

La conciliarité en Indonésie

Nouveautés et enjeux ecclésiologiques

Dans l'Église catholique actuelle, les conciles provinciaux, régionaux et pléniers (nationaux) font figure de parent pauvre, tant comme événements concrets de la vie ecclésiale que comme objet d'étude. La situation est telle que c'est à se demander si le concile Vatican II a été véritablement reçu dans ce domaine des institutions délibératives et consultatives supradiocésaines. Si un certain flou a entouré cette conciliarité/synodalité¹ après 1965, le *Code de droit canonique* de 1983 n'a pas eu pour conséquence un engouement pour ces conciles. Nous choisissons désormais de parler de concile et de conciliarité, tout en étant conscients du risque d'ambiguïté d'une référence qui évoque souvent dans l'imaginaire les conciles œcuméniques. Le but ici est de bien concentrer notre propos sur ce niveau supradiocésain et donc de distinguer avec ce qui se pense et s'écrit sur la synodalité souvent diocésaine ou infradiocésaine².

De plus, à côté de rares démarches suivant formellement le droit canonique, plusieurs processus nationaux ont eu lieu, parfois durant de longues années. Sont bien connus par de multiples publications les processus des années 1970 en Europe, particulièrement dans le monde germanophone (ce qui était alors les deux Allemagne, la Suisse, l'Autriche). Un groupe international de recherche y est même consacré depuis 2010³. Or des démarches analogues ont eu lieu en Asie et dans

¹ Nous gardons le mot «concile» pour désigner des formes supradiocésaines de rassemblement, le *Code de droit canonique* réservant le mot «synode» au niveau diocésain. Il demeure clair cependant que le *concilium* latin est l'équivalent du *synodos* grec. Au moins jusqu'au XII^e siècle les deux mots sont interchangeables, même si des accents différents seront donnés selon les contextes.

² Nous sommes conscients enfin que la notion de «conciliarité» est surtout familière dans l'orthodoxie. Voir A. BORRAS, «Trois expressions de la synodalité depuis Vatican II», dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, 90, 2014, 643-666 ici 645-648.

³ Voir deux publications importantes: J. SCHMIEDL (ed.), *Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung* (Theologische Berichte, 35), Fribourg/Schweiz, Paulus Verlag, 2013; W. REES – J. SCHMIEDL (ed.), *Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen* (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 2), Freiburg/Br., Herder, 2014.

une mesure moindre en Afrique, dans les années 1980, 1990, 2000. Ces processus allient de manière très créative conciliarité et collégialité. Nous avons choisi de nommer ces processus des «paraconciles», notion inusitée qui n'est ni canonique ni théologique comme telle. Cette option provient d'un constat: ces formes de processus sont semblables du point de vue phénoménologique à des conciles, sans toutefois se référer au droit canon pour leur déroulement ou leur règlement⁴. Par exemple, ils ne font pas intervenir le Siège apostolique, ni au début pour la convocation, ni à la fin pour une éventuelle *recognitio*; ils ne limitent ni le nombre ni la qualité des participants selon les canons correspondants.

Après un *status quaestionis* sur ces processus conciliaires et paraconciliaires (I), nous présenterons de manière détaillée la mise en œuvre de cette conciliarité en Indonésie depuis 1986 (II). Cette expérience méconnue et loin de l'Europe livre de très belles pistes pour développer une conciliarité et une collégialité associées en vue de l'unique mission de l'annonce de l'Évangile. Il sera alors temps d'interroger plusieurs dimensions ecclésiologiques de ces processus (III).

I. CONCILES PARTICULIERS ET PARACONCILES DEPUIS LE CONCILE VATICAN II

1. Brefs rappels sur les conciles particuliers

Dans les textes de Vatican II, les grands déplacements promus par les Pères conciliaires en ecclésiologie apparaissent surtout dans la constitution dogmatique *Lumen gentium* et, pour notre sujet, dans le décret *Christus Dominus*. Au n° 36, celui-ci souhaite explicitement le renouveau des conciles particuliers:

Dès les premiers siècles de l'Église, la communion de la charité fraternelle et le souci de la mission universelle confiée aux Apôtres ont poussé les évêques, placés à la tête d'Églises particulières, à associer leurs forces et leur volonté en vue de promouvoir le bien commun de l'ensemble des Églises et de chacune d'entre elles. Pour cette raison, des

⁴ De manière analogue pour des «parasynodes» au niveau diocésain, cf. A. JOIN-LAMBERT, «Les processus synodaux depuis le concile Vatican II: Une double expérience de l'Église et de l'Esprit Saint», dans *Cristianesimo nella storia*, 32, 2011, p. 1137-1178.

synodes, des conciles provinciaux et enfin des conciles pléniers ont été réunis, où les évêques décrétèrent des normes identiques à observer dans les diverses Églises pour l'enseignement des vérités de la foi et l'organisation de la discipline ecclésiastique. Ce saint Concile œcuménique souhaite vivement que la véritable institution des synodes et des conciles connaisse une nouvelle vigueur afin de pourvoir, selon les circonstances, de façon plus adaptée et plus efficace, au progrès de la foi et au maintien de la discipline dans les diverses Églises⁵.

Des conciles provinciaux et nationaux ont en effet eu lieu depuis l'Antiquité, expression d'un souci pastoral ou théologique commun à des évêques voisins. Ils ont connu des fortunes diverses au cours de l'histoire. Ils furent obligatoires et théoriquement annuels au niveau provincial dans l'Église catholique latine à partir du concile de Latran IV (1215), obligation supprimée en 1983.

Notons dès à présent que ces processus supra-diocésains sont ecclésiologiquement signifiants. Même s'il ne manque rien de l'Église catholique dans le diocèse, portion du peuple de Dieu en un lieu guidée par son pasteur l'évêque, les Églises particulières sont en communion. Les conciles particuliers rappellent ainsi une dimension essentielle: l'Église particulière ne peut pas se déployer sans tenir compte du lien intrinsèque que la communion ecclésiale institue nécessairement entre cette Église et les autres Églises locales. La synodalité diocésaine est alors articulée avec cette autre dimension ecclésiologique essentielle qu'est la collégialité. Jean-Marie Tillard parle à ce sujet d'une synergie, d'une solidarité, d'un souci réciproque et d'une implication totale entre les Églises locales⁶. En bref, les conciles particuliers ajoutent une dimension supplémentaire aux synodes diocésains, tout en mettant en œuvre une synodalité/conciliarité similaire depuis Vatican II.

Historiquement, on distingue les conciles particuliers en deux catégories: pléniers ou provinciaux. Les conciles pléniers (anciennement «nationaux») étaient la réunion des évêques d'un même pays. Les conciles provinciaux constituent la seconde catégorie. Ils ont presque toujours servi de courroies de transmission entre des niveaux supérieurs de décision (national ou régional) et les évêques diocésains.

⁵ Tous les textes magistériels romains sont cités dans leur traduction publiée sur le site www.vatican.va. À défaut, la source est précisée en note.

