injustices. S'engager au quotidien*. Lyon : Chronique sociale, 2011.

MACCIO, C. *Chrétiens et justice sociale*. Lyon : Chronique sociale, 2011.

MICHEL, M. *La question de l'interdisciplinarité. Travaux du CERIT*. (dir.) Association des publications près les universités de Strasbourg. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1982.

MINNERATH, R. *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique. Postface par Michel Camdessus*. Paris : Cerf, 2004.

MONTHERLANT, H. de., « Les vieillards meurent parce qu'ils ne sont pas aimés », *Vieillir sans devenir vieux, (s/d) J-P. DUBOIS-DUMEE*. Paris : Desclée de Brouwer, 2003.

OBIN, J-P. & OBIN-COULON, A. *Immigration et intégration*. Paris : Hachette éducation, 1999.

OPPONG, C. Les systèmes familiaux et la crise économique. *La famille africaine, Politiques démographiques et développement*. Paris : Karthala, 1999.

ORAZZO, M. *Comment vivre sa retraite heureuse. Les cinq étapes clés*. Paris : Dunod, 2004.

PUEL, H. *Les souverainetés. Pouvoirs religieux. Pouvoirs séculiers*. Paris : Cerf, 2012.

SCHÜTZ, A. *Contribution à une sociologie de l'action. Traduction, présentation et notes par SCHRECKER C.* Paris : Hermann Editeurs, 1976.

THIEL, M-J. *Faites que je meure vivant*. Paris : Bayard, 2013.

TOURE, A.J.R. *Ecole et familles immigrées subsahariennes en France : le malentendu*. Mémoire en vue de l'Obtention du Master 2 Education-Formation-Communication / Apprentissage et Médiation, Faculté des Sciences de l'éducation, Université de Strasbourg, Juin 2013.

TRIBY, E. *Education et Travail.* Cours de Master 1 Education-Formation-Communication, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Strasbourg, Année 2011-2012.
VAN ZANTEN, A. (s/dir.). *Dictionnaire de l'éducation*. Paris : PUF, 2008.
WERCKMEISTER, J., « Dossier : l'Alsace et le Catholicisme. Jean Paul II en Alsace 8-13 octobre 1988 », *Dernières Nouvelles d'Alsace (DNA*). Strasbourg : Edition de la Nuée Bleue, DNA, 1988.
WINTER, J-P. *Homoparenté*. Paris : Albin Michel, 2010.

7. Sites web consultés

Amazon. 03/01.2014, http// : www.amazon.fr/incarnation-chair-Michel-Henry.
Amazon. 09/11/2013, http// : www.amazon.fr/Entrepreneuriat-social-innover-service-Lintérêt
Amazon. 17/12/ 2013, http// : www.amazon.fr.franciasappiah-kubi
CAVIMAC – Le régime social des cultes, 15/10/12, http// : www.cavimac.fr
Central intelligence Agency-The world factbook. 04/03/2012, http// : www.cia.gov
Centre des Liaisons Européennes et internationales de sécurité sociale, 15/10/12, http// : www.cleiss.fr
Congregation for clergy. 01/02/2011, http// : www.vatican.va/roman_curia/pontifical
Conférence des Evêques de France – Eglise Catholique en France. 23/02/2014, http// : www. eglise.catholique.fr/ressources-annuaires/guide-de-leglise/saint-siege-et-vatican.
Diocèse de Strasbourg – Eglise Catholique en Alsace. 23/02/2014, http// : www.diocese-alsace.fr
Entraide missionnaire – Guide des services. 01/02/2010, http// : www.entraide-missionnaire.com
Entraide Missionnaire Internationale. La santé solidaire en Eglise. 15/10/2010, http// : www.entraide-missionnaire.com
Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix – Site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme. 06/06/2011, http// : www.democratiefrancophonie.org
Eucharistie Sacrement de la Miséricorde (ESM). 01/02/2011, http//: www.eucharistiemisericor.free.fr
Horizon Pleins textes. 10/10/2012, http// : www.horizon.documentation.ird.fr
Jean SCHLICK.Opus securitatis. 10/10/2010, http// : www.opussecuritatis.PDFD1vers-lautofinancement. PDF/Adobe.acrobat.voies
John- Paul II. 20/0/2011, http// : www.vatican.va/holy_father/john_paul_II
Kongo Times ! – la Force d'informer. 07/06/2012, http// : www.afrique.kongotimes.info

LA BANQUE MONDIALE – œuvrer pour un monde sans pauvreté. 29/10/12, http// : www.banquemondiale.org

Le Cercle des Droits. L'activisme en faveur des droits économiques, sociaux et culturels : un outil pour la formation. 05/11/2011, http// : www1.umn.edu/humanrts/edumat/IHRIP/frenchcircle/M-11.htm

Le livret du responsable du groupe. 01/02/2010, http// : emi@saintmartin.com.fr

Le Monde diplomatique. 15/10/2010, http// : www.monde-diplomatique.fr

Institut catholique de Paris. 02/01/2011, http// : www.icp.fr

Mgr Monsengwo Laurent – rapport ecclesia in Africa, 01/02/2011, http//: www.ademis.org/pop/synode_monsengwo.htm

