

# développement et civilisations



www.lebret-irfed.org

foi et développement

N° 349 décembre 2006

## Éditorial

### Poison identitaire

La foi religieuse est-elle compatible avec la complexité et le métissage du monde actuel ? Le dialogue entre les religions est-il, ou non, un terrain fertile pour l'élaboration de solutions politiques ? Pour l'universitaire libanais Fadi Daou, cette question se pose sur tous les théâtres actuels de confluence – ou de collusion – des civilisations.

Pour l'auteur, la vision habituelle du dialogue interreligieux, supposé servir la mixité sociale, est au mieux incomplète et au pire naïve. Le risque, derrière les échanges et les initiatives individuelles, que subsistent les clichés réducteurs, ne peut pas être écarté. D'où la nécessité de réhabiliter le politique, contrepoids et complément indispensable pour éviter les stéréotypes et la montée en puissance de communautés religieuses à forte revendication identitaire.

Fadi Daou plaide pour l'équilibre. C'est une vision que nous partageons à *Développement et civilisations*, car nous savons que sans État de droit, la liberté de culte et de pensée est en danger.

Le texte que nous publions, bâti sur les réflexions de philosophes tels Hans Küng ou Anne-Françoise Weber, est aussi une interpellation: le Liban, explique bien ce document, n'a pas sombré dans la guerre par faute d'échanges et d'interactions entre communautés mais par une domination, de part et d'autre, d'idées de plus en plus réductrices. Chaque interlocuteur a commencé à se représenter l'autre comme un danger. Le poison de la méfiance s'est installé dans le dialogue entre fidèles et clercs. Puisse notre réflexion contribuer, avec modestie, à l'élaboration d'un antidote.

**Richard Werly**

richard.werly@lebret-irfed.org

## Dialogue interreligieux

### Le « bien-vivre-ensemble » face au communautarisme

par Fadi Daou\*

**Réussir à bien vivre ensemble ne peut se faire par le simple équilibre entre communautés. Cela reste une tâche délicate et exigeante, comme l'explique ici Fadi Daou à la lumière de l'expérience libanaise.**

**A** New York, le 28 août 2000, le monde a vécu un événement unique en son genre. Dans la grande salle de conférence du bâtiment des Nations unies, normalement réservée aux politiciens, plus de 2000 personnalités du monde religieux étaient rassemblées. Le tableau était saisissant. Les religions entraient ainsi de plain pied sur la scène politique internationale. Un sentiment d'urgence était palpable sur les visages.

En effet, si elles ne sont pas toujours responsables des conflits, cet événement rappelle qu'on ne peut faire la paix globale ou construire le « bien-vivre-ensemble » quotidien sans les religions. Peter Berger l'avait ainsi résumé : c'est « *prendre un grand risque que de négliger la religion dans l'analyse du monde d'aujourd'hui* ». <sup>1</sup> Comment donc repenser la place des religions dans la société d'aujourd'hui sans que ce soit une remise en cause des acquis si importants de la modernité ? Les religions sont-elles capables de contribuer à l'édification de la paix dans une société pluraliste autrement que par leur effacement de l'espace public ? La théologie politique et le dialogue interreligieux constituent-ils des réponses convenables à cette problématique ?

Ma réponse à ces questions se situe inévitablement entre deux écueils dange-

reux : instrumentaliser politiquement la religion ou théologiser le politique. Ceci m'emmènera tout d'abord à réhabiliter la théologie politique tout en récusant toute place à une politique théologique. Ensuite, je préciserai la dimension politique du dialogue interreligieux. Je terminerai enfin par l'étude de l'application de ces concepts dans le domaine opérationnel de ce que j'appelle le « bien-vivre-ensemble ». Sans doute, le Liban constituera assez souvent, autant sur le plan du modèle social que du problème politique, l'exemple sur lequel je m'appuierai.

### Une théologie politique contemporaine

Dans son ouvrage *La religion dans la démocratie*, Marcel Gauchet affirme que « *nul parmi nous ne peut plus se concevoir, en tant que citoyen, commandé par l'au-delà. La Cité de l'homme est l'œuvre de l'homme, à tel point que c'est impiété, désormais, aux yeux du croyant le plus zélé de nos contrées, que de mêler l'idée de Dieu à l'ordre qui nous lie et aux désordres qui nous divisent* ». <sup>2</sup> Certes les acquis de la modernité, notamment dans les sociétés occidentales, sont irréversibles <sup>3</sup>. Toutefois, le retournement du sociologue américain

\* Directeur de l'Institut supérieur de sciences religieuses (ISSR) de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth et co-fondateur de ADYAN pour les études interreligieuses et la solidarité spirituelle.