⁶ J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité* (Cogitatio fidei, 191), Paris, Cerf, 1995, p. 397.

Les années qui ont suivi le concile Vatican II sont le cadre d'une évolution décisive à propos de ces assemblées. Ces conciles sont pris en considération et reçoivent un nouveau souffle. Il faut probablement y voir une réception de la collégialité promue dans l'ecclésiologie conciliaire, ainsi qu'un effet de la revalorisation de l'épiscopat.

Le nouveau *Code de droit canonique* de 1983 n'oblige plus à des célébrations régulières, mais confie la convocation au discernement pastoral des évêques (c. 439 § 1 et 440 § 1). La participation de laïcs comme membres de droit (c. 443 § 3.2) ou invités (c. 443 § 4) est explicite, avec toutefois un nombre limité (en proportion des membres de droit). La notion de «sacerdoce commun» développée au Concile aboutit concrètement à permettre et même à rendre obligatoire la participation de laïcs aux conciles particuliers. Cette participation est fondée sur le baptême et la confirmation et non plus sur l'ordination. Enfin des observateurs non catholiques peuvent être présents (c. 443 § 6). Nous reviendrons sur la limitation du nombre d'invités pour expliquer le faible nombre de conciles particuliers. En 1998, le *motu proprio Apostolos suos* apporte des précisions théoriques et surtout un cadre normatif, en partie restrictif.

2. Des expériences variées

Si la théologie rend bien compte de l'identité de l'Église locale (principalement les diocèses) à l'aide de la notion de portion de l'Église universelle, il n'en va pas de même pour des «groupements de portions», concrètement des provinces ecclésiastiques, voire des groupements nationaux. Il y a eu manifestement un flou de 1965 à 1983. «C'est dans ce contexte ecclésial que de nouvelles expériences voient le jour dans différents pays; et que des conciles et des synodes se sont réunis dans l'enthousiasme suscité par Vatican II. Ces expériences nouvelles se concrétisent comme dans un prolongement et se présentent comme une actualisation de la pensée ecclésiologique issue de Vatican II»⁷. Malgré ces propos enthousiastes d'un auteur d'une recherche doctorale sur cette question, on est obligé de constater que seulement seize processus s'apparentant aux conciles particuliers se

⁷ F. DIATEZULWA-MBUNGU, *Les conciles particuliers dans l'Église latine. Enjeux des canons 439-446 du Code de 1983* (Théologie, série 23, vol. 882), Berne [e. a.], Peter Lang, 2009, p. 26.

sont déroulés de 1965 à 1983⁸, quatorze nationaux tous paraconci- liaires (nécessairement puisque le Code de 1917 était obsolète en ce domaine) et deux provinciaux⁹. Toutes ces démarches sont caractérisées par la forte participation de laïcs en amont et pendant les assemblées.

La codification juridique de 1983 n'impulse pas d'élan notable aux conciles particuliers au sens strictement canonique du terme. On compte seulement trois conciles provinciaux (Tarragone [Espagne, 1992-1993], Popayan [Colombie, 1996-2000] et Lille [France, 2013-2015]) et deux régionaux en Italie (Marches [1985-1989] et Sardaigne [1987-1993]. Quant aux conciles pléniers *stricto sensu* (ou provinciaux couvrant en fait un pays entier), il y en a tout aussi peu : Philippines (1990-1991), République Dominicaine (1990-1993, promulgué en 2000), Nicaragua (1992-1993), Pologne (1991-1997), Panama (1993) et Venezuela (1998-2000, promulgué en 2006).

Il convient d'ajouter à cette liste depuis 1983 d'autres rassemblements qui sont aussi l'expression d'une conciliarité. L'Église catholique dans plusieurs pays a en effet vécu de vastes processus nationaux de consultation et de décision, sans qu'il s'agisse toutefois de conciles pléniers au sens canonique du terme. D'un point de vue tant phénoménologique que théologique, nous les nommons paraconciles. Ils n'ont pas eu tous la même structure ni connu le même déroulement, d'où une réelle difficulté pour une lecture unifiée. Mais la dynamique d'ensemble reste assez similaire dans les rassemblements suivants : Burkina Faso (2000), Burundi (2006-2014), Cuba (1981-1986), Ghana (1997), Indonésie (cinq fois, 1984, 1995, 2000, 2005 et 2010), Italie (quatre fois, 1985, 1995, 2006, 2015), Japon (deux fois, 1987 et 1993), Madagascar (deux fois, 1998 et 2005-2007), Malaisie (trois fois, 1986, 1996 et 2006), Mozambique (1991), Rwanda (1998-1999), Sri Lanka (1993-1995) et Tchèque (1997-2005).

On constate la présence de plusieurs pays d'Asie ayant un faible pourcentage de la population qui soit catholique. L'Indonésie est à

⁸ A. JOIN-LAMBERT, «Partikularkonzilien seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein Überblick», dans J. SCHMIEDL, *Nationalsynoden*, p. 21-38; voir les données actualisées régulièrement sur Internet : A. JOIN-LAMBERT, *Synodes diocésains, «para-synodes» et conciles particuliers dans l'Église catholique depuis le concile Vatican II. Liste, bibliographie, ressources* (Cahiers internationaux de théologie pratique. Documents n° 3), www.pastoralis.org, 2011, 5^e éd. augm., 2014.

⁹ Santiago, Espagne (1973-1979) et Cracovie, Pologne (1975-1983).

remarquer avec cinq rassemblements nationaux. Ce vaste pays de 247 millions d'habitants compte 2,91% de catholiques¹⁰ répartis aujourd'hui dans 37 diocèses. Cette conciliarité indonésienne régulière a retenu notre attention. Nous présentons maintenant ces processus de manière succincte.

II. LE SAGKI:

UNE CONCILIARITÉ DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE EN INDONÉSIE

Loin de nos horizons habituels et trop souvent limités au monde occidental, la vie de l'Église catholique se déploie sous des modalités trop largement méconnues. C'est dommage. L'Indonésie est un de ces pays où la conciliarité et la synodalité sont d'une extraordinaire vitalité. «100% Catholique et 100% Indonésien», tel est le principe fondamental de la vie de l'Église catholique en Indonésie¹¹. Dérivé de la devise *pro ecclesia et patria*, cet adage décrit le cheminement de l'Église catholique en Indonésie: d'une part, elle désire être vraiment catholique et donc ouverte à l'universel; d'autre part, elle désire être vraiment indonésienne, malgré sa situation minoritaire, la diversité et les différences qui la caractérisent, ses problèmes et ses difficultés. Cette double tension est présente depuis les origines de l'Église en Indonésie.

Un des efforts marquants pour cette double fidélité à l'universel et au particulier est le SAGKI¹². Commencé en 2000, le SAGKI est devenu un lieu et un moment majeur de manifestation de l'esprit ecclésial, afin de préciser la mission de l'Église au niveau national et d'améliorer les efforts pour sa mise en œuvre. Ce mouvement national

¹⁰ MINISTÈRE FRANÇAIS DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES, <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays/indonesie/presentation-de-l-indonesie/> (mise à jour le 15 décembre 2014, site consulté le 26 mars 2015).