Michel Henry. 03/01/2014, http// : www.michelhenry.org

Nouvelle Revue théologique (NRT). 06/06/2015, http// :www.nrt.be/chercher-articles-nouvelle-revue-theologique ?Recherche=Bamberg

Orange-Forum-actualité. 17/06/2011, http// : www.actualites.forum.orange.fr

Radio Télévision Ivoirienne. 04/04/2013, http// : www.rti.ci

Radio France Internationale (RFI), 07/06/2012, http// : www.rfi.fr

Sociologie. 11/03/2014, http// : www. sociologie.revue.org/1598

THEOLOGIE L'ecclésiologie catholique et le droit canonique. 05/01/2013, http// : www.yumpu.com/.../theologie-lecclesiologie-catholique-et-le-droit

Théologie de la diaconie. 01/10/ 2013, http// : www.ekladata.com

Théologie de la diaconie. 01/10/2013, http// : www.diaconie.eklablog.com

Veillez sur la vie dans tous ses états. 17/06/2011, http// : www.site.christophore.com

Vérité et Réconciliation Côte d'Ivoire – Un site à la une : cdvr.ci – le site officiel de la Commission Dialogue, Vérité et Réconciliation. 10/10/2012, http// : www.cdvr.ci

Wikipédia L'encyclopédie libre. 07/03/2014, http// : www.fr.Wikipedia.org

YAHOO. 15/10/12, http// : www.fr.answers.yahoo.com

@bidj@n.net. 04/04/2013, http//: www.abidjan.net ; http://www.news.abidjan.net,

Amany Jean-Rostand TOURE

EGLISE-FAMILLE DE DIEU ET PROTECTION SOCIALE DES PRÊTRES EN CÔTE D'IVOIRE
Contribution à l'ecclésiologie africaine et perspectives pastorales

Résumé

Cette thèse montre que l'ecclésiologie de l'Eglise-Famille de Dieu peut se construire en articulation avec la question de la protection sociale des prêtres, et que corrélativement la problématique de la protection sociale des ministres sacrés peut se penser par rapport à la théologie de l'Eglise-Famille de Dieu. Le repérage des failles dans les pratiques ecclésiales de protection sociale des prêtres en cours en Côte d'Ivoire et leur divergence avec les textes du magistère de l'Eglise m'amènent à considérer un principe : l'organisation d'une protection sociale des prêtres vise à libérer ces derniers des inquiétudes pour l'avenir, qui peuvent nuire à leur ministère et à leur disponibilité dans le temps présent. De plus, lorsqu'elles sont resituées dans le contexte théologique et pastoral de la nouvelle évangélisation, et qu'elles sont mises en dialogue entre elles, la problématique ecclésiologique de l'Eglise-Famille et celle de la protection sociale des prêtres évoquent l'enjeu majeur de l'engagement social des chrétiens. Si la réception d'une théologie de l'engagement contribue à l'émergence d'un engagement chrétien authentique, l'ecclésiologie entrepreneuriale propose l'entrepreneuriat pastoral comme une autre façon d'entreprendre en Eglise-Famille pour réussir le pari de la protection sociale des prêtres, conformément au vœu des Pères du Concile repris dans le Code de droit canonique de 1983.

Mots-Clés : Concile ; droit canonique ; Ecclésia in Africa ; ecclésiologie entrepreneuriale ; Eglise-Famille de Dieu ; éthique chrétienne ; engagement solidaire ; entrepreneuriat pastoral ; justice sociale ; laïcs ; magistère ecclésial ; prêtres ; retraite ; nouvelle évangélisation ; protection sociale ; théologie de l'engagement.

Résumé

This thesis demonstrates that the ecclesiology of the Church-God's family can be built in relation to the issue of the social welfare for the priests, and linked to that, the issue of the social welfare for the sacred ministers can be thought about with regard to the theology of the Church as Family of God. The finding of weaknesses in the ecclesial practices of the social welfare for the priests which exists in Côte d'Ivoire and their difference with the Church magisterium texts makes me consider a principle: the organization of a social welfare for priests aims at making them free from worries in the future, which can harm (endanger) their ministry and their availability in the present time. In addition, when they are restored in the pastoral and theological context of the new evangelization, and if they are in connection, the ecclesiological issue of the Church-Family and that of the social welfare for the priests evoke the major stake of the Christians' social commitment. If the reception of a theology of commitment contributes to an emergence of an authentic Christian commitment, the entrepreneurial ecclesiology suggests the pastoral entrepreneurship as another way to undertake in Church-Family to make a success of the bet of the social welfare for the priests in accordance with the wish of the Council Fathers taken back in the Code of Canon law of 1983.

Keywords **:** Canon Law ; Christian ethics ; Church -Family of God ; *Ecclesia in Africa* ; ecclesial magisterium ; entrepreneurial ecclesiology ; laity ; new evangelization ; pastoral entrepreneurship ; priests ; retirement ; social justice ; social protection ; support commitment ; Synod; theology of commitment;