Peter Berger, un des « pères » de la théorie de la sécularisation, est à prendre également au sérieux, quand il affirme, sous le titre provocateur *Le Réenchantement du monde* qu'actuellement « l'idée selon laquelle nous vivons dans un monde sécularisé est fautive. Le monde aujourd'hui [...] est aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été ».<sup>4</sup>

Face à un tel débat avec une pluralité des situations et une instabilité des concepts, je ne serais pas tenté de prendre de positions tranchées. Ma position est plutôt de montrer la place positive et les limites que peut avoir une théologie politique contemporaine. Ceci doit passer par une réhabilitation du concept radicalement critiqué par Yves Charles Zarka.<sup>5</sup> En effet, ce dernier considère que « dans l'effort de s'arracher à une théologie politique de la subordination du pouvoir temporel au spirituel, la pensée moderne s'est, non libérée de toute théologie, mais a réinventé de nouvelles modalités du théologico-politique ».<sup>6</sup> Aussi conclut-il qu'il faut détruire le théologico-politique et plaide pour une fin de l'histoire politique de Dieu, en prenant à sa charge d'accomplir ce que la modernité a manqué d'achever.

En fait, c'est face à l'œuvre de Carl Schmitt<sup>7</sup> que Zarka se positionne. Partant du fait que le monde moderne s'est constitué à travers la sécularisation des concepts théologiques, Schmitt estime que le théologico-politique reste « l'horizon décisif et indépassable du politique ».<sup>8</sup> Par conséquent toute politique a, selon lui, une théologie implicite qui la rend possible en tant que pensée. Or, ainsi comprise, la théologie politique n'est pas une théologie. Je pense que le problème vient de la confusion faite par Schmitt et reprise par Zarka entre une *politique théologique* et une *théologie politique*. Quand Zarka dit : « entreprendre une critique de toute théologie politique, une liquidation philosophico-politique de la théologie politique, c'est vouloir chasser le sacré du politique, rendre le politique à sa propre dimension, c'est-à-dire à sa relativité, son historicité et sa précarité »<sup>9</sup>, son entreprise s'adresse aux systèmes politiques qui se fondent sur des données de tous types théologiques. Et non à la théologie en tant que discours critique, qui se fonde sur des données de l'ordre de

la foi, afin d'interpréter le réel.

Pour ma part, je n'hésite pas d'ailleurs à dire qu'il est du devoir de chacun de résister à toute menace d'un ordre politique théologiquement fondé. La neutralité de l'Etat est indispensable afin de pouvoir garantir d'une part l'égalité des citoyens en dignité, en devoirs et en droits et d'autre part, la liberté individuelle face à toute contrainte, notamment communautaire.<sup>10</sup>

Or, mon désaccord avec Zarka porte sur sa volonté de fonder la neutralité de l'Etat sur l'abolition de la théologie politique. Rappelons d'abord que la théologie politique est un discours dont la légitimité, non sur le plan de la vérité mais de l'expression, doit être garantie et qu'il serait illusoire de penser l'abolir. René Rémond précise à ce sujet que « l'histoire de la sécularisation met en évidence, à juste titre, l'éviction progressive de la religion des positions de pouvoir qu'elle détenait naguère, mais elle ne prend pas en compte d'autres modalités par lesquelles persiste sa présence au cœur des sociétés ».<sup>11</sup>

**Il est du devoir de chacun de résister à toute menace d'un ordre politique théologiquement fondé.**

Et Rémond d'expliquer : « Comme instance morale, [la religion est] d'autant plus sollicitée de nos jours et peut-être davantage écoutée qu'ont disparu la plupart des institutions qui assuraient cette fonction [...]. Or, dans le même temps, les Eglises, comme si elles se sentaient plus libres de prendre position depuis qu'elles sont écartées de l'exercice comme de la tentation du pouvoir, interviennent davantage sur les problèmes de société [...] n'hésitent plus à se conduire en instance critique ».<sup>12</sup> En définitive, c'est un droit de chaque religion de penser le rapport de l'homme à son environnement social et politique, et de transmettre cet enseignement en premier lieu à ses adeptes et aussi de le faire savoir publiquement. Sur ce plan, la théologie politique peut ainsi devenir un chapitre de la culture politique des citoyens. La religion ne peut cependant être un interlocuteur de l'Etat. En outre, la « privatisation » de la foi en lui déniait toute place dans l'espace public me semble être une erreur de jugement historique en voie de dépassement.