¹¹ Pour l'histoire du catholicisme en Indonésie, voir principalement J. PIROTTE, «Indonésie», in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, 1995, vol. 25, col. 1088-1100. Ont été consultés aussi les ouvrages en indonésien de H. BOELAARS, *Indonesianisasi dari Gereja Katolik di Indonesia menjadi Gereja Katolik Indonesia*, Yogyakarta, Kanisius, 2005; F. HASTO ROSARIYANTO, *Bercermin pada Wajah-wajah Keuskupan Gereja Katolik Indonesia*, Yogyakarta, Kanisius, 2001.

¹² *Sidang Agung Gereja Katolik Indonesia* (le Grand Rassemblement de l'Église Catholique d'Indonésie).

suscite une question ecclésiologique fondamentale: quel est son statut par rapport aux Églises particulières? Autrement dit, comment l'Église en Indonésie articule-t-elle concrètement la dimension nationale et «l'autonomie» des diocèses? Avant d'en arriver là, nous verrons quelques éléments du contexte qui a favorisé l'émergence du SAGKI: la conférence des évêques, les rassemblements nationaux plus anciens et quelques exemples de guides pastoraux.

1. La conférence des évêques d'Indonésie

La conférence des évêques est une institution promue dans le décret *Christus Dominus*, à partir d'un constat de limites de la mission épiscopale (n° 37) et donc de l'utilité pour les évêques de travailler ensemble dans une assemblée (n° 38)¹³ d'une même nation ou d'une même région pour «réaliser une sainte harmonie des forces en vue du bien commun des Églises» (n° 37).

En Indonésie, cette conférence s'appelle *Konferensi Waligereja Indonesia* (KWI). On utilise le terme *Waligereja* pour désigner les évêques, car ils sont les chefs (*Wali*) de l'Église (*Gereja*) particulière. Le but de cette conférence des évêques est comme ailleurs dans le monde l'unité et la coordination des Églises particulières en Indonésie. Elle n'est pas supérieure aux évêques et elle ne leur est pas subordonnée. Les évêques sont toujours responsables de la portion de l'Église universelle qui leur est confiée. Les membres de la KWI sont les évêques titulaires des 37 diocèses auxquels s'ajoute l'évêque auxiliaire du diocèse d'Amboina.

Le besoin d'une coordination et collaboration s'était déjà manifesté depuis les années 1920. De 1842 à 1902, il n'y avait qu'un seul vicaire apostolique qui dirigeait l'Église en Indonésie. L'immense vicariat apostolique des Indes néerlandaises (environ 50000 catholiques) fut démembré en 1902. Les vicaires et préfets apostoliques devaient d'abord gérer une relation difficile avec le gouvernement colonial

¹³ «De notre temps surtout, il n'est pas rare que les évêques ne puissent accomplir leur charge convenablement et avec fruit, s'ils ne réalisent pas avec les autres évêques une concorde chaque jour plus étroite et une action plus coordonnée» (n° 37). «Une assemblée dans laquelle les prélats d'un pays ou d'un territoire exercent conjointement leur charge pastorale en vue de promouvoir davantage le bien que l'Église offre aux hommes, en particulier par des formes et méthodes d'apostolat convenablement adaptées aux circonstances présentes» (n° 38).

hollandais. Plus largement les problèmes étaient très divers : ecclésiastiques, géographiques, démographiques, culturels et économiques. Ces problèmes exigeaient que les évêques se rassemblent et mettent en œuvre une collaboration collégiale. Cette coordination était alors vitale.

Une première assemblée eut lieu les 15 et 16 mai 1924 à Jakarta, à laquelle prirent part les cinq vicaires apostoliques. Un an plus tard, ils décidèrent de se réunir tous les cinq ans. Les réunions suivantes eurent lieu du 4 au 11 juin 1929 à Muntilan (dix vicaires apostoliques), du 19 au 27 septembre 1934 à Girisonta (Java Centrale), du 16 au 22 août 1939 à Girisonta de nouveau. Après l'indépendance de l'Indonésie (1945), la réunion des évêques a été perpétuée. En avril 1954, les évêques de Java ont manifesté leur volonté de fonder la conférence des évêques indonésiens, dont le règlement a été reconnu par le nonce en 1955. La première assemblée eut lieu à Surabaya le 2 novembre 1955, avec 22 évêques sur 25. L'image d'une Église indonésienne est désormais plus visible, même si sur les 25 diocèses, 22 ont encore à leur tête un évêque non-indonésien.

Le 3 janvier 1961, le Pape Jean XXIII établit une hiérarchie avec six provinces ecclésiastiques pour le pays¹⁴. Des assemblées se sont déroulées en 1960, 1965, 1968 et 1970. En 1970 est publié un guide pastoral pour l'Église indonésienne¹⁵, réflexion des évêques sur les problèmes de ce temps, concernant les chrétiens et aussi la société dans son ensemble. L'assemblée des évêques devient ensuite annuelle. En 1987 est choisi le nouveau nom : la KWI, animée par un *Presidium* ; son statut est validé par Jean-Paul II en 1992. Un secrétariat général s'occupe des institutions et des commissions de la KWI.

2. Les rassemblements nationaux

Depuis ses débuts, la KWI organise des rassemblements selon divers objectifs, sans se limiter aux sessions des évêques d'Indonésie. Ces rassemblements nationaux, nommés SAGKI, participent d'un type original de conciliarité. Ils rassemblent les évêques et des représentants des groupes d'apostolat de laïcs, des paroisses et des groupes de

¹⁴ JEAN XXIII, Constitution apostolique *Quod Christus*, dans *Acta apostolica Sedes*, 53, 1961, p. 244-248.

¹⁵ Intitulé *Pedoman Kerja Umat Katolik Indonesia*.

pastorale particulière. Programmé tous les cinq ans, chaque SAGKI aborde un thème particulier. Nous allons passer ces rassemblements nationaux en revue, en commençant par ceux de 1984 et 1995, même si ceux-ci ne portaient pas encore le nom SAGKI.

Le PNUKI 1984¹⁶

Ce rassemblement eut lieu à l'occasion de la célébration du 450^e anniversaire de l'Église catholique en Indonésie. Un des thèmes fut la participation au développement de la société fondée sur le *Pancasila*¹⁷. Dans l'idéologie nationale, la place du *Pancasila* est tellement centrale que tous les règlements en sont dérivés. Bien plus, tout aspect de la vie des citoyens doit se baser sur le *Pancasila*, y compris la pratique de la vie religieuse, notamment dans sa dimension sociale. Dans ce contexte d'une vie sociale fondée sur le *Pancasila*, l'Église catholique en Indonésie essaie d'articuler et de manifester son statut comme «indonésienne» et sa participation au développement du pays. Le fait que ce premier rassemblement aborde le *Pancasila* est donc très significatif.