En revanche, il reste du devoir de l'Etat et des citoyens d'empêcher toute religion d'exploiter ou d'usurper le pouvoir politique sous quelque prétexte que ce soit. Je pense que la théologie politique, au moins dans le

cadre du christianisme et de l'islam, constituerait une importante prévention contre ce danger. Je veux dire que l'émergence d'un débat libre et raisonné à l'intérieur de la communauté de foi sur son rapport avec le politique marginaliserait les idéologies intégristes ou fondamentalistes, dont les membres confondent trop facilement la volonté de Dieu avec leur soif de domination. Le rapport de la théologie à la politique ne peut donc être ni un rapport de fondation, ni d'exclusion. Il est un rapport de tension, dans lequel la collaboration n'est pas exclue et la vigilance reste nécessaire.

## La différence nous grandit et non l'inverse

A en croire Hans Küng, « pas de paix mondiale, sans paix religieuse ».<sup>13</sup> L'auteur du *Projet d'éthique planétaire* est convaincu que si les massacres et les guerres sont si incroyablement fanatiques, sanglants et cruels, c'est parce qu'ils ont des racines religieuses.<sup>14</sup> La raison de tout cela est encore plus choquante. « Si Dieu lui-même 'est avec nous', écrit-il, avec notre religion, notre confession, notre nation, notre parti, alors tout est permis contre le parti adverse qui, logiquement, ne peut être que celui du diable. Alors on s'autorise même à blesser, à brûler, à détruire et à tuer sans aucune retenue, au nom de Dieu ».<sup>15</sup> Au moins l'avantage dans ce type de discours est de ne pas innocenter naïvement la religion de toute dimension violente des conflits.

Nous avons vu, dans ce qui précède, que la théologie politique comme débat d'abord interne à la communauté, peut constituer une prévention contre ce type de « violence sacrée ». Küng croit en revanche que la solution doit venir du dialogue constructif que les religions instaureraient entre elles en vue de la paix dans le monde. L'exemple de la réconciliation de la France et de l'Allemagne après la seconde guerre mondiale est donné au service de cette hypothèse. L'auteur pense en effet que c'est grâce à leur vision à fondement éthique et religieux que des personnalités politiques comme Charles de Gaulle, Konrad Adenauer, Maurice Schumann, Jean Monnet et Alcide Gasperi ont réussi à instaurer une paix durable entre leurs deux pays.

Le rabbin Jonathan Sacks à son tour estime que « nous apprendrons à vivre avec la diversité dès lors que nous comprendrons la dignité de la



différence, donnée par Dieu et transfigurant le monde ». <sup>16</sup> Il appelle par conséquent à un saut paradigmatique « grâce auquel nous reconnaitrions que la différence nous grandit et non l'inverse » <sup>17</sup>. D'où l'épreuve de la foi consiste à savoir si je peux ou non faire de la place à la différence. Suis-je capable de reconnaître l'image de Dieu dans celui qui n'est pas à mon image, dans celui dont la langue, la religion, les idéaux, sont différents des miens ? Si je n'en suis pas capable, c'est que j'ai fait Dieu à ma propre image, plutôt que d'admettre que Dieu nous a façonnés à son image.

Une thèse, récemment soutenue, sur la dimension nationale des relations interreligieuses au Liban, portant le titre évocateur : « *On peut dialoguer sans vivre ensemble et vivre ensemble sans dialoguer* », <sup>18</sup> nuance les affirmations de Küng et montre à la fois la complexité et les limites du dialogue. L'une des limites repérées par Anne-Françoise Weber est le processus de classification ou de « stéréotypisation ». <sup>19</sup> Elle constate que « *la différence construite à travers le dialogue islamo-chrétien est donc une différence binaire, qui simplifie les variations et les différences par une structure duale rigide, difficile à penser sans hiérarchie* ». <sup>20</sup> D'où, même si le dialogue appelle à se départir des stéréotypes, il voit toujours l'autre comme représentant de son groupe religieux et risque de réduire l'individu à une des dimensions collectives de son identité. Dans la mesure où elle devient une identité, du moins à se présenter comme telle, la religion devient indiscutable et le dialogue alimenterait le communautarisme. Dans cette perspective, les communautés sont capables, consciemment ou non, de manipuler le dialogue afin d'asseoir leur hégémonie sur la société.