Le SAKWI 1995

Pendant la décennie qui suivit le PNUKI, l'Indonésie se développa assez rapidement avec des changements à tous les niveaux. Face à une telle situation, à partir de 1990, les évêques, individuellement et aussi en conférence épiscopale, ont beaucoup parlé de l'agir du chrétien. Un rassemblement national, intitulé SAKWI¹⁸, s'est tenu à Jakarta du 28 octobre au 2 novembre 1995, sur le thème «Réaliser la réflexion et le projet de participation des chrétiens dans l'histoire nationale»¹⁹. Il fut l'occasion d'aborder les réalités et les problèmes sociaux et de

¹⁶ *Pertemuan Nasional Umat Katolik Indonesia*. Pour ce rassemblement et les suivants, on trouve de nombreuses informations sur <http://www.kawali.org>, consulté le 1/11/2012.

¹⁷ *Pancasila* signifie «cinq principes», qui sont les suivants: *Ketuhanan yang Maha Esa* (la foi en un seul Dieu), *Kemanusiaan yang adil dan beradab* (l'humanisme juste et civilisé), *Persatuan Indonesia* (l'unité de l'Indonésie), *Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan dan perwakilan* (la démocratie gouvernée par l'assemblée des représentations), *Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia* (la justice sociale pour tous les citoyens d'Indonésie). Le *Pancasila* contient également 36 points qui déploient chacun de ces principes.

¹⁸ *Sidang Agung KWI – Umat Katolik Indonesia*.

¹⁹ *Mewujudkan refleksi dan proyeksi keterlibatan umat dalam sejarah bangsa*. Toutes les traductions de l'indonésien ont été faites par A. Yudistiro.

penser l'avenir de l'Église catholique, surtout la participation des chrétiens à la vie de la société. Le résultat de ce rassemblement fut un guide pastoral centré sur la participation sociale et politique des chrétiens²⁰. Outre une réflexion des évêques, il contenait aussi les réflexions faites par des chrétiens laïcs lors du SAKWI.

Le SAGKI 2000

À l'occasion du Jubilé de l'an 2000, l'Église indonésienne organisa un rassemblement national à Bogor du 1^{er} au 5 novembre. C'est là qu'est apparue l'appellation SAGKI. Il y eut 381 participants venant de tous les diocèses d'Indonésie: évêques, prêtres, religieux et religieuses, et une majorité de laïcs. Le thème était «Développer les communautés de base vers une Indonésie nouvelle»²¹. La communauté chrétienne de base était privilégiée en tant que nouvelle manière de vivre l'Église concrètement. Le résultat du SAGKI 2000 fut publié dans le livre «L'Église qui écoute»²².

Le SAGKI 2005

Lors du SAGKI de l'an 2000, l'assemblée avait décidé de se rencontrer tous les cinq ans. À cette époque, des transgressions de toute sorte et des formes de décadence sont de plus en plus présentes dans la société et les chrétiens se sont souvent tus sans offrir leur contribution à la société. Des phénomènes de violence ont marqué la vie publique, tels le conflit à Poso (Sulawesi-Célèbes) de 1998 à 2008, le terrorisme à Bali en 2002 et le conflit d'indépendance du Timor oriental de 1999 à 2002. Appelée à suivre le mouvement du Verbe Incarné qui vient et vit la réalité humaine du monde, l'Église s'est voulue solidaire avec les victimes de l'injustice et de la violence.

Le rassemblement eut lieu du 16 au 20 novembre 2005 à Bogor. Le SAGKI de 2005 était la continuation explicite de celui de l'an 2000. 343 délégués de 36 diocèses y ont participé. Ce SAGKI était une rencontre en miniature de la diversité de l'Église: il y avait 111 femmes et 232 hommes; 211 laïcs, 96 prêtres et religieux ou religieuses, 36 évêques. La participation de 183 jeunes donnait un signe visible

²⁰ Intitulé *Arah dasar gereja katolik Indonesia* («L'orientation principale de l'Église catholique de l'Indonésie»).

²¹ *Memberdayakan komunitas basis menuju Indonesia baru.*

²² *Gereja yang mendengarkan.*

d'une Église rajeunie. Le thème abordé a été «Se lever et avancer»²³. Ce SAGKI fut un encouragement pour construire une nouvelle manière de vivre qu'on appela «Nouvelle habitude»²⁴. Le terme *habitus* renvoie aux instincts humains, individuels ou collectifs, et exprime la manière de sentir, de penser, de comprendre et d'agir²⁵. Le SAGKI propose un *habitus* basé sur la générosité, la charité et l'amour de la justice. Cette nouvelle habitude est vue comme le fondement de la nouvelle civilisation publique.

Ensuite, le SAGKI appelle les agents pastoraux de la KWI, des diocèses, et des paroisses à concentrer leurs efforts sur ces orientations. Le SAGKI recommande également le développement de petites communautés chrétiennes ouvertes, à partir des familles. À la fin du SAGKI, les 36 évêques ont signé un accord pour en appliquer dans leurs diocèses les messages et les résultats. L'ample participation de prêtres, de religieux et de laïcs venant de tous les diocèses a sans conteste contribué à la rédaction des orientations, et aussi ensuite à leur réception.

Le SAGKI 2010

En 2010, un nouveau SAGKI a invité les chrétiens à reconnaître leur identité dans un contexte national spécifique. Ce fut l'occasion pour tous les baptisés d'approfondir et de célébrer leur identité en tant qu'Église «envoyée», avec pour thème «Il est venu afin que tous aient la vie en plénitude»²⁶.

La nouveauté dans la conciliarité fut ici le large processus préparatoire. La méthode choisie tant pour la phase préparatoire que lors de la réunion fut celle de la missiologie narrative. Elle consistait à «se raconter» et «s'écouter». L'inspiration est venue du Congrès de la mission en Asie à Chiang Mai (Thaïlande) en 2006²⁷. Cette méthode était considérée comme la plus efficace et propre aux Asiatiques. Jean-Paul II avait d'ailleurs souligné cette idée dans *Ecclesia in Asia*

²³ *Bangkit dan bergeraklah.*

²⁴ *Habitus Baru.*

²⁵ Cf. KWI, *Nota pastoral* [Note de Pastorale, Jakarta], n° 10, 2004, <http://www.mirifica.net/artDetail.php?aid=1198>, (consulté le 17/1/2014).

²⁶ *Dia Datang Supaya Semua Memperoleh Hidup Dalam Kelimpahan.*

²⁷ J. H. KROEGER, «Thaïlande: Retour sur le premier Congrès missionnaire asiatique», dans *Esprit et Vie* 169, 2007, p. 37-39.

en 1999²⁸. Pourquoi une méthode «narrative»? Selon Alfons Duka, secrétaire du comité de pilotage du SAGKI de 2010, lorsque quelqu'un raconte une histoire, il se livre en tant que personne pour que l'auditeur perçoive ce qui existe en lui-même, qui il est, où il est, avec qui il vit. L'être humain est composé ou structuré par des histoires, qui ne peuvent pas exister indépendamment. Il est lié à des circonstances, à des contextes, à la nature de ce qu'il touche, écoute, voit et sent. Par la narration, on peut donner à percevoir ses expériences et ses sentiments, y compris ses expériences avec Jésus, qui ne sont pas aisées à exprimer autrement²⁹. Le fait que tous les catholiques aient été appelés à s'exprimer et à écouter les autres colorent différemment la conciliarité de ce SAGKI par rapport aux précédents. Il a paru plus inculturé. Les participants à la phase préparatoire étaient priés de rédiger l'histoire de leur foi en Jésus vivant dans une narration en 7500 caractères. Ces récits furent présentés dans le SAGKI de 2010 à travers la narration publique, la narration des groupes, les célébrations, les prières, le tout suivant diverses expressions culturelles.