Par conséquent, pour inverser cette logique de primauté de la différence religieuse, qui rend les frontières entre les communautés encore plus hermétiques et fragilise le processus de la construction d'une identité nationale commune, il faut d'autres moyens que le dialogue interreligieux. Weber cite par exemple l'instauration d'un statut personnel civil et l'élargissement des lieux et espaces de « mélange » et non, dit-elle, de « rencontre artificielle » <sup>21</sup>. C'est au politique et à la société civile qu'on

**Suis-je capable de reconnaître l'image de Dieu dans celui qui n'est pas à mon image ?**

fait donc appel pour pallier les limites du dialogue.

Cette prise de conscience des limites mêmes du dialogue interreligieux ferait de ses acteurs des « cheminants », toujours en mouvement, refusant de s'installer dans des auto-représentations figées ou de figer l'autre dans des catégorisations héritées ou préconçues. Dans ce sens, le dialogue serait d'une part au service d'une cause toujours plus grande et jamais achevée et d'autre part, en reconnaissant ses limites, il mettrait le politique face à ses propres responsabilités dans les domaines qui lui restent exclusifs.

## **Le communautarisme, déformation de la religion**

Je constate que l'absence d'une théologie politique au Liban est l'une des principales raisons de l'inflation du discours confessionnaliste et du communautarisme. Ainsi, le processus politique se trouve dangereusement ralenti, sinon bloqué, faute d'un consensus intercommunautaire. Les communautés de leur côté se trouvent emprisonnées par une exploitation politique et idéologique du sentiment d'appartenance religieuse.

En effet, le confessionnalisme – dont le communautarisme est la forme politique –, accusé par les Patriarches catholiques d'Orient d'être « *une déformation dangereuse de la religion et*

*une contradiction flagrante avec le sens de l'Eglise* », <sup>22</sup>

abuse de la foi de chacun, en jouant sur les sentiments d'angoisse, de peur de l'autre et d'insécurité existentielle. Il enferme ainsi l'individu dans une ignorance obscure. La

théologie politique aurait ici la tâche de libérer l'individu de tous les carcans qui l'emprisonnent et l'empêchent de voir la réalité et autrui comme ils sont regardés par Dieu. Elle le responsabilise sur un double plan, celui de sa foi personnelle et celui de son engagement politique. En bref, elle peut aider pour que chacun devienne adulte dans sa manière de croire et de décider.

La construction du « *bien-vivre-ensemble* » ne peut donc se faire par le simple équilibre intercommunautaire et le partage du pouvoir et des privilèges sociaux et politiques. Certes, la constitutionnalité et la légitimité juridique de la diversité communautaire et culturelle sont un atout et une richesse pour le Liban. Reconnaître les dix-huit communautés qui constituent

## **Libre propos**

### **Le grand retour**

Qui l'eut cru ?... Voici le retour du théologico-politique. Selon une formule de Régis Debray : alors qu'il y a peu encore, la religion était considérée comme l'opium du peuple, le dialogue interreligieux devient l'opium des notables, une nouvelle religion civile qui permettrait de conjuguer l'affirmation de l'identité et le respect de l'altérité pour refonder le « vivre-ensemble » et la paix.

Peut-être, en effet, avons-nous trop travaillé du côté de la sécularisation et peut-être faut-il revenir du côté du croire et de la transcendance ? Ne serait-ce que pour souligner, comme le fait ici Fadi Daou, les risques de ce grand retour : celui d'une instrumentalisation de la religion par la politique et celui, inverse, d'une instrumentalisation de la politique par la religion.

La question devient alors : comment conforter cette redécouverte salutaire des aspects positifs du religieux tout en se prémunissant contre ses dangers ? Et c'est là où, quoiqu'on en dise parfois, la position d'un Benoît XVI est cependant précieuse, si l'on veut bien dépasser les simplismes médiatiques. alimentés par tous ceux qui ont bien flairé l'ennemi dans ce passionné du dialogue exigeant de la foi et de la raison.

Car c'est évidemment dans ce dialogue que réside la réponse à la question ci-dessus posée. Foi et raison ont, chacune, leurs pathologies, et nous, modernes, sommes bien placés pour en savoir le prix, qui est le prix de leur rupture. Elles sont désormais condamnées à s'entendre. Dans tous les sens du terme.

Une entente qui peut dépasser le simple maintien de la paix. Certes, celle-ci reste-t-elle la mission prioritaire du politique, mais elle ne va pas sans la justice et, sur ce point, les religions ont quelque chose à dire dans le débat public, non pour y imposer leur vérité mais pour que celle-ci éclaire le libre jeu des libertés.

**Pierre-Henri Chalvidan**

la société libanaise, dans leur statut propre sur les plans religieux et social, est autre chose que de tomber dans le communautarisme qui empêche le citoyen de vivre sa citoyenneté à travers son appartenance communautaire. La double allégeance du

Libanais à sa communauté religieuse et à sa patrie n'est donc pas une contradiction en soi.

Le feu imam des chiites au Liban, Muhammad Mahdi Chamsedine, commence son *Testament* en exhortant ses coreligionnaires « à s'insérer dans leur nation, société et patrie, à ne pas se distinguer des autres d'aucune manière, et à ne pas adopter un projet propre à eux, car le principe de l'islam est l'unité de la nation »<sup>23</sup>. Alors que Chamsedine demande que les Etats reconnaissent l'identité religieuse et confessionnelle propres des communautés qui les composent,<sup>24</sup> il appelle cependant les communautés à ne pas se considérer comme des minorités qui cherchent à défendre leurs biens. Elles devraient, selon lui, s'engager dans la cité sur une base humaniste qui vise la consolidation des liens entre les citoyens sur les plans culturel, social, économique, ainsi qu'en renforçant le système du bien commun et en encourageant tout ce qui peut créer un réseau d'intérêts communs dans la société.

Cette problématique construite sur le

paradoxe de l'insertion et du droit à la différence se ressent d'une manière encore plus forte chez les chrétiens du Liban et du monde arabe. J'ai consacré à cette question une étude publiée dans la revue *Proche Orient chrétien*.<sup>25</sup> C'est en effet là que se

**Le « bien-vivre-ensemble » reste une tâche délicate et exigeante à assumer en permanence .**

manifeste le grand besoin de la théologie politique. Elle assurerait une fonction critique qui, d'une part, purifie en permanence la politique de tout ce qui peut être une déviation par rapport aux valeurs fondamentales et, d'autre part dessine les limites des communautés dans l'espace citoyen commun à tous.

Elle use ainsi de l'autorité de la raison et relativise, dans ce domaine précis, la raison de l'autorité religieuse et communautaire. Ceci devrait progressivement aboutir à la libération de la pensée politique de sa prise en otage de la part de quelques-uns. Ce qui par conséquent élèverait le niveau général du discours politique dans le pays et favoriserait le décloisonnement des communautés et la construction collégiale du « bien-vivre-ensemble ».

Pour conclure, on ne peut considérer ni la théologie politique ni le dialogue interreligieux comme des solutions toutes faites pour établir la convivialité entre les citoyens dans une société pluraliste. L'exemple du Liban nous montre que « le bien-vivre-ensemble » reste une tâche délicate et exigeante à assumer en permanence. La théologie politique peut prendre le rôle de susciter une réflexion critique à l'intérieur même de chacune des communautés et contribuer ainsi à rendre plus claire et moins idéologique l'attitude de ses fidèles vis-à-vis des autres. Le dialogue de son côté est une condition nécessaire, quoique non suffisante, pour décloisonner les esprits et dépasser la méfiance, jusqu'à arriver à accueillir l'autre comme une richesse. La théologie et le dialogue participent ainsi à la réalisation du « bien-vivre-ensemble », mais le « vivre-ensemble » a besoin d'être politiquement préétabli. Faut-il donc rappeler pour une dernière fois qu'il reste du ressort du politique de définir le vivre-ensemble et de le protéger même des abus possibles de la théologie et de la manipulation du dialogue.

**Fadi Daou**

1 - Peter Berger, « La désécularisation du monde : un point de vue global », in :

*Le Réenchantement du monde*, Bayard, Paris, 2001, 36.

2 - Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, Gallimard, coll. "Folio/Essais", Paris, 1998, 11.

3 - Cette hypothèse est toutefois relativisée par de récentes études comme celle de George Weigel, *Le Cube et la Cathédrale. L'Europe, l'Amérique et la politique avec ou sans Dieu*, La Table Ronde, Paris, 2005.

4 - Peter Berger, *op. cit.*, 15; à comparer avec son livre de référence sur la sécularisation : *The Sacred of Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York, 1967.

5 - Yves Charles Zarka, "Pour une critique de toute théologie politique", in: *Dieu. Le droit à la différence, Annales de Philosophie et des Sciences Humaines*, USEK, Beyrouth, n°21, T.2 (2005), 47-70; voir aussi par le même auteur et avec la collaboration de Cynthia Fleury, *Difficile tolérance*, PUF, Paris, 2004.