Réuni du 1^{er} au 5 novembre, le SAGKI de 2010 eut lieu à Bogor et compta 385 participants venant des 37 diocèses d'Indonésie. Selon le secrétaire du comité de pilotage, ce SAGKI fut différent des précédents. En plus des évêques et des membres de la KWI, chaque diocèse envoya environ 10 délégués. Comme critère, on devait favoriser ceux qui avaient une expérience effective de la pastorale, donc des agents pastoraux (de tout âge)³⁰. Le mécanisme de sélection des participants n'était pas basé sur le Droit canon, mais adapté aux besoins du SAGKI et au contexte indonésien.

Le document final fut signé par les 38 évêques. Le SAGKI de 2010 a aussi publié un document contenant toutes les réflexions, les récits, les résultats et les recommandations. Ce nouveau livre a été distribué aux catholiques en Indonésie. Concrètement, les recommandations du SAGKI devaient être reprises dans des programmes pastoraux dans

²⁸ «En règle générale, les méthodes narratives familières aux formes culturelles asiatiques doivent être préférées. En effet, l'annonce de Jésus-Christ peut être réalisée de manière plus efficace en racontant son histoire comme le fait l'Évangile.» *Ecclesia in Asia* n° 20 (voir aussi le n° 22).

²⁹ A. A. DUKA, *Sidang Agung Gereja Katolik Indonesia (SAGKI) 2010: Sebuah Hajatan Iman*, tiré du site Mirifica.Net, consulté le 15/11/2012.

³⁰ A. A. DUKA, «Menyongsong SAGKI 2010», dans *Hidup Katolik* 37, 2010, s.p.; cf. <http://www.hidupkatolik.com/2012/09/07/sagki-2010-sebuah-hajatan-iman>, consulté le 15/11/2012.

tous les diocèses. Au-delà de la qualité des rassemblements nationaux, c'est donc l'articulation avec les Églises locales qui est questionnée, ce que la théologie nomme le processus de réception³¹.

III. ENJEUX ECCLÉSIOLOGIQUES

1. *Les SAGKI sont-ils des paraconciles?*

Pour rappel, nous avons choisi de désigner sous le terme paraconcile des formes créatives et alternatives au concile particulier. Il convient tout d'abord de remarquer que l'Église catholique indonésienne n'a jamais utilisé le terme «concile» ni celui de «synode» pour désigner ses rassemblements. On ne s'est pas intéressé à la terminologie, se contentant des appellations successives PNUKI, SAGWI et désormais SAGKI. Il semble aussi que les évêques n'ont pas cherché une forme canonique à l'aide de laquelle ils auraient pu définir un cadre normatif. Or l'esprit et le caractère conciliaire du SAGKI ne font aucun doute. Il s'agit clairement d'un moment où les évêques se réunissent pour – selon les mots du concile Vatican II – «associer leurs forces et leur volonté en vue de promouvoir le bien commun de l'ensemble des Églises et de chacune d'entre elles» (*Christus Dominus*, n° 36). Les membres du peuple de Dieu répartis dans les Églises locales y sont associés, dans une variété incluant prêtres, religieux, religieuses et laïcs, selon l'élargissement inscrit dans le *Code de droit canonique* dans la suite des orientations ecclésiologiques de la constitution *Lumen gentium*. Nous proposons ici deux aspects pour aborder cette conciliarité du SAGKI: ecclésiologique et liturgique.

Une expression nationale du *consensus fidelium*?

Le *sensus fidei* est la capacité de perception intuitive et intellectuelle, propre à chaque baptisé, dans l'ordre de la connaissance des vérités de la foi³². Cette capacité est une notion subjective et personnelle.

³¹ Voir G. ROUTHIER, *La réception d'un concile* (Cogitatio fidei 174), Paris, Cerf, 1993.

³² CONFÉRENCE DES EVÊQUES DE FRANCE, *Le sensus fidei et l'opinion générale majoritaire* (Note doctrinale n° 9). Paris, s. d.; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le sensus fidei dans la vie de l'Église*, sur www.vatican.va (consulté le 3/09/2014).

Dans la vie de l'Église, cette notion personnelle doit être «dans la communion ecclésiale en relation avec l'ensemble des autres fidèles»³³. On développe le *sensus fidei* quand on appartient à la communion de tous les baptisés, car «il est d'abord et formellement donné à cette communion»³⁴. D'après le concile Vatican II, «cette collectivité des fidèles – ce *consensus omnium fidelium* –, ayant l'onction qui vient du Saint, ne peut se tromper dans la foi». Ainsi, cette collectivité «apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel» (*Lumen gentium* n° 12). C'est clairement ce *consensus fidelium* qui fonde la conciliarité telle que développée depuis le concile Vatican II, c'est-à-dire déployée dans le cadre de l'exercice de leur sacerdoce commun par tous les baptisés, guidés par leurs évêques.

À cet égard, il est intéressant de citer les propos de Foi et Constitution dans sa déclaration sur *La nature et le but de l'Église* en 1998:

La vie communautaire (conciliaire ou synodale) de l'Église est fondée sur le sacrement du baptême. Tous les baptisés ont une responsabilité commune à l'égard de la foi et du témoignage apostoliques de toute l'Église (n° 98) ... L'unité et la communion de l'Église requièrent un ministère de discernement exercé par les fidèles. Le discernement trouve appui dans la présence du *sensus fidei* en chaque membre de la communauté. Ce *sensus* – sorte de perception spirituelle, de sens, de discernement (intuition) – est le fruit de la présence de l'Esprit Saint en chacun des croyants baptisés, présence qui les rend capables de reconnaître ce qui est, ou non, écho authentique de la voix du Christ dans l'enseignement de la communauté; ce qui est, ou non, en accord avec la vérité de l'Évangile. Le *sensus fidelium* – c'est-à-dire l'expression de ce *sensus fidei* par l'ensemble des membres – est un élément essentiel du discernement, de la réception et de l'expression de la foi chrétienne (n° 99)³⁵.

En Indonésie, le SAGKI existe par le processus au cours duquel l'Église fait appel au *sensus fidei* pour faire émerger un *consensus fidelium*. C'est le lieu où les évêques et certains baptisés manifestent leur foi. Au SAGKI de 2010, nous voyons un moment essentiel de partage de foi, où la méthode narrative permet aux participants de

³³ *Ibid.*

³⁴ J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale*, p. 315.