6 - Yves Charles Zarka, "Pour une critique...", *op. cit.*, 52-53.

7 - Carl Schmitt, *Théologie politique II*, Gallimard, Paris, 1988.

8 - Yves Charles Zarka, "Pour une critique...", *op. cit.*, 53.

9 - Idem, 51-52.

10 - Yves Charles Zarka, Cynthia Fleury, *Difficile tolérance*, PUF, Paris, 2004, 74-76.

11 - René Rémond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1780-2000)*, Seuil (1998), Points, Paris, 2001, 269.

12 - Ibidem.

13 - Hans Küng, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Seuil, Paris, 1991, 126.

14 - Idem, 124.

15 - Ibidem; souligné dans le texte.

16 - Jonathan Sacks, *La Dignité de la différence. Pour éviter le choc des civilisations*, Bayard, Paris, 2004, 302.

17 - Idem, 291.

18 - Anne Françoise Weber, "On peut dialoguer sans vivre ensemble et vivre ensemble sans dialoguer". *Relations interreligieuses et construction d'une unité nationale au Liban*, Thèse en Sociologie du Religieux, EHESS, Paris / Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg im Breisgau, 2005.

19 - Idem, 303-309.

20 - Idem, 307.

21 - Idem, 313.

22 - Conseil des Patriarches catholiques d'Orient, Lettre pastorale: *Mystère de l'Eglise*, Bkerké, 1996, n. 11, 21.

23 - Imam Muhammad Mahdi Chamsedine, *Testaments* (en arabe : Al-waḡaya), Dar An-Nahar, Beyrouth, 2002, 27.

24 - Ibidem, 56.

25 - Fadi Daou, "Chrétiens et musulmans arabes: quelle rencontre?", *Proche-Orient Chrétien*, 55/1-2 (2005), 98-100.

**développement et civilisations**, publication éditée par l'association Développement et Civilisations Lebret-Irled

49, rue de la Glacière – 75013 PARIS – 33(0)1.47.07.10.07 – [contact@lebret-irfed.org](mailto:contact@lebret-irfed.org)

**développement et civilisations** est le nouveau titre de **foi et développement** publié, depuis 1972, par le Centre Lebret devenu Développement et Civilisations Lebret-Irled. Il reprend le titre de la publication éditée par IRFED de 1960 à 1973 **développement et civilisations**.

**L'association** Développement et civilisations/Lebret-Irled est animée par un réseau d'acteurs de développement solidaire. Avec eux elle conduit un travail de recherche et de formation. Son budget est assuré par des cotisations, dons, subventions et prestations de service. **Bureau de l'association** : Yves Berthelot (président) – Jean-François Giovannini (vice-président) – Boutros Labaki (vp. M.Arabe) – Rethinam Mathias (vp. Asie) – Jorge Balbis (vp. Amérique Latine) – Yves Glorieux (trésorier-administrateur) – Sergio Regazzoni (directeur).

**Publication** - directeur Yves Berthelot, directeur de la rédaction : Richard Werly, secrétaire de rédaction : François Bellec, Conseil de rédaction : Yves Berthelot, Vincent Berthet, Pierre-Henri Chalvidan, Roland Colin, Jovite de Courlon, Bernadette Denis, Jacqueline Heinrich, Darwis Khudori, Serge Lafitte, Michel Lostis, Gabriel Marc, Emile Poulat, Sergio Regazzoni, Christian Rudel, Pierre Vilain, Hassan Zaoual, - Secrétariat : Christine Join-Lambert - [publications@lebret-irfed.org](mailto:publications@lebret-irfed.org)

**La reproduction des textes publiés est autorisée à la seule condition que soit clairement indiquée la source, avec les coordonnées de développement et civilisations. Un exemplaire du document reproduisant le texte doit être envoyé à l'adresse de la publication**

**Abonnement annuel tous pays (10 n°/an) : 38 € - 60 CHF - Le numéro : 4 € - 7 CHF** - Chèque en €, CHF ou US\$ à l'ordre de Lebret-Irled.

Virements bancaires : en France : LA POSTE FR10-2004-1010-1233-2971-2T03-350 (BIC : PSSTFRPPSCE)

ou en Suisse : RAIFFEISEN - Genève, N°IBAN CH41 8018 1000 0074 9583 6 CHF (SWIFT : RAIFCH22)

• ISSN 1951-0012 – Imprimerie SEPIC – Paris – 0147051759 .