³⁵ FOI ET CONSTITUTION, *La nature et le but de l'Église. Vers une déclaration commune* (Document n° 181), Genève, 1998. Rappelons ici que Foi et Constitution est le seul organe du Conseil œcuménique des Églises dont l'Église catholique est membre à part entière.

s'ouvrir et d'offrir aux autres baptisés leur expérience avec le Christ, aussi bien en amont du rassemblement qu'au cours de celui-ci. Même si le SAGKI n'est pas un concile au sens canonique et n'aboutit pas à des décisions doctrinales, il est un moment où les fidèles s'engagent comme membres du corps du Christ. Ils développent leur *sensus fidei* et s'engagent ensemble avec les autres fidèles dans un cheminement de foi en Jésus-Christ pour faire grandir son corps qui est l'Église. C'est un processus privilégié où l'Église se met à l'écoute de la volonté de Dieu à travers le *sensus fidei* des chrétiens en vue d'un *consensus fidelium* pour bâtir l'avenir. Les évêques semblent avoir accompli pleinement leur ministère de pasteur dans ce cadre conciliaire. Ce sont bien eux qui signent les orientations finales. Cela montre qu'ils sont à l'écoute du peuple de Dieu et qu'ils n'abdiquent pas pour autant leur ministère spécifique.

La dimension liturgique

Il ne s'agit pas ici de revenir sur le fait qu'un concile ou un synode est une «célébration», ainsi que la tradition l'exprime depuis le IV^e siècle. De nombreux documents et études le montrent et le démontrent. Il suffit de se reporter au *Caeremoniale Episcoporum*³⁶. Les paragraphes *ad hoc* justifient d'un point de vue théologico-liturgique que ces processus sont dans leur ensemble spirituels car «*movente Spiritu Sancto*» (§ 1169, «sous la poussée de l'Esprit Saint»).

Les SAGKI sont préparés par la prière. Ils se déroulent dans un esprit de prière et sont ponctués de diverses célébrations liturgiques. Les programmes montrent que la prière, notamment liturgique, fait partie intégrante du SAGKI. Cela manifeste son caractère liturgique en même temps que son caractère conciliaire. Pour illustrer l'ecclésiologie sous-jacente qui se déploie dans la prière et la liturgie, citons la prière proposée à tous les catholiques d'Indonésie à l'occasion du SAGKI 2010:

Dieu, notre Père, depuis le commencement Tu veux que l'homme vive dans ton bonheur. Tu viens aux nations par leur culture, leur religion et leur croyance. Tu envoies ton Fils dans le monde, afin que l'homme ait la vie en abondance. Il annonce ta volonté par l'amitié avec les peuples et par sa compassion avec les malades et les pauvres.

³⁶ *Caeremoniale Episcoporum...*, Città del Vaticano, 1995 [1984], Pars VIII, Caput I, n. 1169-1176 [éd. fr. 1998].

Père plein d'amour, nous te rendons grâce pour la vie et les expériences de la foi que nous recevons de ta bonté. Maintenant, par ton Fils, tu nous appelles et nous envoies pour annoncer ton salut par nos actions au quotidien. Envoie-nous ton Esprit Saint pour que nous puissions reconnaître le visage de ton Fils, notamment dans les pauvres et les opprimés.

Nous te prions de nous aider afin que nous partagions Ta charité avec ceux qui sont de religion différente. Ainsi, le visage de ton Fils sera reconnu dans notre société. Que ce SAGKI nous encourage et nous renouvelle dans notre mission en Indonésie. Ensemble avec la Vierge Marie, notre Mère, nous te confions nos efforts afin que ta miséricorde soit reconnue et que ton nom soit glorifié, maintenant et pour les siècles des siècles. Amen³⁷.

Les accents de cette prière trinitaire valorisent non seulement les objectifs et thèmes du SAGKI (dimension interreligieuse et place des pauvres), mais mentionnent le lieu de la mission. Il s'agit d'être pleinement présent dans la société indonésienne. Telle est la mission de l'Église tout entière comme de chacun de ses membres.

2. *Comment articuler les niveaux national et diocésain?*

Une question brûlante en ecclésiologie

Une question à la fois ecclésiologique et pratique se pose dès que sont mis en œuvre des processus de consultation, de délibération ou de décision à des niveaux supra diocésains. En 1998, le motu proprio *Apostolos suos* signé par Jean-Paul II précise la nature théologique et juridique des conférences des évêques. Ce document magistériel est à ce jour le seul traitant de l'autorité d'un groupe national d'évêques par rapport à un évêque diocésain. Expression d'une «méfiance curiale» selon Bernard Sesboué³⁸, ce motu proprio est un frein aux éventuelles velléités des conférences épiscopales dans le domaine doctrinal. La forte mise en exergue du ministère de l'évêque diocésain et de l'Église particulière (en tant que le tout de l'Église catholique en un lieu) est très juste ecclésiologiquement, mais participe de

³⁷ COMITÉ PRÉPARATOIRE DU SAGKI 2010, *Penjelasan mengenai SAGKI 2010* («Explication et introduction au SAGKI 2010»), Jakarta, 2010.

³⁸ B. SESBOÜÉ, *Le magistère à l'épreuve*, Paris, DDB, 2001, p. 237-242. Expression reprise par J. GROOTAERS, *Heurs et malheurs de la «collégialité»*. *Pontificats et Synodes face à la réception de Vatican II* (Annuaire nuntia lovaniensia, 69), Leuven, Peeters, 2012, p. 184-186.

manière ambivalente à renforcer l'autorité centrale romaine³⁹. Si les Conférences épiscopales sont ici concernées, il est possible que cette tendance ait nui aussi aux conciles particuliers.

Cinq conditions canoniques spécifiques peuvent freiner les velléités d'évêques envisageant un concile particulier: autorisation préalable pour la convocation d'un concile, approbation de l'élection de son président, limitation du nombre de membres invités⁴⁰, *recognitio* finale romaine, présence d'un légat romain en cas de concile plénier. Certaines de ces conditions ont peut-être guidé le choix des évêques indonésiens vers d'autres modalités de conciliarité.

Quoi qu'il en soit, la question de l'articulation entre orientations nationales et «autonomie» des Églises particulières est importante. Les processus paraconciliaires indonésiens manifestent comment une belle harmonie peut unir les divers niveaux, et comment le processus de réception participe de manière essentielle aux processus conciliaires nationaux.

L'articulation de la conciliarité, de la collégialité et de la «portionalité» en Indonésie

Le néologisme «portionalité» évoque la compréhension théologique de l'Église particulière ou locale comme une portion (*portio*) de l'Église universelle, et non pas une partie (*pars*). Le pape François a ainsi récemment rappelé:

Chaque Église particulière, portion de l'Église catholique sous la conduite de son Évêque, (...) est la manifestation concrète de l'unique Église en un lieu du monde, et en elle 'est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique' (décret *Christus Dominus* 11). Elle est l'Église incarnée en un espace déterminé, dotée de tous les moyens de salut donnés par le Christ, mais avec un visage local⁴¹.

Les SAGKI sont des laboratoires grandeur nature de cette articulation potentiellement problématique. Ils n'avaient pas pour intention

³⁹ Nous nous référons à l'analyse très fine, à partir des situations françaises et étatsuniennes, de J. PALARD, «Les recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité», dans *Archives des sciences sociales des religions* n° 107, 1999, p. 55-75.

⁴⁰ Notons qu'au concile de Lille («synode provincial de Lille-Arras-Cambrai»), une dispense fut demandée et obtenue en 2013, aboutissant à une parité hommes-femmes et une majorité de membres laïcs.

⁴¹ FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (2013) n° 30.

de créer un «prototype» ou un profil d'Église parfaitement ciselé qu'il suffirait d'implanter ensuite sur un terrain particulier. Le but n'était pas non plus de générer des moyens pratiques ou des méthodes d'évangélisation pour les diocèses ou les paroisses partout en Indonésie. Chaque Église locale garde la responsabilité de mettre en œuvre ou non les réflexions du SAGKI dans des programmes concrets. Le sens de cette «localité» doit toujours être gardé et renforcé, selon les vœux des évêques eux-mêmes. Cette attention aux particularités n'est pas seulement ecclésiologique: elle est «obligatoire» en Indonésie vu la diversité des cultures dans ce vaste pays, où l'on compte environ 700 langues et dialectes. L'Église se doit donc d'être en même temps locale et globale: locale, parce qu'elle est partie prenante de la société où elle se trouve; globale, parce qu'elle est nationale et aussi universelle. Tenir ensemble et développer ces dimensions locale et globale sont des buts explicites des SAGKI.

Ceux-ci se déroulent dans un esprit de partage et de dialogue. Ils ne sont pas seulement des festivités ou des spectacles, mais des lieux d'échanges, de discussions, et de développements. Au SAGKI, l'autorité de l'Église se montre «à la fois personnelle, synodale et collégiale»⁴². C'est-à-dire qu'elle n'est pas un privilège strict et fermé des évêques comme chefs de l'Église, y compris comme «collège». Dans les SAGKI, l'Église exprime son caractère conciliaire et aussi la souveraineté absolue du Christ et de sa parole⁴³. En ce sens, les principes de collégialité, conciliarité et portionalité sont respectés. Pour synthétiser cette articulation, le terme de «subsidiarité» est le plus approprié, même si l'usage de cette notion en ecclésiologie fait encore l'objet de vives discussions.

La réception des SAGKI dans les diocèses indonésiens

L'accord collégial des évêques au SAGKI n'oblige pas les diocèses à appliquer strictement et littéralement les recommandations. Privées d'un pouvoir normatif, les recommandations d'un SAGKI sont cependant un guide général et consultatif qui est revêtu d'une autorité certaine. Elles sollicitent la créativité et la liberté de chaque diocèse, celles-ci pouvant s'exprimer en synodes diocésains et/ou en guides pastoraux.

⁴² G. ROUTHIER, «Marcher ensemble et vivre la synodalité», dans G. ROUTHIER, M. VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Montréal-Bruxelles-Ivry-sur-Seine, Novalis-Lumen Vitae-Éd. de l'Atelier, 2^e éd. augmentée 2007, p. 723-736, ici 730.

⁴³ *Ibid.*

Depuis les années 1980, au moins neuf diocèses ou vicariats apostoliques (sur 38) ont célébré un synode, onze diocèses en ont célébré deux, deux diocèses trois et un diocèse six. Un exemple frappant est le petit diocèse de Denpasar avec trois synodes en 2001, 2006 et depuis 2012-2016⁴⁴, à chaque fois après un SAGKI. Le synode diocésain devient ici le moyen privilégié de la réception du processus national par l'Église particulière. Le choix de l'évêque s'avère à la fois pragmatique et ecclésiologique. Une étude détaillée serait à entreprendre sur ce processus de réception. Le synode diocésain accomplit en tout cas ici ce pour quoi il est apparu dans l'Église latine à partir du VI^e siècle.

Le synode diocésain n'est pas l'unique institution permettant la réception des SAGKI. Les évêques ont aussi publié des lettres pastorales. Il y a eu des guides pastoraux. Des mouvements ecclésiaux ont aussi entrepris de mettre en œuvre les orientations des SAGKI à l'aide de divers supports. Pour illustrer cette articulation particulière du processus national avec le niveau diocésain, il est intéressant d'examiner deux guides pastoraux de deux archidiocèses sur l'Ile de Java, publiés après le SAGKI de 2010. Le «Guide Pastoral de l'Archidiocèse de Semarang (2011-2015)» s'articule en quatre thèmes annuels jusqu'en 2015. Il reprend le message du SAGKI 2005 en accentuant l'importance de la «nouvelle habitude». De même, il applique le discours du SAGKI 2010 sur la priorité pastorale pour les pauvres. Les désirs de participer au développement de la société et de construire la culture et la mentalité sont les grands thèmes portés par les SAGKI depuis 2000. Le «Guide Pastoral de l'Archidiocèse de Jakarta (2011-2016)» accentue surtout la participation aux efforts pour résoudre les problèmes actuels. Le fondement de cette option est l'incarnation de Dieu qui se continue dans le monde, monde où l'Église vit solidairement avec les autres. Cette considération théologique et sociale de l'incarnation se trouve aussi dans le message des SAGKI 2005 et 2010. Par ailleurs, les trois options ou focus pastoraux traduisent les options proposées par ces SAGKI: les pauvres, l'intégrité de la création et la vie fraternelle par la tolérance et le dialogue. À travers ces guides pastoraux apparaît une réception contextualisée et actualisée des messages des SAGKI. En mettant ceux-ci en œuvre, les Églises locales se développent et accomplissent leurs missions dans les lieux où elles vivent.

⁴⁴ Le 3^e synode diocésain prévu sur plusieurs années est en cours début 2014.

3. *Quel avenir pour une telle conciliarité?*

Les SAGKI inventent une nouvelle modalité de la pratique conciliaire dans l'Église. L'existence de ces rassemblements est fortement liée à l'histoire de l'Église catholique en Indonésie et à son idéal de vie dans ce contexte. La dynamique des SAGKI se veut mouvement dans et pour la société. Elle commence par «la communauté chrétienne de base» et se continue par «la nouvelle habitude» et «le visage de Jésus dans les dialogues». Les thèmes expriment la volonté de l'Église de participer intégralement et activement à la vie du pays. Les SAGKI sont des événements où l'Église catholique se construit, se manifeste et s'exprime en tant qu'indonésienne. La condition très minoritaire de ces chrétiens les incite à avoir une voix commune et une démarche visible qui les constituent et les fortifient.

En fonction de ces caractéristiques, il est clair que les SAGKI ne sont pas un modèle exportable tel quel dans n'importe quel pays. Mais le processus et une telle mise en mouvement des Églises locales d'un même pays peuvent être sources d'inspiration ailleurs. Les 37 Églises particulières de l'Indonésie ont su inventer un processus qui honore, d'une part, la foi universelle de l'Église catholique comme peuple de Dieu fondé sur le sacerdoce baptismal et guidé par des évêques successeurs des apôtres, d'autre part, les spécificités d'une Église essentiellement liée à une culture donnée (fût-elle marquée par la pluriculturalité en son sein). L'unité nationale est un enjeu crucial pour tous les Indonésiens et donc aussi les catholiques indonésiens. Avoir mis en œuvre un tel processus conciliaire régulier apporte une contribution significative à ce défi de l'unité dans le contexte indonésien.

Les défis affrontés par les catholiques indonésiens ne se trouvent toutefois pas exclusivement chez eux. Ils sont présents dans bon nombre de pays, particulièrement là où l'Église catholique est minoritaire. Cela pourrait expliquer pourquoi des processus nationaux similaires se sont déroulés dans d'autres pays d'Asie (Malaisie, Japon, Sri Lanka). Même là où l'Église catholique est majoritaire, des processus nationaux peuvent être féconds, comme l'a bien montré le 2^e concile plénier des Philippines⁴⁵. Ces diverses expériences conciliaires et

⁴⁵ Voir F. DIATEZULWA-MBUNGU, *Les conciles particuliers dans l'Église latine*, p. 83-98.

paraconciliaires mériteraient d'être relues aujourd'hui de manière à discerner la potentialité de tels processus dans d'autres pays.

Il reste bien du chemin dans l'Église catholique pour que soit impulsée cette dynamique de conciliarité régionale ou nationale. L'expérience de l'Église en Indonésie montre que ce n'est peut-être pas tant la collégialité épiscopale qu'il faut développer par une «décentralisation», mais bien plutôt une véritable conciliarité, source de dynamisme et de renouveau pour tout le peuple de Dieu en un pays et dans chaque Église locale. Les SAGKI sont tout à la fois l'expression d'une collégialité et d'une conciliarité nouvelles dans la suite de Vatican II et de la constitution *Lumen gentium*. Par leur force théologique et pratique indéniable, leur capacité de susciter une joie de la mission pour chaque baptisé en communion avec d'autres, ils sont des preuves visibles des bienfaits que peut générer une mise ensemble d'Églises, une *communio ecclesiarum* articulée à une collégialité qui soit *communio episcoporum*. Les SAGKI indonésiens plaident implicitement pour une prise en considération effective, à la fois théologique et pratique, de cette communion d'Églises, qui soient ainsi pleinement des Églises-sujets guidées par des pasteurs en communion les uns avec les autres.

CONCLUSION: UN HORIZON ECCLÉSIOLOGIQUE QUI S'ÉCLAIRE PAR L'EST

Cette étude rédigée en binôme montre combien il peut être fécond de récuser l'occidentalo-centrisme qui caractérise encore trop souvent la réflexion théologique catholique et d'ouvrir la réflexion à d'autres horizons. Pour cela, l'accès aux sources est un défi majeur. Aux missionnaires des générations passées qui faisaient ce pont par leur insertion dans des cultures lointaines, doit succéder une génération de théologiens autochtones capables de faire le pont dans l'autre sens. L'Église catholique a cette formidable capacité de faire passer ensemble le seuil de la maison (étymologie de *synodos*) à des baptisés d'origine et de culture profondément différentes. À cet effet, il faut cependant que s'opère un décentrement qui fasse véritablement droit à une parole venue d'ailleurs, y compris en ecclésiologie.

Par cette étude sur la conciliarité inculturée indonésienne, nous avons voulu apporter notre contribution à la recherche souhaitée en

2005 avec vigueur par Gilles Routhier. Il plaidait en faveur d'un désenclavement et d'un élargissement de la recherche, espérant alors une approche de théologie pratique de la synodalité faisant droit à tout ce qui a été vécu dans ces processus comme des éléments essentiels pour une élaboration théologique⁴⁶. La tâche est vaste et complexe; elle exige un engagement de théologiens d'origines variées.

Les SAGKI indonésiens sont marqués par le désir de l'unité. Sensibles à la fois à la réalité de la diversité locale et à une volonté d'union, ils sont une image de l'Église diverse et unie. Plus encore que les précédents, le SAGKI 2010 a été une occasion pour tout le peuple de Dieu de partager l'histoire et l'expérience de la foi, de manifester la joie et la difficulté dans l'évangélisation et la vie chrétienne, de retrouver le sens et la signification de toutes ces expériences à la lumière de la foi chrétienne. À ce titre, les SAGKI sont infiniment plus qu'un prétexte à une recherche «exotique» en ecclésiologie. Leur expérience est source d'espérance pour la mission chrétienne aujourd'hui en Indonésie et en Asie, et probablement jusque dans les terres d'ancienne chrétienté.

B – 1348 Louvain-la-Neuve,
Grand Place, 45.
Arnaud.join-lambert@uclouvain.be

Arnaud JOIN-LAMBERT
Professeur à la Faculté de théologie
Université catholique de Louvain

Hales Corners (USA), Aloysius YUDISTIRO ADIFITRI TYASSANTO
Wisconsin 53130-0429 Sacred Heart Seminary and School of Theology
7335 South Highway 100.
yudhistscj@gmail.com

Résumé – Depuis le concile Vatican II, très peu de conciles particuliers ont été célébrés. Ces institutions délibératives et consultatives supradiocésaines ont été d'ailleurs peu étudiées. À côté de ces conciles *stricto sensu*, plusieurs processus nationaux ont toutefois eu lieu en Europe dans les années 1970, et aussi par la suite en Asie et en Afrique. Ces processus allient de manière créative conciliarité et collégialité. Après un *status quaestionis* (I), les auteurs présentent la mise en œuvre de cette conciliarité en Indonésie depuis 1986 (II). Cette expérience méconnue ouvre des pistes pour développer une conciliarité renouvelée. Sont ainsi interrogées plusieurs dimensions ecclésiologiques (III):

⁴⁶ G. ROUTHIER, «Perspectives et dimensions d'une recherche sur la synodalité de l'Église», dans A. MELLONI – S. SCATENA (ed.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact. International Colloquium Bruges 2003*, Münster, LIT Verlag, 2005, p. 91-103, ici 101.

le *sensus fidelium*, l'articulation des niveaux nationaux et diocésains, la collégialité épiscopale, les Églises particulières comme portion du peuple de Dieu.

Summary – Since Vatican II, very few particular councils have been held. Neither have these deliberative and consultative supra-diocesan institutions been studied much. However, in addition to these councils in the strict sense, there were various national initiatives in Europe in the 1970s, and subsequently in Asia and Africa as well, which creatively combined conciliarity and collegiality. After a *status quaestionis* (I), the authors present the implementation of this conciliarity in Indonesia since 1986 (II). This little-known experience opens up paths for developing a renewed conciliarity. The authors have thus reviewed several ecclesiological dimensions (III): the *sensus fidelium*, the articulation on national and diocesan levels, the episcopal collegiality, and the particular Churches as part of the people of God.